

MAQUIAVELO ANTIHIEROCRÁTICO Y LAS FUENTES DEL ANTICLERICALISMO ITALIANO

Por JUAN MANUEL FORTE MONGE

SUMARIO

MAQUIAVELO Y EL PAPEL HISTÓRICO DE LA IGLESIA EN ITALIA.—TRES MOMENTOS DEL ANTIHIEROCRATISMO ITALIANO. LA *MISERA ITALIA* Y EL *MALUM EXEMPLUM*

A ningún lector atento de la obra de Maquiavelo le pasa desapercibida la frecuencia con la que el autor de *Il Principe* destila aquí y allí, ora con dureza, ora con mordacidad, sus críticas a la Iglesia y al papado. Con todo, pocos trabajos se han dedicado a analizar en profundidad esta cuestión. En lo que sigue, nuestro objetivo primordial será trazar los rasgos más importantes del antihierocratismo de Maquiavelo y, en particular, su análisis del papel del papado en la historia de Italia. En segundo lugar, un aspecto relativamente poco tratado por la crítica, señalaremos los precedentes antihierocráticos más relevantes en la tradición tardomedieval y renacentista italiana que, como veremos, parecen nutrir los textos maquiavelianos.

Respecto de la primera cuestión, conviene aclarar que no nos proponemos abordar aquí todos elementos implicados en la crítica que Maquiavelo dirige a la Iglesia o al clero en general. Nuestra tarea, más modesta, consiste en analizar el núcleo de la polémica maquiaveliana contra el papado y la Curia. Este núcleo, tal y como nosotros lo entendemos, contendría fundamentalmente dos aspectos: primero, un antihierocratismo que podríamos definir de corte político-histórico y que debe ponerse en relación con el papel histórico jugado por el papado en Italia; segundo, una crítica que, anacronísticamente, podríamos definir como de naturaleza sociológica o sociopolítica, y que consiste en relacionar el estado de debilidad del culto religioso y la corrupción moral de la sociedad italiana con el mal ejemplo del comportamiento de la Curia y de su inmiscuirse en el terreno secular.

Por lo que se refiere a la segunda cuestión, puede formularse una advertencia similar: nuestro propósito no es identificar todos los posibles precedentes de la crítica

maquiavelina (tarea ésta de desproporcionadas dimensiones), sino sólo aquellos que nos parecen más fundamentales; en otras palabras: no examinaremos las múltiples raíces y ramificaciones del anticlericalismo italiano, sino sólo el tronco principal, en el que, a nuestro modo de ver, Maquiavelo se inserta de lleno aprovechando el arsenal acumulado añadiendo nuevas variantes.

MAQUIAVELO Y EL PAPEL HISTÓRICO DE LA IGLESIA EN ITALIA

Sin duda, el más extenso y explícito documento antihierocrático en la producción maquiaveliana es el conocido texto de los *Discorsi*, I, 12. Allí se despliega la doble crítica (histórico-política y «sociológica») a la que ya nos referíamos en las primeras líneas de este texto. Por el momento me centraré exclusivamente en la crítica histórica, rescatando la segunda sólo después de haber examinado algunos planteamientos de Dante que, como veremos, son utilizados en la diatriba anticurial del Secretario florentino.

Contra lo que «muchos» piensan, dice Maquiavelo (1), la Iglesia no es la causa de la prosperidad de Italia. Al contrario, la Iglesia, esto es, la Curia Vaticana es responsable de la debilidad de Italia, de su división y confrontación interna; además, la Iglesia Romana es la causa de que Italia no haya logrado la unificación que se ve en las potencias nacionales europeas:

Por consiguiente, nosotros italianos tenemos con la Iglesia y con los prelados esta primera deuda: el habernos vuelto depravados y sin religión; pero todavía tenemos una deuda más importante que es la segunda causa de nuestra ruina: y es que la Iglesia ha mantenido y mantiene dividida esta provincia. Y en verdad jamás existió una provincia unida y feliz, sino bajo la obediencia de una república o de un príncipe, como ha sucedido en Francia y España. Y la causa de que Italia no se halle en esa misma condición, y de que no posea también ella un príncipe o una república que la gobierne, es solamente la Iglesia. Porque ésta, afincándose allí [Roma, Italia] y deteniendo poder temporal, no ha sido ni tan potente ni tan virtuosa como para ocupar el resto de Italia y enseñorearse de ella. Y por otra parte, no ha sido tan débil que, movida por el miedo a perder el dominio de sus propiedades temporales, no tuviese capacidad para convencer a alguna potencia [extranjera] a defenderla contra aquella parte que en Italia se hiciera demasiado fuerte: tal y como se ha visto antiguamente y por múltiples experien-

(1) «Y porque muchos son de la opinión de que el bienestar de Italia nazca de la Iglesia romana, quiero contra ésta aducir algunas razones, y alegaré dos potentísimas, las cuales, creo, no pueden impugnarse» (D. I, 12, 15-20). Difícil saber hasta qué punto era ésta una opinión efectivamente difusa y si la palabra «*molti*» hace referencia a personajes precisos o simplemente a un lugar común difuso en la Italia del *Cinquecento*. Al menos puede señalarse que Guicciardini, años después, en su comentario crítico de este pasaje maquiaveliano, parece aliarse con esos «*molti*» con los que Maquiavelo está polemizando (cf. F. GUICCIARDINI: «Considerazione intorno ai Discorsi del Machiavelli», *Opere*, ed. por R. Palmarocchi, Bari, 1933, págs. 22-3). Respecto de los *Discorsi* traduzco siempre a partir de la edición de G. Inglese: N. MACHIAVELLI: *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, ed. de Giorgio Inglese, Milán, 1984.

cias: como cuando por medio de Carlomagno expulsó a los longobardos que eran ya casi que príncipes de toda Italia; y recientemente, cuando la Iglesia arruinó la potencia veneciana con la ayuda de Francia, para después expulsar a los franceses con la ayuda de los suizos. La Iglesia, por tanto, no siendo suficientemente potente como para ocupar Italia, ni permitiendo que otro la ocupase, es la causa de que esta provincia no se haya unificado bajo un solo gobierno, y que se halle repartida entre muchos príncipes y señores, los cuales han generado tanta desunión y tanta debilidad que esta provincia ha acabado siendo la presa no ya sólo de los bárbaros poderosos, sino de cualquiera que la asalta. Una deuda que nosotros, italianos, hemos contraído con la Iglesia, y no con otros (*D.* I, 12, 15-20).

La tesis de partida no puede ser más explícita: «*la Chiesa ha tenuto e tiene questa provincia divisa*». Italia no aparece unificada bajo el gobierno de una república o de una monarquía, porque, amén de otras razones, la unificación ha sido tradicionalmente bloqueada por la Iglesia, quien a su vez no ha tenido fuerzas ni capacidad para llevar ella misma a cabo la unificación. Explícito es el interés de Maquiavelo en dar a entender que su juicio tiene un alcance histórico, que no es una cuestión circunstancial, sino un problema de proyección histórica: «*ha tenuto e tiene*». De hecho la dimensión temporal adquiere unos términos muy precisos en el texto maquiaveliano: partiendo del doble ejemplo del conocido conflicto entre papado, Lombardos y Carlomagno (que nos retrotrae a la Italia del siglo VIII), para venir a parar «*ai tempi nostri*» con el ejemplo del contemporáneo conflicto de guerra y diplomacia entre Julio II, Francia y Venecia. La reflexión se refiere pues a un tramo de la historia italiana que parte desde entrado el Medievo hasta principios del siglo XVI. Historia que, según Maquiavelo, se ve condicionada por la debilidad interna (fruto de la división y confrontación) y por las recurrentes injerencias extranjeras; en todo lo cual la Iglesia parece tener una esencial responsabilidad.

Queriendo precisar y matizar aún más el alcance de la crítica maquiaveliana, el capítulo 12 del libro I de los *Discorsi* puede ponerse en relación con otros textos maquiavelianos que, como veremos, se prodigan en este mismo sentido. Para empezar, que la Iglesia era la responsable de la división política italiana no aparece por primera vez en los *Discorsi*. En efecto, encontrábamos ya algo similar, al menos parcialmente, en unos pocos versos del *Decennale primo*, aquellos que hacían referencia al renovarse de las reivindicaciones territoriales de Julio II en torno a 1504: «*Con todo, no está Fortuna satisfecha, / ni ha puesto fin a las luchas itálicas, / ni la causa de tantos males ha cesado. / No están unidos los reinos y potencias, / ni pueden estarlo, porque el papa / quiere sanar las heridas de la Iglesia*» (*Dec.* I, 523-528) (2). En este caso, Maquiavelo pone en relación al papa con «*la cagion di tanti mali*». Ahora bien, mientras que «la razón de tantos males», podría también implicar una causa continúa y sistemática, el *Decennale*, en realidad, parece más

(2) En la traducción del *I Decennali* sigo la edición de G. INGLESE: «Contributo al testo critico dei Decennali di N. Machiavelli. Appendici», *Annali dell'Istituto per gli Studi Storici*, VIII, 1983-4, págs. 147-171.

bien circunscribirse al efecto disgregador de la política agresiva de Julio II. Tampoco es posible establecer con exactitud hasta qué punto «*e regni e le potenze unite*» puedan identificarse con una unificación italiana. El contexto del *Decennale* hace más lógico que Maquiavelo se refiera a un simple estado de no agresión, tal y como en otros periodos había reinado en la Italia. Sea como fuere, lo cierto es que la idea que encontramos en los *Decennali* aparentemente referida sólo a Julio II, en los *Discorsi* se transforma en un juicio general: la Iglesia no sólo es la responsable de «tantos males» circunscritos a una puntual momento histórico, sino que, sistemáticamente, ha sido y sigue siendo la causa de la ruina italiana.

Ahora bien, el pasaje citado de los *Discorsi* acotaba una periodización de la función negativa de la Iglesia que iba desde los tiempos en que Carlomagno es emplazado por el papa Adriano I para acabar con el poder longobardo hasta los tiempos de Julio II. Era de esperar que Maquiavelo volviera a considerar el problema en sus *Istorie Fiorentine*, un texto que viene a ser sí una *historia Florentinae urbis*, pero también un examen del contexto sin el cual es imposible explicar la suerte de Florencia y las causas de la debilidad político-militar Italiana en general, contexto que no es otra cosa que el discurrir conjunto de las provincias italianas (3).

En efecto, la cuestión de la función de la Iglesia en la historia Italiana aparece sobre todo en el primer libro introductorio de las *Istorie Fiorentine*. Así, en *IF*, I, 5 Maquiavelo describe la transición desde las invasiones bárbaras y la disolución del Imperio Romano de occidente hasta el definitivo afianzarse del cristianismo y la consecución de una cierta estabilidad política. Tiempos éstos, dirá Maquiavelo, *miserabili* para Italia. Tiempos en lo que no sólo variaron las formas políticas, sino también las leyes, las costumbres, los modos de vida, la religión, la lengua, el vestido, los nombres (4). La desintegración del Imperio Romano (a su vez degeneración de la República) (5) supone, pues, el comienzo traumático del moderno *Regnum Italicum*, un comienzo «miserable», caracterizado por un estado de total confusión.

(3) Evidentemente cuando hablamos de Italia nos referimos a la Italia «maquiaveliana», sea cual sea la naturaleza y los confines geográficos que éste tuviera en mente (indudablemente diferentes del actual Estado italiano). Que Italia no es un Estado-nación ni Maquiavelo designa a Italia en tal sentido, es obvio. Pero parece no menos obvio que tanto el pasaje citado de *Discorsi*, I, 12, 15, como la *exhortatio ad capesandam Italiam* del cap. XXVI del *Principe*, con sus diferentes matices, suponen la idea de una unificación política. Por lo demás, nada de extraño tiene si para Maquiavelo sólo la constitución de un Estado relativamente extenso y fuerte (independientemente de cómo imaginemos su génesis, su forma de gobierno y sus límites geográficos) fuera capaz de una efectiva resistencia y autonomía respecto de la potencia invasora de Francia y España y de las Repúblicas suizas.

(4) «... le leggi, i costumi, il modo del vivere, la religione, la lingua, l'abito, i nomi», *IF*, I, 5, pág. 18. En la citación y traducción de las *Istorie Fiorentine* sigo el texto y el número de página de acuerdo con la edición de Plinio Carli: N. MACHIAVELLI: *Istorie Fiorentine*, texto crítico ed. de P. Carli, II vols., Florencia, 1927.

(5) G. Sasso, por ejemplo, sostiene que si el Imperio entrañaba ya un proceso de decadencia respecto de la República, éste podía verse positivamente respecto de los tiempos modernos o cristianos, que suponen un ulterior elemento de negatividad en la concepción de la historia maquiaveliana (G. SASSO: *Nic-*

Interesante, a este respecto, la referencia a las *discordie gravissime* y a los *tumulti* generados por el cambio de religión. Pero, sobre todo, la desesperación humana a la que llevó, primero, el conflicto entre paganismo y cristianismo y, más tarde, las propias luchas intestinas entre las iglesias cristianas y entre la doctrina católica y las hereéticas; luchas, dice el pensador florentino, «que afligían al mundo en múltiples modos» (*IF*, I, 5, pág. 19).

Inútil negar el tono polémico que rodea la reflexión maquiaveliana. Ya Sasso observa en este pasaje un ejemplo de transfiguración radical (nada atípica en Maquiavelo), en virtud de la cual el cristianismo, normalmente caracterizado como fuente de esperanza, es presentado como fuente y causa de desesperación. Y Cutinelli percibe en estas líneas, que relatan las luchas internas del cristianismo, el arquetipo de los *tumulti* y *discordie* que caracterizarán la historia de Italia y Florencia (6). En cualquier caso, de lo que no cabe duda es de que en un modo o en otro los textos referidos ponen en relación la emergencia del cristianismo con la confusión y el conflicto interno en el Reino Itálico.

Más importante en este contexto es el capítulo 9 del mencionado primer libro de las *Istorie*, en el que Maquiavelo refiere cómo fue creciendo el poder de los papas en Italia aprovechando el ocaso del Imperio Romano. El texto empieza señalando que los primeros pontífices cristianos eran reverenciados por la santidad de su vida y la autoridad de los milagros. El buen nombre y ejemplo de los primeros obispos romanos hizo expandirse la fe. Es precisamente en esta coyuntura que los poderes seculares se inclinan a abrazar la religión cristiana. Ateniéndonos al texto, parece que la conversión histórica de las autoridades políticas al cristianismo parece dictada por la necesidad de simplificar una situación, se entiende, de gran confusión religiosa: «para mitigar la mucha confusión que existía en el mundo» (*IF*, I, 9, pág. 25) (7). En efecto, difícilmente se puede no estar de acuerdo con Cutinelli, en referencia a éste y otros pasajes, cuando señala que Maquiavelo, a diferencia de sus fuentes históricas, interpreta la aceptación del cristianismo por parte de las autoridades políticas en términos de mera conveniencia social y política, sin que parezca mediar, por tanto, una sincera conversión religiosa (8).

colò Machiavelli, *Storia del suo pensiero politico. La Storiografia*, Boloña, 1993, págs. 103-4, 124-6 y *passim*).

(6) G. SASSO: *op. cit.*, pp.128-129, nota 135. E. CUTINELLI: *Chiesa e religione in Machiavelli*, Pisa, 1998, pág. 294.

(7) Recordemos finalmente que el cambio de religión y de lengua del que Maquiavelo da cuenta en el primer libro de las *Istorie* podría ponerse en relación con las apreciaciones en torno a la eternidad del mundo y de las periódicas destrucciones de la civilización humana (que se hallan en *Discorsi*, II, 5) donde también se da cuenta del periódico sucederse de religiones y lenguas.

(8) A este respecto ver los comentarios de E. CUTINELLI: *op. cit.*, págs. 294-5. De nuevo nos encontramos con el término «confusione» (de *IF*, I, 9) que evoca la confusión que ya se mencionada en *IF*, I, 5. La «confusione» de *IF*, I, 5, pág. 18 estaba propiciada por las luchas internas dentro del cristianismo; esta nueva «confusión» parece tener un significado similar: los príncipes van progresivamente abrazando la «religione cristiana» (en el sentido de «Romana»), para resolver el caos producido por las escisiones in-

Un primer dato significativo que podemos extraer del texto maquiaveliano, y que veremos reiterarse en otros textos, es el de que el poder interno de la Iglesia en territorio Romano no se explica, por así decirlo, a partir de la propia fuerza o de la virtud intrínseca del papado (ni obviamente por dispensa apostólica o por designio de la providencia), sino más bien por el vacío de poder secular: por la división del Imperio en Oriental y Occidental, y por la translación de la sede imperial de Occidente desde Roma a Rávena (cf. *IF*, I, 9, pág. 25) (9). Más adelante, dirán las *Istorie*, con la formación del poder longobardo en Italia, y la tensión entre éste, Ravena y Constantinopla, el papado tiene la oportunidad de convertirse en un autorizado representante de Roma ante unos y otros, y puede empezar a ejercitar su estrategia diplomática según provecho. Así, el aumento del papel político de la Curia en Italia no es tanto el fruto de la vocación y virtud originaria de los papas, cuanto que un defecto del poder secular que deja Roma a discreción del poder pontificio.

Ahora bien, ¿cómo se supone que era la situación anterior? ¿Cómo funcionaban las cosas antes de que el papado obtuviese tal protagonismo y autonomía? Las *Istorie* emplean apenas tres líneas para evocarnos la realidad precedente al incremento de autoridad y poder temporal por parte de la Iglesia, tres líneas que en cualquier caso son bastante significativas y claras. En efecto, básicamente, como ya se había mencionado someramente al principio, la antigua situación consistía en que los papas no tenían otra *potestas*, otro poder, que el emanado de la reverencia otorgada por el pueblo en base a sus buenas costumbres y doctrina. Y por lo demás, en todo lo relacionado al poder temporal, u obedecían a los dictados de la autoridad temporal (ejerciendo funciones de ministros del poder secular), o bien, si no obedecían, se les reprimía sin titubeos, e incluso, si era necesario, se les ejecutaba (y no será ésta la única vez, como veremos, que Maquiavelo evocará el papicidio) (10). Palabras relevantes éstas, de las que parece lícito aventurar que el autor de las *Istorie* estimaba este primitivo orden de subordinación del papa a los príncipes y emperadores romanos como una situación «políticamente aceptable». Cuando menos, podemos constatar que en esta originaria subordinación del papa al poder temporal éste no puede practicar esa función negativa que caracterizará la historia de Italia de los siglos venideros.

Sintetizando, vemos que el texto de las *Istorie*, describe al menos tres fases de la historia italiana: una primera fase desde inicios del siglo v en los que, como conse-

testinas al cristianismo; particularmente el arrianismo. Sin embargo, parece que Maquiavelo retoma también aquí (puesto que se cita a los primeros papas después de San Pedro) esa otra situación caótica propiciada por la lucha por la hegemonía entre el cristianismo y los credos paganos, sin excluir con todo la fase final de conflicto interno al cristianismo mismo.

(9) La debilidad Romana fruto de la *traslatio imperii* había sido ya señalada por BRUNI en *Historiae*, 15-6 y por BIONDO en *Decades*, I, 60, fuentes de las que, recordemos, bebe el texto maquiaveliano. Sobre las diferencias entre las perspectivas de Bruni, Biondo y Maquiavelo en el abordar la cuestión del final del Imperio Romano puede verse G. SASSO: *op. cit.*, págs. 61 y ss.

(10) «... u obedecían a los emperadores o reyes, o eran, como sucedió alguna vez, eliminados por aquéllos, y eran utilizados como ministros en sus actividades» (cf. *IF*, I, 9, pág. 25).

cuencia del vacío dejado por el Imperio, el papado empieza paulatinamente a cobrar poder y dignidad; una segunda, que coincidiría con el afirmarse del poder Lombardo en Italia (segundo tercio del siglo VI y mediados del VIII), que permite al papado adquirir un importante protagonismo diplomático-político (al tiempo que la figura del pontífice se afianzaba internamente «*quasi che capo in Roma*»); por último, una tercera fase que pone las bases definitivas del poder temporal pontificio y del papel que desempeñará en la península en los siglos siguientes. Esta última fase se plasma, hacia las postrimerías del siglo VIII, en la supremacía franca en Italia y el acuerdo entre Carlomagno y Adriano I para la destrucción del poder longobardo. Y es justo con este mismo ejemplo que las *Istorie Fiorentine*, I, 9 recrean lo que ya en los *Discorsi* habíamos visto mencionado. En los *Discorsi* ya se nos decía que el papa utiliza a Carlomagno para eliminar el poder lombardo («*mediante Carlo Magno cacciò i Longobardi ch'erano già quasi re di tutta Italia*»); en las *Istorie* se reitera que el papado, viendo con temor crecer el poder territorial longobardo, y careciendo para la defensa de sus territorios del apoyo de Imperio de oriente, decide, buscando *nuovi favori*, buscar la intervención en Italia de la monarquía de Francia.

El texto de *le Istorie* se precipita entonces hacia su conclusión polémica. Una conclusión similar a algo que ya aparecía en D, I, 12: a saber, que los pontífices son los causantes de la mayoría de las guerras e invasiones extranjeras habidas en Italia desde los tiempos de Carlomagno hasta Carlos VIII:

De manera que todas las guerras que, a partir de este momento, hicieron los bárbaros en Italia fueron en su mayor parte causadas por los pontífices; y todos los bárbaros que la inundaron fueron las más de las veces solicitados por aquéllos, lo que ha tenido y tiene Italia desunida y enferma. Por tanto, en nuestra descripción de los hechos a partir de aquí y hasta nuestros días, no hará falta mostrar ya la ruina del imperio, que se mantendrá a ras del suelo, sino sólo el aumento de poder de los pontífices y de aquellos otros principados que hasta la llegada de Carlos VIII gobernaron Italia (*IF*, I, 9, pág. 26).

Constatamos pues que, años después, la polémica antipapal que leíamos en los *Discorsi* se mantiene intacta en sus líneas generales por lo que se refiere al primer libro de las *Istorie*. Y donde en el comentario a Tito Livio se hablaba de una historia italiana caracterizada por la *disunione* y la *debolezza*; en las *Istorie* el papado aparece otra vez como protagonista destacado en la historia de una Italia *disunita* e *inferma*. En ambos casos es esta debilidad, junto a la afición de los pontífices a invitar a las potencias extranjeras a intervenir en los asuntos italianos, lo que ha propiciado el sucederse de las invasiones bárbaras. Nuevamente vemos el reiterarse de un juicio que no admite atenuantes coyunturales o circunstanciales, que quiere ser una condena de un papel histórico en su conjunto, nuevamente el «*ha tenuto e tiene*» que ya habíamos leído en D, I, 12 y que ahora es un «*tutte le guerre che dopo questi tempi furono...*».

Por lo demás, basta leer los siguientes capítulos del primer libro de las *Istorie Fiorentine* para percatarse del interés del autor por resaltar el inmiscuirse del papado en los conflictos italianos, y de ser el causante primero en muchos de tales conflic-

tos, así como el responsable de las injerencias extranjeras en los asuntos de la península (11). Por ejemplo, buena parte de los capítulos posteriores al referido del libro primero están dedicados al resurgir del intenso conflicto entre güelfos y gibelinos y el enfrentamiento entre papado e Imperio. En ellos, se aprecia a Urbano IV solicitando *i favori di Francia* en su lucha contra Manfredi y haciendo descender a Carlos I de Angiò hasta Nápoles; y a su sucesor, Adriano V, llamando a Rodolfo de Habsburgo para acabar con el dominio de Carlos I de Angiò. Así, continúan las *Istorie*, en medio de una Italia enteramente dividida entre güelfos y gibelinos, los papas van saltando de alianza en alianza y, ya «por ambición», ya «por necesidad», van propiciando y facilitando las diferentes penetraciones extranjeras. Hasta tal punto, que Maquiavelo se ve la necesidad de recapitular y de confirmar, en un juicio genérico, la definitiva responsabilidad del papado en estas discordias internas e invasiones extranjeras:

Y así los pontífices, unas veces movidos por la caridad de la religión, otras por su propia ambición, no cesaban de convocar en Italia nuevos humores y de suscitar nuevas guerras; y cuando habían hecho potente un príncipe, se arrepentían, y buscaban su caída; ni podían permitir que otros se apropiasen de esa provincia que, debido a su propia debilidad, ellos eran incapaces de poseer (*IF*, I, 23, pág. 43).

Vuelve a aparecer aquí, como en *D*, I, 12, la imposibilidad de una Italia unificada. Imposibilidad a causa de un papado siempre demasiado débil para acometer por sí mismo esa unidad, pero suficientemente fuerte para impedir que cualquier otro la acometiese. Pero no nos detendremos ya en otras concretizaciones de esta lógica que según el escritor florentino domina el destino de la historia Italiana. Baste lo dicho para hacer algunas consideraciones y pasar luego a analizar algunas fuentes de la tradición antihierocrática italiana que Maquiavelo pudo tener presente en su análisis.

Nuestra primera consideración tiene que ver con el carácter de la crítica maquiaveliana. Una cuestión previa de carácter terminológico: ¿podemos hablar en

(11) Seguramente es innecesario recordar que la diatriba contra los *barbari* es un *topos* recurrente en la literatura italiana y de la retórica política que se reactiva con enorme fuerza a partir de 1494 (y a la que recurrieron tanto Julio II como los mediceos León X y Clemente VII). A este respecto, cabe señalar cómo Erasmo (autor a su vez, recordemos, de un *antibarbari* pero de bien distinta naturaleza) se mofa de la «retórica antibarbárica» italiana en su panfleto contra Julio II (ERASMUS: *Dialogus. Julius exclusus e coelis*, «*Erasmii Opuscula*, a supplement to the *Opera Omnia*. La Haya, 1933, págs. 743-748). En cuanto a Maquiavelo, no cabe duda de que en la *Exhortatio* del capítulo XVI del *Principe*, en la que se apela a una acción contra la *crudeltà e insolentez barbare*, echa mano de arquetipos presentes en la retórica política y literaria (¿qué clase de *exhortatio* sería si libre de retórica?). Con todo, no es menos obvio que los toques retóricos nada quitan a la seriedad con la que Maquiavelo concibe el problema de la debilidad político militar italiana. En otras palabras: el componente retórico de la *Exhortatio* no diluye el componente lógico descriptivo y teórico en el que ésta se apoya. A este respecto, baste por ejemplo señalar, como hace G. Inglese, la enumeración cronológicamente precisa de las derrotas militares de las tropas italianas dada la *exhortatio* (cf. *P*, XXVI, 19). Por cuanto respecta a la relación entre las invasiones bárbaras y el papado en las *Istorie* cf. también G. SASSO: *op. cit.*, págs. 134-141 y *passim*.

Maquiavelo, a partir de los textos mencionados, de anticlericalismo? No cabe duda de que si el «anticlericalismo» es un fenómeno fundamentalmente del siglo XIX, sólo hasta un cierto punto se pueden describir con este término actitudes o acciones del Medievo o del Renacimiento Italiano (12). En realidad, los textos que hemos examinado se corresponden más bien con un planteamiento antihierocrático que anticlerical (13), aunque, al menos en un sentido genérico, en Maquiavelo hay también una fuerte componente anticlerical (si bien este anticlericalismo sea probablemente más evidente en otros textos de los que no nos ocuparemos aquí) (14).

Para precisar un poco más la cuestión podría ser útil analizar alguna interpretación de estos textos y del anticlericalismo Maquiaveliano en general. Por ejemplo, y por citar una intervención que ha tenido cierto eco y de la que nosotros discrepamos, para De Grazia la actitud maquiaveliana no puede decirse anticlerical, sino más bien «anticlerical reformista». Según De Grazia, la crítica maquiaveliana estaría más bien dirigida a los abusos de poder de la Iglesia, que al poder de la Iglesia en cuanto tal, porque, dice De Grazia, Maquiavelo no estuvo en contra del poder temporal de la Iglesia sino del mal uso que ciertos papas hicieron de ese poder (15). No compar-

(12) Remito aquí al lector al tratamiento de esta problemática abordada en algunos de los artículos de un volumen dedicado a la cuestión: J. VAN ENGEN: «The Church and its Critics in Time of Crisis», en *Anticlericalism in Late Medieval & Early Modern Europe*, ed. de Dykema, P. A. & Oberman, H. A., Leiden, 1993, págs. 65-82; S. SEIDEL MENCHE: *Characteristics of Italian Anticlericalism*, *ibid.*, págs. 271-282 y D. WEINSTEIN: *Writing the Book of Italian Anticlericalism*, *ibid.*, págs. 309-316.

(13) Por anticlerical entendemos «contrario al poder e influencia del clero en general»; por antihierocrático entendemos «contrario al gobierno efectivo encabezado por autoridades eclesiásticas»; y por antiteocrático entendemos «contrario a cualquier gobierno, eclesiástico o no, fuertemente regulado de acuerdo con directrices o intereses religiosos o teológicos». Adoptamos en este sentido una distinción meramente enciclopédica y que se encuentra, por ejemplo, en A. GRAMSCI: *Quaderni del Carcere*, Torino, 1977 [1930-2], vol. II, Q. 6 (VIII), págs. 768-9; vol. III, Q. 7 (VII), págs. 924-5. Resultaría así que, como hace notar el mismo Gramsci, es posible un mayor o menor grado de teocracia sin gobierno eclesiástico. O bien, como alguno ha sugerido para el caso de Dante, una pensamiento teocrático y simultáneamente antihierocrático.

(14) Obviamente, cuando se habla de «anticlericalismo» en el Medievo y Renacimiento italiano, éste no implica, en principio, ni una actitud racional ilustrada ni por supuesto una actitud antirreligiosa. Esto ha sido resaltado, por ejemplo, por D. CANTIMORI: «Anabattismo e neoplatonismo nel sec. XVI in Italia», *Rendiconti della r. Accademia Nazionale dei Lincei*, VI, v. XII, 1936, págs. 521-61. En efecto, parece un tópico pensar que el hombre del renacimiento Italiano, no menos que el hombre medieval, vive enmarcado en un universo intelectual que, por más que pueda ser polémico respecto de la Iglesia o doctrinalmente herético, puede considerarse siempre, al cabo, cristiano. Aunque no podemos entrar en esta cuestión, sí notaremos aquí que el pensamiento maquiaveliano representa un caso anómalo en este sentido: los elementos anticristianos de su obra son incontrovertibles: baste aquí señalar su defensa inapelable de la eternidad del mundo y del sucederse cíclico de las religiones (D, II, 5) su crítica insistente a la religión y educación cristiana (por citar sólo los dos pasajes más extensos, en D, II, 2 y *Dell'arte della Guerra*, II) como disolvente de las virtudes republicanas; y, por último, su indiscutible marginalización de la salvación personal en favor del interés público.

(15) «Strictly speaking, Machiavelli's position is not anticlerical: it is better described as reform clerical. It is not indiscriminate. He admires some popes for certain things (...) He does not disapprove of

timos la interpretación de De Grazia. En nuestra opinión, «anticlericalismo reformista» es una fórmula que mal puede convenir a la obra de Maquiavelo. En los pasajes de los *Discorsi* y de las *Istorie* que hemos analizado, no apreciamos diferenciación ni discriminación alguna, entre clérigos buenos y malos, o entre papas sabios o ineptos, que convenga al caso. En efecto, los primeros papas no son criticados por Maquiavelo. Pero no por su santidad y buen ejemplo, aunque aparezcan mencionadas, sino porque carecían de toda posibilidad de inmiscuirse en los asuntos seculares y de ejercer nocivamente su función. Cierto es también que en el texto de *Istorie*, I, 23, se aclara que las causas que obligan al papado a arrogarse funciones que no le competen son achacables a diferentes motivaciones (por ambición de los propios papas, o por caridad, entendiéndose por esto último, la fidelidad a los principios teocráticos de la Iglesia). Y bien puede ser que para Maquiavelo las verdaderas condiciones de la responsabilidad del papado se deban, en último termino, al vacío dejado por los poderes laicos que obligó a los papas o a buscar aliados entre los *barbari* o a entregarse al juego de estrategia diplomática. Pero esto es secundario respecto del problema esencial (16). La cuestión básica para Maquiavelo es que el papado como tal, e independientemente de la buena o mala voluntad de sus representantes, y al menos desde el siglo VIII, esto es, desde la consolidación de su poder político y territorial, es la causa de la división interna de Italia y por tanto, de su intrínseca debilidad. La historia efectiva no puede cambiarse. Y por eso, éste es el *obligo* que los italianos han contraído históricamente con la Iglesia (en realidad le deben también, como veremos, algún otro). Y precisamente nos parece que es este modo de presentar la historia según su específica lógica de correlación de fuerzas, más allá de todo juicio moral, el punto de fuerza y la novedad del análisis maquiaveliano.

Nada, insisto, de moralismo anticlerical ni de reformismo que discrimine entre pontífices buenos y malos, tal y como sostiene De Grazia. Si una reflexión de carácter general que, en términos puramente histórico-políticos, constata, con una claridad e insistencia que no permite pensar en paliativo alguno, la función negativa del Iglesia en un arco de la historia de Italia de al menos ocho siglos.

Además, si cabe hablar de anticlericalismo es porque si el papado es la causa o, al menos, una de las causas, que «ha tenido y tiene» a Italia desunida, debilitada y a merced de los bárbaros, en buena lógica parecería que debiera seguirle un modelo

the Church's temporal power; he disapproves of the inept use of it.» S. DE GRAZIA: *Machiavelli in Hell*, Princeton, 1981, págs. 90-1.

(16) Como no es secundario pero sí diferente el razonamiento maquiaveliano que cierra las *IF*, I, 9 de acuerdo con el cual «... se verá cómo, los papas, primero con el poder de las censuras, y luego con éstas y con las armas conjuntamente, mezcladas con las indulgencias, eran terroríficos y venerados; y como, por haber usado mal estas dos cosas, el primero lo han perdido totalmente, y en cuanto a las armas están a merced de otros» (*IF*, I, 9, pág. 26). En donde el *usato male* nada tiene que ver, nos parece, con la aprobación o desaprobación moral hacia el poder temporal o espiritual del papado (como proponía De Grazia), ni implica, por tanto, una apreciación moral. Se trata de una cuestión puramente histórico-política en la que el usar mal o bien, no constituye una cuestión de legitimidad, sino más bien de prudencia política.

político que mire a sanar esta «enfermedad» y a superar esta causa. En pocas palabras: si la debilidad italiana está en el papado, parece lógico que una Italia fuerte, debiera pasar por la despotenciación del papado y del poder de la Iglesia. Una despotenciación cuando menos en los términos de aquel *status* originario en el que los papas *ubbidivano* o devenían *ministros* de los poderes laicos, e incluso alguna vez morían a manos de reyes o emperadores (cf. *IF*, I, 9, pág. 25); un *status*, en definitiva, que parece consistir en la ausencia de todo poder temporal autónomo (justo al contrario de lo que interpreta De Grazia) del papado en Italia.

Pero en realidad, la prospectiva de una Italia sana, una Italia fuerte, no forma ya parte de la descripción ni del análisis político desarrollado por Maquiavelo en los *Discorsi* y sobre todo en las *Istorie*. Una alternativa parecía esbozarse, no menos paradójica que utópica, en la *exhortatio* del *Principe*. En los *Discorsi*, y en especial en las *Istorie*, la idea de una Italia fuerte, al menos a corto plazo, parece simplemente descartada. Ni siquiera se contempla la despotenciación de las causas de la debilidad. Por ello no es quizá exagerado afirmar que las páginas de los *Discorsi* y de las *Istorie* tienden a agotarse en su naturaleza polémica, prescindiendo de cualquier propuesta que recomponga el papel del clero en la vida política italiana. En este sentido, el anticlericalismo maquiaveliano, incapaz de vislumbrar una alternativa realista, carece de todo matiz reformista, de modo que tiende a resolverse en su dimensión negativa y destructiva, sea antihierocrática que anticristiana.

Una segunda cuestión de relativo interés, y que podemos aquí sólo esbozar, es la motivación de fondo que propicia la intervención polémica del *prius* Secretario florentino en el debate sobre el papel histórico de la Iglesia en Italia. En realidad, el motivo de esta intervención parece clara si nos atenemos a las palabras mismas de Maquiavelo. Porque es con la secuencia de los papados de Alejandro Borgia y Julio II que la Iglesia reactiva con efectividad su política expansionista. A este propósito, bien conocido es el pasaje del capítulo del *Principe* dedicado a la cuestión de *principatibus ecclesiasticis*, en el que se señalan los mandatos de Alejandro Borgia y Julio II (antes cardenal Giuliano Della Rovere), como aquéllos gracias a los cuales la Iglesia ha recuperado, o más bien, aumentado enormemente, su *grandezza* temporal y su protagonismo político. Una Iglesia cuyas fuerzas, antes de Alejandro VI, eran *poco stimante in Italia*, pero que con papa Borgia (quien, mostró como ningún otro pontífice antes de él, dirá Maquiavelo, cuánto podía esperarse de un papa bien surtido económica y militarmente), se convierte en una potencia de primer orden, al menos en el contexto italiano (17). Puede decirse entonces que Alejandro VI y su

(17) Maquiavelo menciona también la causa que a su juicio ha propiciado la mayor efectividad en la política papal a partir de Alejandro VI. Por un lado, la esencial debilidad política de Roma se debía a las luchas internas entre Orsini y Coloneses, lo que significaba un continuo freno a las políticas papales (cf. *P*, XI, 8); por otro lado, la dificultad para acabar con este fraccionamiento estaba en el defecto estructural propiciado por la brevedad de los mandatos pontificales, que impedía una política interna estable en una determinada dirección (cf. *P*, XI, 10). Pero fue precisamente Alejandro VI y su hijo César Borgia quienes consiguen debilitar el poder de los *baroni di Roma* y anular la fuerza de las mencionadas *fazioni*

hijo César Borgia, independientemente de cuáles fueran sus motivaciones e intereses particulares, devolvieron al Estado pontificio a una grandeza inusitada (y en efecto fue la Iglesia quien heredó, a la muerte de Alejandro, sus logros territoriales). Y tras los Borgia, y después del efímero Pío III, el papado de Julio II, como continúa exponiendo Maquiavelo, no sólo vino a consolidar lo ya hecho por Alejandro, sino a aumentarlo (18). Una obviedad pues que entre las motivaciones que impulsan a Maquiavelo a una reactualización de posturas antihierocráticas hemos de situar esta renovada pujanza de la Iglesia (iniciada como hemos visto con Alejandro VI y consolidada por Julio II), plasmada en el específico peso de la Curia en todos los asuntos italianos de importancia.

No entraremos a describir la nutrida serie de razonamientos que el papel jugado por estos dos papas ofreció al pensador florentino (de sobra son conocidos los comentarios de Maquiavelo sobre Alejandro VI y su hijo). Por contra, particularmente interesante para nuestra materia pero bastante menos comentada es la compleja figura de Julio II. Porque no parece una temeridad afirmar que buena parte de los contemporáneos de Maquiavelo presumían (véase, por ejemplo, Guicciardini *Storia d'Italia*, I, 9), que Julio II, por entonces todavía cardenal Della Rovere, se halló entre los instigadores de la invasión de Carlos VIII en 1494. En una de las cartas a Vettori de 1513 (no sabemos si con el texto de los *Discorsi*, I, 12), refiriéndose a un posible dominio suizo en la península, Maquiavelo relaciona al papa ligurino con una futura servidumbre italiana, de modo que, dirá Maquiavelo, los italianos contraerán este «obligo» con Julio II (19). En este sentido, parece que la figura política de Julio II pueda utilizarse, al menos parcialmente, en favor de la acusación maquiaveliana de haber sido los papas los primeros responsables de las invasiones extranjeras. Ni debe tampoco parecernos contradictorio que Maquiavelo elogie un poco después en el *Principe* la animosidad de este papa para acabar con los *viniziani* y *cacciare e' Franzesi di Italia*. Porque si Julio II merecía ser admirado por su coraje personal y sentido de estado, eso no resta un ápice a que el Della Rovere, proponiéndose «*guarir la chiesa delle sue ferite*», fuera para Maquiavelo uno de los factores desencadenantes de las *italiche lite* y de *tanti mali*. Pueden recordarse aquí aquellas páginas de los *Discorsi* en donde Maquiavelo refiere la *giusta occasione* perdida por Giovanni Paolo Ventivoglio para cumplir un gran empresa: la de acabar con la vida del papa Julio II (y, presumimos, su entera corte) «*estando con el papa todos los cardenales*

(P. XI, 14). Años después, en sus *Istorie Fiorentine*, Maquiavelo referirá nuevamente que la causa de la debilidad de la Iglesia residía en la diversificación y en el particularismo señorial, y que fue Alejandro VI quien pondrá fin a este estado de cosas (cf. *IF*, I, 30, pág. 54).

(18) Cf. P. XI, 12-13. Por lo que respecta al *Principe* sigo la edición de Giorgio Inglese: N. MACHIAVELLI: *Il Principe*, Turín, 1995.

(19) El texto literal de la carta dice: «... e voglio cominciare hora a piagnere con voi la rovina e servitù nostra, la quale, se non sarà oggi nè domani, sarà a' nostri di; et l'Italia hará questo obbligo con papa Giulio et con quelli che non ci rimediano, se hora ci si può rimediare» («Machiavelli a Vettori», 26 agosto 1513, en N. MACHIAVELLI: *Lettere a F. Vettori e a F. Guicciardini (1513-1527)*, ed. de G. Inglese, Milán, 1989, lett. 17, pág. 184.

con todas sus suntuosidades» (D, I, 27, 5). Con todo, no debe olvidarse de que si en este pasaje el cuadro anticlerical cobra tonos *popicidas* (basta prestar atención a los términos con los que se caracteriza la irrealizada acción de Ventivoglio: «*non ardi*», «*giusta occasione*», «*memoria eterna*», «*ciascuno avesse ammirato l'animo suo*»), es tal vez porque Maquiavelo está pensando no solamente en la contribución personal del papa ligurino a la dilatada e insanable debilidad italiana, sino también en la muy particular responsabilidad del Della Rovere en la más concreta y reciente ruina de la república de Soderini, ruina que arrastra consigo la carrera política y diplomática de Maquiavelo (20).

En buena lógica maquiaveliana podríamos decir que Julio II lleva a la Iglesia al límite de su potencia, un límite cifrado como ya se dijo en la ambición y la imposibilidad de ocupar y unificar totalmente Italia. Y en perfecta consonancia con esta lógica se entiende que tanto Alejandro VI como Julio II se sirvieran indistintamente de Francia o España, del emperador o de los suizos; y que si Julio II había primero propiciado y estimulado la invasión extranjera, sea él mismo más tarde quien enarbola la bandera del «fuera bárbaros de Italia». En cualquier caso, vemos nuevamente hasta qué punto el análisis maquiaveliano, ya desde los *Decennali*, prescinde de diferenciaciones entre pontífices «buenos» o «malos»: el problema no está en Adriano I, en Alejandro VI o en Julio II. El problema es el papado mismo, tal y como esta institución ha ido autónomamente delineando sus intereses de poder y «de estado» en el contexto de las provincias italianas.

Puede decirse, para concluir, que la interpretación maquiaveliana pone de relieve lo que a su juicio es la lógica predominante y caracterizante de la historia de la Italia cristiana desde los tiempos de *Carlomagno* a los de Carlos VIII, desde Adriano I a Julio II: una historia marcada por la debilidad, el conflicto interno, y las invasiones extranjeras. Incluso un período histórico como la Paz de Lodi, tradicionalmente considerado de modo positivo por toda la *intelligentsia* italiana, viene engullido y reelaborado negativamente desde la crítica maquiaveliana, transformándose, en un «más de lo mismo»: un estancamiento en la *debolezza* (21); esa debilidad y

(20) Respecto de Julio II no pueden dejarse de referirse al menos los nombres de Guicciardini y Erasmo. El primero relata las opiniones que desató esa *industria* del pontífice consistente en oponer *l'armi de' barbari contro a' barbari*. cf. F. GUICCIARDINI: *La Storia d'Italia*, ed. de A. Gherardi, Florencia, 1919, vol. II, X, 6, 10. Y bien es sabido que dirá, en consonancia con el texto de las *Decennali*, que el cardenal de *San Piero a vincola* fue un «*fatale istrumento e allora e prima e poi de' mali d'Italia*» (*ibid.*, vol. I, I, 9). En cuanto a Erasmo, recordemos que en el ya citado *Dialogus Julius exclusus e coelis*, el Della Rovere viene retratado como un *Pestis Maximus*. Téngase además en cuenta que el texto circuló en el ambiente de los *Orti Oricellai*, y fue tal vez conocido por Guicciardini (ver al respecto S. SEIDEL MENCHI: *Erasmus in Italia (1520-1582)*, Turín, 1987, pág. 12). De hecho, las obras de Erasmo fueron publicadas en Florencia entre 1518 y 1520. Cabe la posibilidad pues de que el propio Maquiavelo viniera en un modo u otro a conocimiento de la obra del humanista holandés (cf. *ibid.*, pág. 357). En cualquier caso es obvio que el análisis técnico político maquiaveliano de la actividad de Julio II poco tiene que ver con la perspectiva ético-moral del humanista holandés.

(21) La crítica del período y el espíritu de la paz de Lodi la hallamos en el primer capítulo del libro V de las *Istorie* (ya esbozada en *Principe*. XII). En *IF*, V, I, Maquiavelo no hace responsable de la

fragilidad que necesariamente habían de abrir nuevamente las puertas al proceso implacable de desgarrar interno y depredación bárbarica.

TRES MOMENTOS DEL ANTIHIEROCRATISMO ITALIANO. LA *MISERA ITALIA*
Y EL *MALUM EXEMPLUM*

Entre el tardo Medievo y el Renacimiento las polémicas antihierocráticas y anticlericales casi parecen formar parte del patrimonio genético del literato y humanista Italiano. Ni sorprende esta gran difusión de posturas polémicas en relación al clero, siendo éstas, como alguno ha señalado, el producto de una sociedad que vive en una estrecha y continua relación con la Iglesia y sus representantes (22). Interesa ahora ver en qué medida Maquiavelo, en su polémica respecto de la Iglesia, se adhiere a un registro de críticas que, como veremos, forman parte de un modelo que bien podemos llamar anticurial y antihierocrático. En este sentido, nuestra atención ira primero a la *Monarchia* y sobre todo la *Commedia* de Dante, para luego seguir con el *Defensor* de Marsilio de Padua y la *Declamatio* de Lorenzo Valla, obras todas ellas de gran repercusión durante el medievo y el renacimiento.

Obligado parece empezar con la *Monarchia* de Dante, aunque sólo sea por la fama que el texto tiene como obra pionera del espíritu laico y anticurial del Medievo italiano. Bien conocido es el despliegue de elementos de tono antihierocrático implicados en la obra de Dante y en los cuales no podemos entrar aquí en profundidad. Digamos tan sólo, que si en el libro I la tesis básica es la necesidad de una monarquía universal que sea árbitro y garante último de la paz mundial, y en el libro II, el derecho legítimo de Roma y el pueblo romano a detentar el imperio, la principal y conclusiva tesis del III libro de la *Monarchia* es ésta, a saber: la nítida autonomía del poder político en general y del Emperador en cuanto que su máximo representante, respecto de la autoridad religiosa en general y del papado en particular. En efecto, los capítulos X-XV del tercer libro están específicamente dedicados a demostrar la respectiva y total independenciamiento entre Iglesia e Imperio, siendo el argumento fundamental para defender esta tesis que la *auctoritas temporalis* no deriva del ni por medio del papado, sino que procede directamente de Dios (cf. *Monarch.*, III, 15, 69-74) (23).

ruina italiana ni a la Iglesia ni al cristianismo, sino sobre todo a la falta de virtud y previsión (a medio y largo plazo) de los príncipes que gobernaron la Italia del período 1434-1494 (cf. *IF*, V, 1, págs. 4-5).

(22) Por ejemplo, S. SEIDEL MENCHE: *Characteristics*, pág. 272.

(23) Neta es, en efecto, la diferencia en el fundamento entre Imperio e Iglesia: ... *sicut Ecclesia suum habet fundamentum, sic et Imperium suum. Nam Ecclesie fundamentum Christus est; (...) Imperii vero fundamentum ius humanum est* (*Monarch.* III, 10, 29-34. Ver también *Ep.* V, 5). En III, 15, Dante traza también la distinción de una doble finalidad en el hombre (*duplex finis*): la felicidad eterna (*beatitudo vite eterne*) y la felicidad respecto de la vida presente (*beatitudo huius vite*). La primera puede alcanzarse por medio de las virtudes teológicas; la segunda por medio de las virtudes morales e intelectuales y gracias a la ayuda de la filosofía (*Monarch.*, III, 15, 25-38). Por lo demás, los instrumentos para alcanzar

Neta, por lo demás, la distancia entre la postura de Dante y la moderación con la que otros autores de la importancia de un Santo Tomás habían abordado la cuestión (24). La tesis de que los dos poderes, Papado e Imperio, son plenamente autónomos y no pueden ni reducirse ni estar subordinados el uno al otro (en último término ambos se reducen únicamente a Dios), supone una radicalidad que no vemos en el aquinate ni en la línea dominante de la tradición teológica cristiana. Radicalidad que podría tal vez explicar la conocida y discutida rectificación que Dante introduce al final de su obra y que parece hacer retroceder, al menos formalmente, el significado de la *Monarchia* a posicionamientos gelasianos (25).

estos fines les han sido revelados a los hombres (el fin mundano mediante la razón natural y los *philosophica documenta*; el fin sobrenatural mediante la *Revelación* y los *spiritualia documenta*). Para la *Monarchia* utilizo la edición de Pier Giorgio Ricci: DANTE ALIGHIERI: *Monarchia*, ed. crítica de P.G. Ricci, Milán, 1965.

(24) Sobre la neta diferenciación entre vida mundana y ultramundana, y la revalorización de la vida terrena (que adquiriría una dignidad *per se*) asociada al triunfo de la filosofía de Santo Tomás ver: W. ULLMANN: «The medieval origins of the Renaissance», en *The Renaissance, Essays in Interpretation*, VV.AA., Londres, 1982, págs. 47-48. Si bien podría afirmarse que la *Monarchia* debe incluirse (dentro de la órbita aristotélico escolástica), en lo que algunos autores han denominado «la doctrina bipolar», creemos que, contra quienes han identificado en Dante un planteamiento esencialmente tomista, Nardi (como ya parcialmente antes Gilson) ha evidenciado convincentemente hasta qué punto Dante se diferencia en este respecto (como en otros) de un Santo Tomás que, si bien distingue entre el fin natural y el sobrenatural, acaba por subordinar netamente el primero al segundo (cf. por ejemplo, A. SOLMI: *Il pensiero politico di Dante*, Florencia, 1922, págs. 13-4). En contraste con Santo Tomás, enfatizará B. Nardi, en Dante, la diferenciación y autonomía del reino natural respecto del sobrenatural es rotunda, B. NARDI: *Saggi di Filosofia dantesca*, Florencia, 1967 [1930], págs. 248-254. Vinay ha visto en Dante una posición más moderada de la presentada por Nardi, y quizás más cercana a las ya en su día enunciadas por Solmi (VINAY: *Interpretazione della «Monarchia» di Dante*, Florencia, 1962, págs. 20 y ss.). En cualquier caso, también Vinay acepta una mayor mordiente laica en Dante respecto de Santo Tomás (*ibid.*, pág. 58 y *passim*). Por lo demás, sobre la autonomía de lo «político» en Dante ver PASSERIN DE ENTREVES: *Dante as a Political Thinker*, Oxford 1965 [1952], pág. 58 y ss., o más recientemente, y adoptando una visión que podríamos llamar estándar: D. DEREK: «Seeds of Secular State: Dante's Political Philosophy as Seen in the "De Monarchia"», *Journal of Church and State*, 33, 2, 1991, págs. 327-46.

(25) En efecto, la neta separación entre vida terrena y sobrenatural parece quebrada en las últimas palabras del tratado de Dante, en donde la *mortalis felicitas* viene *quodammodo* ordenada a la *immortalis felicitas*, y César debe mostrar con Pedro el tipo de *reverentia* que un hijo muestra con su padre. No faltó quien entendió la precisión dantesca como una expresión de una doctrina «complementarista» de los dos poderes; así, la «reverencia» que el Emperador debe mostrar respecto del pontífice tendría un valor moral y no jurídico (cf. por ejemplo A. SOLMI: *Stato e Chiesa nel pensiero di Dante*, Studi su Dante, 1921, pág. 35 y ss., y 44 y ss.). Por contra, B. Nardi ve en la declaración de Dante una especie de arrepentimiento, quien quizás se percató de haber ido demasiado lejos apartándose prácticamente de toda la tradición escolástica medieval (cf. B. NARDI, *op. cit.*, pág. 257). En cualquier caso, según Nardi, la conclusión parece erigirse sobre todo como una prefiguración de las teorías políticas de la *Commedia*. B. NARDI: *Saggi e note di critica dantesca*, Milán, 1966, pág. 71. Quizás ha sido G. Vinay quien más se ha detenido en el último pasaje de Dante y en el análisis de la terminología empleada (G. VINAY: *op. cit.*, pág. 19 y ss.). Para Vinay la posición de Dante estaría a medio camino de las tesis regalistas y la *potestas indirecta* de Remigio de' Girolami, y podría definirse como una «*potestas indirecta* atenuada» (*ibid.*, pág. 23). Sobre la polémica del cierre de la *Monarchia* en relación con la evolución del pensamiento político de Dante

Sincera retractación final o mera cobertura cautelar, la *Monarchia* aparece sobre todo como una de las obras pioneras del antihierocratismo italiano desde una perspectiva político filosófica. En cuanto tal, puede leerse como una réplica teórica a ciertas tendencias de carácter hierocrático de los círculos agustinistas (26); como es también una intervención teórica en favor de la restauración del Imperio (obviamente en el contexto del juego de la confrontación *bianco-ghibellina* y *nero-guel-fa*) (27). Buen indicio del significado contextual de la *Monarchia* puede inducirse de la pronta condena de Juan XXII y de las acusaciones varias que la obra provocó (28). Desde este punto de vista es obvio que la obra de Dante pudo fácilmente

puede verse O. CAPITANI: «Spigolature minime sul III della Monarchia», en *Chiose minime dantesche*. Boloña, 1983 [1978], págs. 77-82.

(26) En consonancia, como fue puesto de relieve entre otros por Solmi y Nardi, con ciertos decretalistas de la escuela boloñesa como Ugucione di Pisa, Jacopo da Viterbo, Enrico da Cremona, etc. Piénsese sobre todo en autores como Egidio Romano y su *De Summa ecclesiastica potestate* (de cuya lectura por parte de Dante, sin embargo, no se tiene certeza). cf. A. SOLMI: *Stato*, págs. 28 y ss. B. NARDI, *Saggi di Filosofia*, págs. 252 y ss. Una síntesis del augustinismo político se encuentra en M. J. WILKS: *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages. The Papal Monarchy with Augustinus Triumphus and the Publicists*, Cambridge, 1963.

(27) Existe un persistente debate sobre el carácter «utópico» o «ideológico» de la *Monarchia*, en la medida en que el significado «real» del tratado se cifraria en un ataque antipapal y *antinero* reconducible en último término (como ya interpretó Boccaccio en su *Trattatelo*, XXV), al resentimiento personal de Dante contra el partido pro papal o simplemente, a los intereses de los *bianchi* florentinos exiliados que, tras los fracasos militares, conservan su última esperanza política en una eventual vuelta del Imperio. Ya Gramsci asumía que la doctrina política del *Monarchia* podía reducirse a elemento de la biografía de Dante, carente de eficacia y fecundidad histórico cultural (A. GRAMSCI: *Quaderni del Carcere*, Turin, 1977 [1930-2], vol. II, Q. 6, VIII, pág. 759), matizando luego el valor del elemento utópico y anacronístico de la obra (*ibid.*, 760-1). Un ejemplo de tesis reduccionista puede verse, por ejemplo, en Burnham, de acuerdo con el cual el significado «real» de la *Monarchia* consistiría en ser un plataforma propagandística de los intereses de los exiliados blancos (cf. J. BURNHAM: *The Machiavellians. Defenders of Freedom*, Nueva York, 1943, pág. 22). Recientemente C. Savary estima que al tratado de Dante mantiene una estructura básicamente ideológico política [cf. C. SAVARY: «Ideologie et utopie dans le "De Monarchia" de Dante», *La Petite Revue de Philosophie*, 7 (1986), págs. 111-130]. Un defensor del anacrónico idealismo de la *Monarchia* es W. ULLMANN: *Medieval Papalism: the Political Theories of the Medieval Canonists*, Londres, 1949, pág. 33; mientras que Skinner (como por lo demás ya anteriormente E. G. PARODI: «La Monarchia», *Dante. La vita. Le Opere...*, Milán, 1921, págs. 89 y ss.), relaciona el tratado de Dante con el descenso a Italia del emperador Arrigo VII, poniendo en duda el carácter utópico y anacrónico de la obra (cf. Q. SKINNER: *The Foundations of Modern Political Thought. The Renaissance*, Cambridge, 1978, pág. 18). B. Nardi ha reivindicado el carácter esencialmente teórico de la *Monarchia*, independiente de su finalidad práctica inmediata y concreta (B. NARDI, *Saggi di Filosofia*, págs. 267-9). Por su parte, Pertile concluye el sintético e intenso prólogo de su reciente libro delincando la figura de un Dante tan genial como reaccionario y ciegamente iluso (cf. L. PERTILE: *La Puttana e il gigante. Dal «Canto dei Cantici» al Paradiso Terrestre di Dante*, Ravena, 1998, pág. 21). Sin pretender en absoluto añadir nada original a este debate nos parece en todo caso difícil negar la naturaleza «esencialmente teórica» de la obra de Dante, como es difícil negar un fuerte componente idealista.

(28) Por ejemplo, la acusación de averroísmo de Vernani en su «Tractatus de Reprobatione Monarchie compositae a Dantes», en N. MATTEINI: *Il più antico compositore politico di Dante: Guido Vernani da Rimini. Testo critico del «De reprobatione Monarchiae»*, Padua, 1958, 97, 10-20. Texto por lo demás

identificarse con las posiciones regalistas o imperialistas, encaminadas a contrarrestar las pretensiones territoriales y políticas del papado basadas en los documentos recogidos en las *Decretales* y, en particular, en la *Constitutum Constantini* (29).

Ahora bien ¿qué tiene que ver todo esto con Maquiavelo? Dos siglos después de que Dante escribiera su tratado tanto el debate como el contexto histórico se han transformado radicalmente. Los planteamientos de la *Monarchia* poco o nada se parecen al modo que Maquiavelo tiene de abordar el problema del poder del papado en obras como el *Principe*, los *Discorsi* o las *Istorie*. Si el Imperio podía representar para Dante un ideal no difícilmente materializable, pero, en cualquier caso, irrenunciable, para Maquiavelo es ya sólo la lejana historia de una *rovina* (cf. por ejemplo *IF*, I, 9). Por lo demás, ni siquiera merece la pena entrar a debatir las insalvables diferencias entre el carácter filosófico y aun teológico del texto de la *Monarchia* y el análisis maquiaveliano, de vocación más bien histórico política. Es obvio que el texto dantesco se mantiene en una perspectiva sí, de tonos antihierocráticos, pero no por ello menos cristiana que la perspectiva agustinista o tomista. Alguno ha insinuado, y quizá no sin razón, que el antihierocratismo dantesco no impide que su obra se halle imbuida de elementos teocráticos (30). A este propósito, baste recordar que en la *Monarchia* el Imperio viene presentado como una institución enteramente sancionada y sostenida por Dios. La paz y la seguridad universal son las condiciones necesarias de un fin moral y trascendente: la felicidad del individuo, tanto en su dimensión mundana (consistente en la aristotélica realización de las virtudes morales e intelectuales) como ultramundana (consistente en la salvación mediante la aceptación y práctica del credo cristiano). Si todo esto es mínimamente exacto, de mala manera

utilísimo para comprender hasta qué punto las tesis «agustinistas» eran antitéticas con los posicionamientos de Dante. Existe otro tardío tratado antidantesco de Guglielmo Centueri de Cremona (*Trattato «De iure Monarchie»*, ed. di C. Cenci, Verona, 1967), que, según F. Cheneval, puede concebirse no sólo como uno de los principales textos de la tradición hierocrática, sino también (por cuanto tiene de separación entre política y ética aplicada a las acciones de la Iglesia), como un antecedente de Maquiavelo en la concepción general de la política: «Nebst der von M. Wilks überzeugend dargestellten Bedeutung dieser Denker für die Entwicklung des neuzeitlichen Souveränitätsgedankens kann nämlich bei der hierokratischen Schule lange vor dem sprichwörtlichen Machiavelli eine Trennung von Ethik und Politik festgestellt werden». F. CHENEVAL: *Die Rezeption der Monarchia Dantes bis zur Edizio Princeps im Jahre 1559. Metamorphosen eines philosophischen Werkes*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1995, pág. 13. De hecho, Cheneval va más allá afirmando una precisa afinidad entre el gobernante del *Tractatus de iure monarchie* y el príncipe maquiaveliano, ambos en contraposición con el monarca universal dantesco (*ibid.*, págs. 241 y ss.). Independientemente de las afinidades, lo cierto es que el tratado de Centueri (en el cual se viene a separar la virtud cristiana del arte de gobernar, y se hace un uso positivo, en base a Aristóteles, de la categoría de tirano) no carece de originalidad.

(29) Lo cual, por lo demás, es expresamente manifestado por Dante en *Monarch.*, II, X, 1-3. En torno a Dante y la *Constitutum* ver B. NARDI: «La "Donatio Constantini" e Dante», en *Nel Mondo di Dante*, Roma, 1944, págs. 109-159. Las reivindicaciones territoriales basadas en la *Constitutum* entran en el lenguaje papal con Inocencio III, cf. D. MAFFEI: *La donazione di Costantino nei giuristi medievali*, Milán, 1964, pág. 46.

(30) Así lo sugiere, por ejemplo, L. PERTILE: *op. cit.*, pág. 17, 20-1.

la *Monarchia* puede, literal o conceptualmente, concebirse como una obra afin a los intereses y planteamientos maquiavelianos.

Ahora bien, conviene no perder de vista que, por diversas razones, la *Monarchia* se resistió a convertirse en un texto totalmente extemporáneo al Renacimiento florentino, como muestran las traducciones de la obra al vulgar. Ni es irrelevante que una de estas traducciones fuese realizada por una personalidad de la importancia en la cultura florentina e Italiana como Marsilio Ficino (31). Sabemos que el renovado interés *quattrocentesco* por el texto de la *Monarchia* (e independientemente de la simpatías ficinianas por Dante en general o, más en particular, por la paz política y social y por la *reductio ad unum* sostenidas en el texto), algo tuvo que ver con los frecuentes conflictos entre Florencia y el Estado pontificio, antiguos y nuevos conflictos que periódicamente cobraban mayor o menor vivacidad (32).

Y es, en efecto, en clave de recepción anacrónica que inferimos algún elemento, que podría hacernos aproximar la *Monarchia* a Maquiavelo. Sea por esa actitud polémica de Dante ante el poder temporal del papado, sea sobre todo por ese plantear el poder secular de los papas como un problema de efectos políticos negativos y que guarda una estrecha relación con la ausencia de concordia y unidad que afecta al mundo en general (Italia en el caso de Maquiavelo). Esta idea, implícita un poco en

(31) Marsilio Ficino dedica su traducción a Bernardo del Nero y a Antonio di Tuccio Manetti en torno a 1467 (cf. *Il «De Monarchia» de Dante Alighieri nella versione di Marsilio Ficino*, Roma, 1943). Hallamos una traducción de la *Monarchia* que se remonta a mediados del siglo XV y transcrita por Bernardo del Nero di Filippo [cf. P. SHAW: «Il volgarizzamento inedito della "Monarchia"», en *Studi Danteschi*, XLVII (1970), pág. 59]. Esta traducción, a menudo inexacta y postergada tras la llevada a cabo por Ficino (a lo que parece, por demanda expresa del propio Bernardo del Nero), volvió no obstante a ser copiada a principios del XVI, lo que de alguna manera prueba que la obra de Dante seguía gozando de una relativa demanda (ver P. SHAW: *op. cit.*, pág. 67). Se conservan al menos 18 copias manuscritas de la *Monarchia* en latín anteriores al siglo XVI, por lo que puede darse por hecho que la obra, y particularmente en Florencia, se copió en no pocas ocasiones (ver, por ejemplo, la introducción de B. Ricci a la edición crítica de la *Monarchia*, *ed. cit.*, págs. 3-19 y sobre todo el capítulo de *Fortuna della «Monarchia» nei secoli XIV e XV* en B. NARDI: *Nel mondo di Dante*, Roma, 1944, págs. 191 y ss.). Sobre la fortuna de la *Monarchia*, alguna idea, aunque muy general, puede verse en A. SOLMI: *Il pensiero*, págs. 63-70. Respecto de la traducción ficiniana puede verse C. VASOLI: *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*, Nápoles, 1988, pág. 122 y *passim*. En cualquier caso, el trabajo más importante sobre la fortuna de la *Monarchia* hasta mitad del siglo XVI es la extensa monografía anteriormente citada de Cheneval.

(32) En particular Vasoli relaciona la vulgarización de la *Monarchia* con el conflicto entre el gobierno de Piero de Medici y Pablo II, tras la conjura de 1466 en Florencia. Cf. C. VASOLI: *op. cit.*, págs. 127-8. Por su parte, Garin amplía el alcance político de la traducción considerándola englobada en el intento de reformulación general de las relaciones de Florencia con la Iglesia. E. GARIN: «La cultura filosofica fiorentina dell'età medicea», *Idee, istituzioni, scienza ed arti nella Firenze dei Medici*, ed. de C. Vasoli, Florencia, 1980, págs. 99, 102. Lo cierto es que ya Ficino, en su proemio dirigido a Bernardo del Nero y Antonio Tuccio Manetti, comenta que las cuestiones planteadas por la *Monarchia* son de cotidiana discusión entre ellos y que la finalidad de la traducción es la de que sea accesible a un mayor número de personas: «Questo libro composto da Dante in lingua latina, acciò che sia a' più de' leggenti comune, Marsilio vostro, dilettissimi miei, da voi esortato, di lingua latina in toscana tradotto, a voi dirizza; poichè l'antica nostra amicizia e disputazione di simili cose intra noi frequentata riquiede...». M. FICINO: *Il «De Monarchia»...*, *ed. cit.*, pág. 7.

todo el texto de la *Monarchia*, es explícitamente expuesta por Dante cuando compara la *pax universalis* reinante en el género humano durante el reinado de Augusto, con los tiempos en los que la *cupiditas* se hizo sitio en la cabeza de la Iglesia y de la cual surgieron las múltiples discordias:

Por lo demás, podemos leer y ver en qué estado el mundo se ha encontrado desde que esa túnica inconsútil sufrió por primera vez la laceración de las garras de la avaricia.

¡Oh, género humano, en cuántas tormentas y catástrofes, en cuántos naufragios es necesario que te zarandes, mientras convertido en una bestia de múltiples cabezas, te agitas en diversas direcciones! (*Monarch.* I, 16, 3-5) (33).

Sólo en este sentido lato, la *Monarchia* encuentra una cierta afinidad con las tesis maquiavelianas: el plantearse como problema un mundo enfermo políticamente y en permanente conflicto, y en el que el papado tiene la máxima responsabilidad. Por lo demás, difícil es saber si Maquiavelo tuvo conocimiento directo de las páginas de la *Monarchia*. Porque si bien el texto de Dante es objeto de una de las escasas citas explícitas por parte de Maquiavelo, se trata, como bien es sabido, de una cita equivocada, lo que nos induce a pensar que Maquiavelo o no leyó la obra de Dante o tuvo un conocimiento de ella poco menos que superficial (34). En todo caso, no por esto podemos en absoluto excluir que Maquiavelo estuviera al corriente de las ideas políticas y planteamientos generales sostenidos por la *Monarchia* de Dante (35).

La polémica antipapal de Dante se intensifica en sus *Epistolas*. Por ejemplo, en su *Cardinalibus Ytalicis*, en la que se relacionan los males de Roma con el mal gobierno y liderato espiritual de los cardenales italianos (aunque se privilegie el aspecto religioso y moral más bien que la dimensión política), y se censura a las máximas

(33) Parece obvio que la *cupiditas* que desgarró la túnica inconsútil con la que se cierra el libro I deba ponerse en relación con los efectos creados por la *Constantini Constitutum* (en *Monarch.*, II, 11, 8) que cierran el libro II y que se aborda también en *Monarch.*, III, 10.

(34) La cita de Maquiavelo se refiere a la frase «*il popolo molte volte grida "viva la sua morte"! e muoia la sua vita!*» (*D.*, I, 53, 8). Pero la frase no se encuentra en la *Monarchia* sino en *Convivio* I, 11, 54. Por lo demás, del *Dialogo intorno alla nostra lingua* (muy probablemente escrito por Maquiavelo), cuyo tema central es una polémica contra el *De Vulgari Eloquentia* de Dante, señalaremos que Larry Peterman percibe que Maquiavelo lleva a cabo en el *Dialogo* una identificación polémica entre Dante y «*the Church and its spokesmen*» (L. PETERMAN: «Dante and Machiavelli», in *Interpretation*, 20, 1, 1992, pág. 18. De este modo, según Peterman, usando a Dante como blanco, Maquiavelo «*can confront apologists for the Church...*» (*ibid.*, pág. 19). Sinceramente, no hallamos evidencias textuales ni conceptuales para aceptar las apreciaciones de Peterman. Independientemente de la polémica con Dante desarrollada en el *Dialogo*, contrariamente a Peterman, nos parece muy poco probable que a Maquiavelo, como a la mayor parte de sus contemporáneos, le pasase desapercibido el antihierocratismo y anticurialismo de Dante. Por tanto, nos parece poco plausible que en la cabeza del *quondam* Secretario se formase la asociación Dante = Curia o Dante = Chiesa.

(35) Sobre todo la solución «imperial» de Dante para poner fin a las guerras y discordias derivadas de la ambición humana y que ya aparece en el *Convivio* (cf. *Conv.*, IV, 4, 5). Discordias que en buena lógica reclamaban la «necesidad» de un gobierno unificado que salvara a la *misera Italia* (*Conv.*, IV, 9).

autoridades de la Iglesia por desviarse de la vía trazada por Cristo, porque, a la manera del falso auriga Faetonte, han conducido al rebaño cristiano al precipicio (*Ep.*, XI, 4), y han llevado a la madre Iglesia casi a la tumba (*Ep.*, XI, 6). En esta epístola menciona Dante la capital del Lazio como *comune civilitatis principium* de los italianos (*Ep.*, XI, 10), al tiempo que se identifica a los cardenales como la *causa del eclipsis Solis* que se cierne sobre el territorio itálico (*Ep.*, XI, 10).

Pero, independientemente de la *Monarchia* o las *Epistolas*, es sobre todo la *Commedia* la que, a pesar de su, en teoría, mayor moderación política, ofrece más significativos paralelismos con la polémica anticlerical maquiaveliana. De hecho, puede decirse que es precisamente la obra maestra de Dante la que fija el arquetipo de uno de los *topoi* anticuriales más extendidos, arquetipo que como veremos se reproduce con más o menos variantes y particulares en un línea de autores que llega hasta Maquiavelo.

A este respecto, podemos empezar recordando el Canto XVI del *Purgatorio*, y el famoso diálogo con Pedro Lombardo en el que se indaga la causa que ha dejado al mundo privado *d'ogne virtute*. La causa de ese mundo *reo*, asume Dante, es desde luego responsabilidad humana y no celeste. El hombre, constituido de libero arbitrio y solicitado por las pasiones, necesita del freno de las leyes para no desviarse del bien. Las leyes existen, pero éstas son impotentes desde el momento en que no se dispone de una instancia que las haga cumplir. Esta instancia que, en último término, debe ser representada por un monarca universal, no existe o carece del poder efectivo para ejercer su potestad. Así, las funciones del emperador las cumple, o diremos mejor, las usurpa, el *pastor*, esto es, el romano pontífice. Pastor que «*rumiar puede, pero no tiene la pezuña partida*» (*Purg.*, XVI, 99) (36). Las usurpa, sí, puesto que no le pertenecen legítimamente, y puesto que el papado, por su propia naturaleza, está incapacitado para llevar a cabo toda función coercitiva. Y precisamente porque los cristianos son testigos de que el papa, supuesta guía espiritual, en realidad participa y gusta de esa misma realidad material que ellos ambicionan, los fieles, conforme al mal ejemplo de su guía, se recrean sin escrúpulos en el santuario de lo

(36) Aunque no interesa aquí entrar en detalle sobre cuáles sean las implicaciones de este «*rumiar può, ma non ha l'unghie fesse*», metáfora, tomada de la prohibición divina al pueblo judío de comer animales que no sean ruminantes y tengan la pezuña dividida (cf. *Levit.*, XI, 3-8; *Deuter.*, XIV, 7), es obvio que el texto gira en torno a la idea de que el papado puede discernir en el ámbito de la moral y de la salvación espiritual, pero está incapacitado para asumir la responsabilidad de legislar y hacer cumplir lo legislado en el ámbito práctico, para lo que es necesario la autoridad secular. Lo esencial es que si el papa «*rumia*» pero no tiene «*la pezuña partida*» es porque está imposibilitado (aunque sólo a medias) para ejercer el gobierno sobre el mundo, lo que nos remite a la dualidad de los fines humanos temporal/espiritual y por tanto de sus reguladores Imperio/Iglesia, que habíamos visto en la *Monarchia*. En efecto, esta idea vuelve a aparecer en este decimosexto canto del *Purgatorio* a partir de la analogía de los dos soles: son necesarios *due soli*, y no sólo uno, que Roma *soleva aver*, y que iluminaban uno y otro camino, el del mundo y el de Dios (cf. *Purg.*, XVI, 106-8). Cito la *Divina Commedia* a partir del texto de la Società Dantesca Italiana: D. ALIGHIERI: *La Commedia secondo l'antica vulgata*, ed. crítica de G. Petrocchi para la Editora Nazionale, Le Lettere, III vols., Milán, 1994 [1966-7].

material desatendiendo la dimensión espiritual. De manera que es precisamente esa mala guía, esa confusión de la espada y la cruz, esa ruptura del equilibrio por la asunción del papado de competencias que no son suyas (37), la razón de la corrupción que asola al mundo [«*Con claridad puedes ver que el mal guía / es la razón de ser del mundo depravado...*» (Purg., XVI, 104-5)] (38).

No ahorrará Dante adjetivos contra el papado en otros lugares de la *Commedia*: contra el pastor que, por culpa del *maledetto* florín, ahora es lobo y ha sustituido el estudio del Evangelio y de los padres de la Iglesia por el de los *Decretali*. (Par., IX, 130-35); contra el humo que vicia la luz divina, contra esos mercaderes del templo que provocan que todos se pierdan «*dietro al malo essemplio!*» (cf. Par., XVIII, 120-126); contra la avaricia de los papas que, dirá Dante en el círculo de los simoniacos, «*el mundo aflige / pisoteando a los honestos y a los pravos alzando*» (Inf., XIX, 104-5); contra quien, hará pronunciar Dante a San Pedro (en obvia referencia a Bonifacio VIII), utiliza la Iglesia para conquistar riquezas y convierte la tumba de San Pedro en una cloaca en donde se sacia el instinto de Satanás (cf. Par., XXVII, 22-27); contra la *puttana* que se sienta sobre el horrendo monstruo (poscostantiniana metamorfosis del antiguo carro de la Iglesia); *puttana* que se besuquea lascivamente con el gigante (presumiblemente el trono francés), gigante que, al sorprender a la ramera lanzando un mirada lasciva al poeta, la flagela de arriba abajo y furioso se aleja por la selva llevándose consigo (en clara referencia al traslado de la Curia a Avignón) sea al monstruo que a la prostituta (cf. Pur., XXXII, 130-160) (39).

Dejando a un lado los aspectos teológicos y la dimensión moral de las críticas de Dante a la corrupción que circunda la Curia (y que en realidad se extiende a toda la Iglesia y al cuerpo social), cabe detenerse en esos efectos negativos que la corrupción de la Curia y la conducta de los papas inducen en el pueblo cristiano. Pero antes, permítaseme por un momento volver al texto maquiaveliano de los *Discorsi*. Hasta ahora habíamos sólo visto que Maquiavelo acusaba al papado de las divisio-

(37) «*L'un l'altro ha spento; ed è giunta la spada / col pastorale, e l'un con l'altro insieme / per viva forza mal convien che vada*» (Purg., XVI, 109-11).

(38) Quizás, quien de modo más explícito ha señalado la afinidad en términos parecidos a los nuestros ha sido F. ERCOLE, en *Dante e Machiavelli*, págs. 14-16, quien por lo demás subraya que mientras que para Maquiavelo el problema del papado afecta sobre todo a Italia, para Dante es la salud del entero mundo cristiano la que se ve comprometida (*ibid.*, pág. 15). Ahora bien, existe un pasaje de D, I, 12 (lo veremos más adelante en nuestra exposición de Marsilio) en el que Maquiavelo habla del problema de la discordia entre las «repúblicas cristianas» y no meramente de las discordias italianas. En un plano ya más especulativo, Ercole ha puesto a Dante y su profecía sobre el «veltro» en relación con el príncipe maquiaveliano y a ambos con el problema de una Italia desunida y enferma (cf. F. ERCOLE: *Dante e Machiavelli*, Quaderni di Política, 1922, 2, págs. 5-54).

(39) Sobre la metáfora de la *puttana* y el gigante ver el libro citado de L. PERTILE, en particular las páginas 203-225. Sobre la plausible identidad lupa-chiesa de la que se profetiza su fin a manos del *veltro* en Inf., I, 94-111. Para un comentario al respecto cf. F. LANZA: *Roma e l'emblema della Lupa*, Dante e Roma. *Atti del Convegno di Studi*. Florencia, 1965, págs. 255-261. También B. NARDI: *Saggi di Filosofia*, págs. 263-4.

nes italianas y de las invasiones bárbaras que asolaron y asolan a la península. Pero el texto de *D*, I, 12, como ya anunciábamos, implicaba algo más. Y ese «algo más» consistirá en que la Curia Romana, dice Maquiavelo, y en concreto, los «*esempli rei di quella corte*», han dejado la provincia italiana privada de «*ogni divozione e ogni religione*» (*D*, I, 12, 16) Lo que trae consigo, continúa diciendo, infinitos desórdenes «... *porque no existe indicio mayor de la ruina de una provincia, que el ver despreciado el culto divino...*» (*D*, I, 12, 13) Así, el mal ejemplo de los pontífices y la Curia ha dejado a los italianos «*sanza religione e cattivi*» (*D*, I, 12, 17). Nos interesa simplemente resaltar aquí el paralelismo entre esa «mala guía» que Dante establecía como «*la cagion che 'l mondo ha fatto reo*» (*Purg.*, XVI, 105), esa causa de que tantos vayan «*dietro al malo esemplo!*» (cf. *Par.*, XVIII, 120-126), y el maquiaveliano situar en «*gli esempli rei di quella corte*» (*D*, I, 12, 16), la causa de la falta de religión de los italianos y, por ende, de la corrupción social.

Ciertamente una cosa es hablar de un mundo corrupto y de cristianos que se envilecen guiados por el ejemplo de la Curia, como hace Dante; otra, decir que el mal ejemplo de la Curia Romana ha dejado a los italianos privados de devoción y religión (40). En el primer caso, tenemos cristianos corruptos. En el segundo caso tenemos hombres corruptos, pero no sabemos ya si cristianos o más bien almas descreídas y distanciadas de la dimensión religiosa. Pero al margen de cuantas diferencias se busquen y en efecto se hallen, si puede afirmarse que en la *Commedia*, con la que Maquiavelo tuvo gran familiaridad (41), encontramos ya un *topos* antihierocrático

(40) Sobre esta falta de devoción de los italianos por el culto divino, otro ejemplo (por no mencionar el descreimiento de los soldados criticado en *Dell'arte della guerra*), aparece en las *Istorie*, en donde se reitera la falta de religión de los Italianos como indicio de corrupción y ruina: «*E perché in tutti la religione e il timore di Dio è spento, il giuramento e la fede data tanto basta quanto l'utile.... per questo gli uomini nocivi sono come industriosi lodati e i buoni come sciocchi biasimati. E veramente in nelle città di Italia tutto quello che può essere corrotto e che può corrompere altri si raccozza...*» (*IF*, III, 5, pág. 30).

(41) Bastaría recordar a este propósito los muchos influjos, directos o indirectos, que la obra dantesca imprimió en la prosa y el estilo maquiaveliano, además de las propias palabras del Secretario florentino sobre su lectura de la *Commedia*. Por ejemplo, Ridolfi comenta, a partir de la forma y lenguaje de los *Deccenali* (escrita, recordemos, en *terza rima*) «un lungo studio e il grande amore della *Commedia*» (R. RIDOLFI: *Vita di Niccolò Machiavelli*. Florencia, 1987 [1928], vol. I, pág. 130); así como el biógrafo toscano señala también la deuda del *Asino* Maquiaveliano con el poema dantesco (*ibid.*, pág. 273); poema que, en cuanto al contenido, puede considerarse un «antidantesco» (cf. G. SASSO: *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*. Milán, 1997, vol. IV, págs. 38-151). Siempre de acuerdo con Ridolfi, el poeta fue un principal maestro de estilo de Maquiavelo (*ibid.*, pág. 402), que citó a Dante en sus cartas familiares, y a menudo de memoria, según Ridolfi, más que cualquiera de sus contemporáneos (*ibid.*, pág. 273). Recordemos también la famosa carta a Vettori del 10 de diciembre de 1513 en la que Maquiavelo dice caminar por el bosque con un libro sotto: o bien Dante o bien Petrarca, o bien «*Tibullo, Ovidio e simili*» y en donde además se cita el *Paradiso*: «*E perché Dante dice che non fa scienza sanza lo ritenere lo avere inteso...*». Una cita del *Purgatorio* vuelve a hallarse en la carta del 21 de octubre de 1525 a Francesco Guicciardini; mientras que una cita del *Paradiso* se lee en una carta también a Guicciardini del 19 de diciembre de 1525. Sobre Dante como punto de referencia de algunos pasajes de las *Istorie Fiorentine* véase G. SASSO: *Niccolò, La storiografia*, págs. 219-224 y 238-242. Por último, sobre los préstamos poéticos y

con buena acogida en la tradición literaria italiana. *Topos* (esto es, que el *malum exemplum* del papado está relacionado con el dilatarse de la corrupción moral que invade Italia), del que Maquiavelo se hace eco, independientemente de cuál sea la real importancia que el florentino otorga a este factor en el proceso de decadencia histórica de las provincias italianas.

* * *

Por encima de Dante, y no sin motivo, Marsilio de Padua ha adquirido la fama de ser el autor italiano medieval más comprometido con la defensa y exposición de un antihierocratismo programático. En verdad no exageraríamos demasiado afirmando que el *Defensor pacis* es una maquinaria conceptual concebida toda ella en clave antihierocrática.

Sólo por mencionar esquemáticamente algunas de las líneas maestras del *Defensor*, recordaremos que Marsilio expone dos tesis centrales: la primera, que, en base a las palabras y ejemplos de Cristo y a los escritos de los padres de la Iglesia, el clero carece de potestad para ejercer poder coercitivo alguno (idea central que recorre los capítulos iv, v y vi de la II *dictio*, y concisamente expresada, por ejemplo, en DP, II, v, 7 y en el resumen final de DP, II, vii); la segunda, que los sucesores de Pedro carecen de auténtica *iurisdictio coactiva*, como carecen de *plenitudo potestatis* (cf. DP, II, XVI, 6, 10, 11; XVIII, 8; XXII, 20; y los capítulos xxiii y xxiv de la II *dictio* dedicados expresamente a la cuestión).

Como es bien sabido el fundamento de las tesis marsilianas se halla en la distinción fundamental entre poder laico y eclesiástico, en perfecta correspondencia con la diferenciación entre derecho humano y divino (cf. DP, II, viii). Puesto que es competencia del poder secular el juzgar la ley humana, así como el castigar sus infracciones, queda claro que los miembros eclesiásticos, en tanto que humanos potencialmente infractores de la ley, están también sometidos a jurisdicción secular (cf. DP, II, ix). En cuanto a la ley divina, según Marsilio, en realidad la autoridad para juzgar compete exclusivamente a Cristo y, por tanto, los castigos a las infracciones a la ley en materia religiosa en ningún caso pueden ser asumidos por la Iglesia ni por sus representantes (cf. DP, II, x). Por lo que se refiere a la Curia y al papa, Marsilio para empezar niega el origen divino de la autoridad pontificia. Cristo no ha elegido a Pedro, y mucho menos a los sucesores de Pedro, para ser cabeza de la Iglesia. Anticipando en buena medida a Lutero, el *Defensor Pacis* mantiene que el obispo romano no es sucesor de Pedro en mayor medida de lo que lo son otros apóstoles u otros sacerdotes. La distinción entre el papa y el resto de obispos no se cifra en una diferencia de autoridad, sino más bien de representatividad (cf. DP, II, 16) (42).

las citas maquiavelianas, más o menos fieles, de Dante cf. A. E. QUAGLIO: «Dante e Machiavelli», *Cultura e scuola*, 33, 1970, págs. 160-191.

(42) En realidad, siendo la Iglesia pensada por Marsilio como una mera estructura histórica, y sin carácter divino, los representantes de la Iglesia son elegidos por el pueblo nada más que para administrar los sacramentos y enseñar el mensaje de Cristo (cf., por ejemplo, DP, II, 17). Además, si por un lado la

El *Defensor pacis* rechaza cualquier legitimidad a la inmunidad fiscal del patrimonio eclesiástico, así como cualesquiera privilegios jurídicos como los defendidos en los decretos y en la bula *Clericis Laicos* por parte de Bonifacio VIII. (cf. *DP*, II, 8-9). Bulas de carácter teocrático, como la *Unam sanctam*, vienen consideradas como desastrosas imposturas. Contra las posiciones gelasianas, Marsilio esgrime que en todo reino o imperio no puede haber más que una sola autoridad, lo que vendría ratificado por el hecho de que Cristo y sus apóstoles se sometieron voluntariamente a la jurisdicción temporal de Roma (cf. *DP*, II, 4, 13). En buena regla, y aquí se ha querido ver el embrión de la idea moderna de soberanía, en un territorio dado no debiera existir más que una única autoridad de la que se derivaría por delegación todo poder coercitivo (cf. *DP*, I, 2, 2; I, 17, 11; etc.). En definitiva, el papa no goza de ningún tipo de poder coercitivo, sino sólo de una suerte de autoridad admonitoria. El pontífice debe ser un *preceptor* que enseña con el ejemplo, o si se quiere, un *doctor* que enseña en virtud de su conocimiento; pero en ningún caso debe el santo padre convertirse en juez o ejecutor temporal (cf. *DP*, II, 30, 1).

Como vemos, Marsilio, como ya Dante, resalta la función ejemplarizante del papado, pero, con más radicalidad que el poeta florentino, reduce toda su autoridad al prestigio carismático que pudiera emanar de su comportamiento ejemplar, negando por tanto toda legitimidad jurídica o teológica al primado de Pedro. Viene en mente a este propósito la descripción de Maquiavelo, según la cual la reverencia que los hombres otorgaban a los primeros papas procedía de los milagros (obviamente los «milagros» de los que habla Maquiavelo nos sitúan ante una cuestión compleja que merece una atención específica y en el que no podemos entrar aquí), y de la ejemplaridad de su vida: «... después de San Pedro, los primeros [papas] eran reverenciados de los hombres a causa de la santidad de su vida y por sus milagros; y sus ejemplos expandieron grandemente la religión cristiana» (cf. *IF*, I, 9, pág. 25). Aunque tras este período marcado por la ejemplar «santidad» de los primeros papas, según Maquiavelo razona en *IF*, I, 9, los siguientes papas, como ya hemos visto y un poco como parece reclamar Marsilio, estuvieron sujetos a la autoridad secular «o agli imperadori o ai re ubbidivano»; y, en todo caso, su poder secular procedía por delegación: «e come loro ministri nelle azioni loro operati» (*ibid.*)

Pero antes de entrar en comparaciones textuales conviene considerar sumariamente *the state of art* en torno a la cuestión de los posibles vínculos entre Maquiavelo y Marsilio de Padua. Porque es de sobra conocido que no pocos estudiosos han asumido una fuerte afinidad entre el florentino y paduano. El caso quizá más claro es el de Passerin d'Entrèves (43) quien llega a afirmar que el pensamiento de Marsi-

sumisión del papa al Concilio general tiene un carácter absoluto, tampoco el Concilio goza de un poder coercitivo. Y esta insistencia en negar a la Iglesia cualquier poder coercitivo debe relacionarse con el hecho de que para Marsilio la asunción de la religión cristiana tiene valor sólo cuando realizada de libre voluntad (cf. *DP*, II, 21).

(43) A. P. D'ENTRÈVES: *The medieval contribution to political thought. Thomas Aquinas, Marsilius of Padua*, Richard Hooker, Oxford, 1939, pág. 18, 83.

lio representa una prefiguración de maquiavelismo. No han faltado tampoco estudiosos que han señalado puntuales relaciones o afinidades de mayor o menor calibre (44). Hace un par de décadas, A. Toscano dedicaba una entera monografía a comparar los sistemas de pensamiento de Maquiavelo y Marsilio, de un modo que podríamos definir como exclusivamente formal, dejando de lado toda comparación textual y concreta (45). En efecto, algo mucho más difícil ha sido hallar evidencias textuales que pudieran, con cierta probabilidad, apuntar a una influencia de Marsilio en Maquiavelo como consecuencia de una lectura directa. Un cierta analogía estilística se ha querido ver entre un pasaje del capítulo xxvi de la primera *Dictio* (en donde Marsilio propone liberar a Italia de la opresión de los papas), y la *exhortatio* del capítulo XXVI del *Principe*, precisamente allí en donde Maquiavelo exhorta a la casa Medici (¡la casa que entonces detenta el papado!), a liberar a Italia de los bárbaros (46). En este sentido, si bien los elementos proféticos de los que Marsilio hace gala en el *Defensor pacis* (47) (como en mayor medida ya sucedía con Dante en la *Commedia*) parecen en efecto tener alguna afinidad con la *exhortatio* del XXVI del *Principe*, hay también que señalar que los elementos de disparidad entre los dos pasajes no son quizá menos significativos. En realidad el capítulo XXVI del *Principe* está tan cargado de posibles referencias [para empezar el mismo Dante (48) y el explícitamente citado Petrarca (49)], que es imposible decidir si el texto de Marsilio pudo ejercer algún tipo de influencia específica sobre la *exhortatio*.

(44) Por ejemplo F. BATTAGLIA: «Sul *Defensor Pacis* di Marsilio da Padova», *Nuovi studi di diritto, economia e politica*, 1929, págs. 145-6. A. GEWIRTH: *Marsilius of Padua «Defensor pacis»*. *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy*, Nueva York, 1979 [1955], vol. I, págs. 4, 35, 304, 307. G. DE LAGARDE: *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge. Marsile de Padoue ou le premier théoricien de l'état laïque*, París, 1934, vol. II, págs. 91-92; B. GUILLEMAIN: *Machiavel: L'anthropologie politique*, Geneve, 1977, págs. 46-7, pág. 331. G. SASSO: *Niccolò Machiavelli, Storia del suo pensiero politico*. Boloña, 1993, vol. I, págs. 500-1.

(45) A. TOSCANO: *Marsilio da Padova e Niccolò Machiavelli*, Ravenna, 1981.

(46) El texto de Marsilio dice: «Quis igitur tam agrestis huius patrie sive matris tam pulchre olim et nunc adeo deformis et lacerate filius hec cernes sciens et potens adversus sic ipsam trahentes et lacerantes iniuste silere poterit et clamoris spiritum ad dominum continere?» (*DP*, I, 26, 20). Mientras que el de Maquiavelo: «... volendo conoscere la virtù di uno spirito italiano, era necessario che ella è di presente, e che la fussi più stiava che gli Ebrei (...) senza capo, senza ordine; battuta, spogliata, lacerata, corsa, ed avessi sopportato ogni sorte ruina (...) Vedesi come la prega Dio, che li mandi qualcuno che la redima da queste crudeltà e insolenzie barbare» (*P*, XXVI, 3-6). Cito el *Defensor pacis* según la edición de Richard Scholz: *MARSILIUS VON PADUA: Defensor pacis*, Monumentis Germaniae Historicae (Fontes iuris Germanici antiqui), ed. de R. Scholz, Hannover, 1932.

(47) En efecto, el paduano insinúa el significado profético del que se halla investida la tarea de Luis de Baviera contra la Iglesia de Roma, que vendría a ser un cumplimiento de la profecía de Daniel según la cual un rey destruirá una estatua con pies de barro (cf. *DP*, II, 24, 17).

(48) Sobre la analogía entre la *exhortatio* maquiavelliana y *Purg.* VII, 94 y la *Ep.* V ver F. ERCOLE: *Dante e Machiavelli*, pág. 6.

(49) Sobre Maquiavelo y el uso de Petrarca en el *Principe*, cf. G. SASSO: *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, vol. IV, Milán, 1997, págs. 229-268.

En la línea de lo que hemos venido exponiendo a nosotros nos interesa aquí resaltar alguna afinidad quizá más significativa de las hasta ahora mencionadas. Recordaremos a este propósito que, de acuerdo con Marsilio, *de iure*, ni la Iglesia ni el papa pueden tener ningún poder temporal o coercitivo autónomo; *de facto* la situación es muy distinta, puesto que, en efecto, el papado ha usurpado un poder que no puede detentar legítimamente. Ahora bien, entre los efectos de esta *aberratio* encontramos precisamente la ruina del *Regnum Italicum*, marcada por la división y múltiples discordias que estarían relacionadas con la actividad temporal del papado. Dice Marsilio:

Así pues, esta opinión equivocada de ciertos obispos romanos, y quizás también su perversa ambición de poder, al que afirman tener derecho, puesto que, dicen, Cristo les ha transferido la *plenitudo potestatis*, es la causa singular que, como ya dijimos, provoca las discordias e intranquilidad de la ciudad y el reino (*DP*, I, xix, 12).

Como vemos, la causa particular de las itálicas *discordie* es doble: en primer lugar, una «*extimatio non recta*» por parte del pontífice en relación a la naturaleza de su cargo y competencias; y en segundo lugar, tal vez, una «*perversa affectio principatus*» (50).

No faltan desde luego textos en donde se repite con más o menos variantes el mismo juicio. Así, junto a la discordia y perturbación causadas, Marsilio también dirá que la Iglesia es la raíz y origen del mal y los escándalos que asolan Italia. «*Así que ésta es la raíz y origen de la pestilencia del reino itálico, de ella han germinado y por ella siguen creciendo todos los escándalos, y mientras ésta dure nunca cesarán las discordias civiles*» (*DP*, II, xxiii, 11). Y esta misma idea o algo muy similar lo hallamos, por ejemplo, en *DP*, I, xix, 11, 12; II, xxvi, 15, 19 y anunciada ya en *DP*, I, i, 2.

Ciertamente, las *discordiae* de las que Marsilio habla no pueden identificarse sin más con aquel tener «*questa provincia divisa*» (*D*, I, 12, 17) que encontrábamos en el texto de Maquiavelo y que era «*la cagione della rovina nostra*». Es obvio que el texto de Marsilio supone simplemente un *Regnum Italicum* libre de discordias; en el caso de Maquiavelo, el contexto de la frase apunta en cambio a una malograda unidad italiana, unidad política a la que el texto marsiliano, que habla desde un escenario de repúblicas, pequeños principados e Imperio (que obviamente no se circunscribe al territorio italiano) es ajeno. Ahora bien, sabemos de otro segmento de *D*, I, 12, en donde también Maquiavelo habla de unidad en general entre las repúblicas cristianas, y que puede interpretarse en este caso no como unidad política positiva, sino

(50) Alguno ha referido que tanto esta *affectio non recta* como la *perversa estimacio* dependen en último término de la teoría del conocimiento marsiliana, y en concreto de su concepción de las pasiones y acciones humanas (J. C. FLORIANO: «“Causa singularis discordiae” e situação italiana no “Defensor Pacis” de Marsilio de Padua», *Patristica et Mediaevalia*, 18, 1997, pág. 21 y ss. En cualquier caso, no me parece que este particular añada mucha luz a un texto esencialmente político y de por sí bastante claro.

como ausencia de discordias, y que de hecho parece referirse no tanto a Italia cuanto que a los estados del mundo cristiano en general:

Y esta religión, si por los príncipes de la república cristiana se hubiese mantenida tal y como fue dispuesto por quien la fundó, vivirían los estados y repúblicas cristianas mucho más unidas y felices que en la actualidad (*D*, I, 12, 12).

Es obvio que estas tres líneas de los *Discorsi*, que por lo demás han generado no pocas variables interpretativas, parecen retrotraernos a un tipo de antihierocratismo que se aleja de lo visto hasta ahora. Aislado, este pasaje podría hacernos pensar que estamos ante un anticlericalismo de carácter reformista como el que ya descartamos en su momento (51). En cualquier caso, el comentario maquiaveliano nos recuerda a un tipo de razonamiento que podría ser perfectamente asumido por Dante (recuérdese lo dicho, por ejemplo, de la referencia a Cristo en su *Epistola XI*), o por el Marsilio que acabamos de ver.

Existen otros elementos de similitud entre Marsilio y Maquiavelo. Como ya vimos, uno de los componentes principales de la crítica maquiaveliana (en *D*, I, 12 y *IF*, I, 9) se cifraba en la acusación al papado por su responsabilidad directa (apelando la intervención de potencias extranjeras), o indirecta (debilitando Italia con luchas intestinas), en las invasiones bárbaras de la península. Pues bien, también Marsilio en el *Defensor Pacis* hablará de que precisamente la división y laceración del *Regnum*, permiten que pueda ser fácilmente oprimido:

Pues de este modo los obispos romanos se han inmiscuido en esto: primero, con la excusa de buscar la paz entre los fieles de Cristo han excomulgado a aquellos que no querían obedecer sus decretos. A continuación, han pasado a la sanción real y personal, y con mayor brío sobre aquellos que menos pueden hacer frente a su potencia, como es el caso de las comunidades y personas de Italia, cuyo reino, dividido y lacerado prácticamente en todas sus partes, es más fácil de oprimir; pero se muestran más remisos contra aquellos de quienes temen una mayor resistencia y poder de coacción, como es el caso de reyes y príncipes (*DP*, I, xix, 11).

Y mayor similitud, si se quiere, puede detectarse en otra expresión marsiliana en este mismo sentido, que nos parece particularmente afin a la observación maquiaveliana de *D*, I, 12. Allí Maquiavelo decía que Italia era presa no sólo de los bárbaros verdaderamente potentes, sino de cualquiera que la asaltaba: «... han generado tanta desunión y tanta debilidad que esta provincia se ha convertido en presa no sólo de los bárbaros poderosos, sino de cualquiera que la asalta» (*D*, I, 12, 20). Estas pala-

(51) En efecto, esta referencia a la iglesia primitiva, tal y como fue constituida por Cristo, podría hacer pensar en la posibilidad de que Maquiavelo se está moviendo dentro de una crítica cristiana y eclesiástica a la hierocracia papal. De no ser porque ya hemos visto que el resto de textos maquiavelianos no permiten una lectura en tal sentido, como no lo permite el hecho de que también la esencia del mensaje cristiano sea en realidad para Maquiavelo un elemento que ha contribuido negativamente a la decadencia del mundo moderno, tal y como aparece manifiestamente en *Discorsi*, II, 2, en el libro segundo *Dell'arte della Guerra* y, de un modo quizás menos explícito, en el libro primero de las *Istorie Fiorentine*.

bras de Maquiavelo parecen elevar un tono la debilidad que ya Marsilio había concebido como característica del *Regnum Italicum*, a merced de cualquiera con algo de poder (*utcumque potenti*) que quisiera ocuparlo: «*De manera que, a causa de la discordia, se ve [el Regnum Italicum] lacerado por todas partes y, casi destruido, puede ser fácilmente invadido por cualquiera que quiera ocuparlo y tenga algún poder para hacerlo*» (DP, I, I, 2; también en el ya mencionado DP, I, xix, 11). Recordaremos también que el mencionado *Regnum laceratum undique y quasi solutum* de Marsilio recuerda en cierto modo a la Italia «*battuta, spogliata, lacera, corsa...*» de la *exhortatio* del XXVI del *Principe*.

La afinidad continúa también en el otro polo de la cuestión, esto es, en el caso del *malum exemplum* de los pontífices y las nefastas consecuencias que de éste se derivan. Según Marsilio la ambición de los pontífices y la reivindicación de la *plenitudo potestatis* han llevado a la muerte a innumerables cristianos, dejando a los supervivientes una vida en el infortunio. Nuevamente se recuerda cuál ha sido la causa de la que han surgido las discordias *in Ytalia*. Pero lo que más interesa aquí, las costumbres de los cristianos se han corrompido, porque sus mentes han sido influenciadas por todo tipo de vicios:

Así, los ánimos de éstos han sido invadidos por el odio, el litigio y la discordia, de donde se siguen luego las guerras; y personas honorables de ambos sexos han sido corrompidas en sus costumbres y principios, de manera que sus mentes y cuerpos han sido poseídos por toda clase de vicio, de licencia, de error y perversión... (DP, II, 26, 19).

Más grave, si cabe, continuará Marsilio, el culto divino se ha prácticamente extinguido y las almas se han quedado sin asistencia ni guía: «... y lo más lamentable de todo, el culto divino ha sido prácticamente abolido en todas partes, en tanto que las iglesias y los templos permanecen vacíos, privados de sus rectores y de los encargados de custodiar las almas» (*ibid.*). Ahora bien, la corrupción generalizada de las costumbres, que Marsilio aplica a los cristianos en general, tiene cierta similitud con el pasaje maquiaveliano según el cual habiendo cesado en los italianos «*la religione e il timore di Dio...*», los hombres nocivos son alabados como *industriosi*, y «*verdaderamente, en las ciudades de Italia se concentra todo lo que puede ser corrompido y todo lo que puede corromper a otros*» (IF, III, 5, pág. 30). Y es innecesario reiterar que en D, I, 12 el desprecio del «culto divino» aparece como indicio seguro de la ruina de cualquier provincia.

Asumiendo, pues, la existencia de estas afinidades ¿podemos asegurar que Maquiavelo leyó a Marsilio? Antes de nada, debe señalarse que la obra de Marsilio fue conocida sea en Italia que en Florencia. Y no exclusivamente en ambientes doctos. Prueba de ello es que, a pesar de ser Marsilio un autor condenado por la Iglesia, conservamos una traducción del siglo XIV al florentino (52). Resulta evidente, que de

(52) Se trata de la traducción de una versión francesa (hoy pérdida) de 1363. Cf. la nota crítica de C. Pincin en MARSILIO DA PADOVA: *Defensor Pacis nella traduzione in volgare fiorentino del 1363*, ed. de Carlo Pincin, Torino, 1966. Un examen, por cuanto superficial, de los pasajes de la traducción florentina

una simple comparación textual no puede constatar una derivación directa de los textos maquiavelianos respecto del *Defensor Pacis*. No debemos, sin embargo, descartar que Maquiavelo realizase sus críticas a la Iglesia teniendo en cuenta el *Defensor pacis*. Sobre todo, es perfectamente plausible que el florentino estuviera al menos al corriente de la existencia de la obra y de las críticas al papado que ésta contenía, y que, viniendo a recrear de un modo afin la polémica antihierocrática, Maquiavelo haya tenido presente las tesis de Marsilio, leídas directamente de un modo más o menos atento, o bien, simplemente conocidas de un modo indirecto.

* * *

Señalaremos, por último, otra de las obras que podríamos considerar cumbre del antihierocratismo humanista. Se trata de la celebrada *De falso credita et ementita Constantini donatione* (1440), la obra en la que Lorenzo Valla trata de demostrar (combinando, y de ahí su originalidad, razonamientos jurídicos, históricos y sobre todo filológicos), el carácter fraudulento del documento de la *donatio Constantini*. En efecto, un cuadro de las intenciones de Valla aparece explícitamente expuesto ya al principio de la obra (*De falso credita*, I, 2, 6) (53), en el que se enuncia que el documento con el que supuestamente Constantino había donado al papa Silvestre el Imperio de Occidente no es más que una falsificación escrita mucho después. Según Valla, el texto es manifiestamente falso y los papas están al corriente de su carácter fraudulento (probablemente lo han fabricado ellos mismos), y que encuentra su razón de ser en la ambición política de los pontífices cuyos efectos son la degradación de la religión fundada por Cristo y un sin fin de escándalos, ultrajes e infamias:

Porque desde hace ya siglos o bien no han entendido [se refiere a los *pontifices romani*] que la donación de Constantino es falsa y fraudulenta, o ellos mismos la falsificaron o, viniendo después, siguiendo la impronta del falso rastro de sus predecesores, como verdadera la defienden, y como falsa la conocen: deshonorando la majestad del

mencionada no revelan ninguna particular semejanza (respecto del original latino) con los textos maquiavelianos. Por lo demás, como nos ilustra R. Scholz en su introducción al texto, pueden rastrearse no menos de 27 versiones entre manuscritos y copias de procedencia francesa y alemana y anteriores a la *editio princeps* de 1522. Cf. MARSILIUS VON PADUA: *Defensor pacis*, ed. cit., págs. V-XLVI.

(53) El interés de Valla por demostrar la falsedad del documento hay que situarlo en el contexto del conflicto político territorial entre Eugenio IV y Alfonso V de Aragón, conflicto en el que obviamente no nos interesa entrar aquí. Si conviene subrayar que aunque la *donatio* se había convertido en un documento anticuado para las necesidades del papado de mediados del siglo XV, es obvio que, para Valla, demostrar la falsedad del documento de la *Constitutum Constantini* (que en tantas ocasiones los defensores de la teocracia papal habían esgrimido para justificar el gobierno hierocrático), equivalía a dar un golpe mortal a la legitimidad de posesión territorial del papado. Además, *de facto*, la *Constitutum Constantini* seguía siendo el documento fundamental en la que podía apoyarse la supuesta legitimidad de los intereses de la Curia Romana sobre el Reino napolitano y Sicilia. Y que así sea lo piensa expresamente Valla (*De falso credita*, I, II, 5-6). Cito el texto de Valla por: L. VALLA: «De falso credita et ementita Constantini donatione», ed. de Wolfram Setz, *Monumenta Germaniae Historica*, X, ed. de Hermann Bohlaus Nachfolger, Weimar, 1976.

pontificado, deshonorando la memoria de los primeros pontífices, deshonorando la religión cristiana, y produciendo todo género de masacre, ruina, flagelo (*De falso credita*, I, ii, 5).

No entraremos aquí a considerar los mecanismos que permiten a Valla denunciar la falsedad del documento (sí creemos que las incoherencias y anacronismos de carácter filológico subrayados por Valla son prácticamente inapelables). Nos interesa simplemente señalar que nuevamente hallamos en el texto de Valla los dos polos del *topos* antihierocrático. De un lado, la crítica a los efectos políticos negativos sobre Italia de la ambición pontificia. Así, dirá Valla, es evidente que Constantino no concedió ni pudo conceder las posesiones que se alegan en el documento de la *donatio* puesto que el pontífice estaba jurídicamente incapacitado para asumir tales posesiones. Además, incluso aceptando la legitimidad de estos derechos y la autenticidad de la *Constitutum Constantini*, todo ello quedaría invalidado si se piensa en el mal uso que los papas hicieron de estos derechos y en las calamidades que se derivaron de todo ello:

Yo rebato que no sólo Constantino no donó tan gran dominio, que no sólo éste no pudiese prescribir en favor del pontífice romano, sino que, incluso concediendo estas dos cosas, ambos derechos quedarían anulados por el mal hacer de sus poseedores, porque vemos que la desolación y la catástrofe de toda Italia y de muchas provincias mana de esta única fuente (*De falso credita*, VI, xxix, 94).

En efecto, la ruina y devastación de Italia provendría de la ambición político-territorial del papado. Creo que es del todo innecesario volver a los textos maquiavelianos para tener presente la afinidad de ideas, y en particular el énfasis final por señalar al papado como el responsable exclusivo (*ex hoc uno fonte*) de las *clades* y *vastitates* que afligen a Italia. Además, Valla precisa que esta devastación es producto en buena medida de las creaciones de discordias entre ciudades y reinos: «*El papa mismo aflige con guerras a los pueblos pacíficos, y cultiva hostilidades entre las ciudades y príncipes, el papa que está sediento de las riquezas ajenas, mientras consume las propias...*» (*De falso credita*, VI, XXIX, 95).

Puntualmente aparece también en Valla la segunda dimensión de la crítica, esto es, los efectos negativos del mal ejemplo de la Curia, sea para la salud de culto divino que para la salud moral de los cristianos:

Ni comprende, ¡crimen indigno!, que arrebatando él a los laicos (*secularibus*) lo que es suyo, éstos, o inducidos por el pésimo ejemplo u obligados por la necesidad (aunque no quepa aquí hablar de verdadera necesidad), se apropian de lo que es de los eclesiásticos. Así que no hay ya religión en ninguna parte, no hay santidad, no hay temor de Dios y, me horroriza sólo mencionarlo, los criminales encuentran excusa en el papa para todos sus crímenes: cualquier delito halla un ejemplo en él y en sus asociados... (*De falso credita*, VI, XXX, 96-97).

Uno estaría tentado a decir que el eco del texto Valla resuena en las ya citadas líneas de *IF*, III, 5, en donde vemos una afinidad casi textual: «*Nulla religio, nullus*

Dei timor, dice Valla; «... *in tutti la religione e il timore di Dio é spento*», dirá Maquiavelo. A continuación, Valla habla de los *impii homines* que encuentran en el papa la legitimidad de sus actos, mientras que Maquiavelo menciona también a continuación los *uomini nocivi* que son *come industriosi lodati*. Y ambas expresiones, a su vez, parecen encontrar una cierta prefiguración en aquella frase que leíamos en Dante, de acuerdo con la cual la avaricia de los pontífices acababa «*sollevando i pravi*» (*Inf.*, XIX, 104-5).

Llama particularmente la atención que Maquiavelo, al referirse en las *Istorie Fiorentine* a la *translatio imperii* por parte de Constantino de Roma a Bizancio, en ningún momento mencione la *donatio*. Podría decirse, a este respecto, que mientras que para Dante el documento que contiene la *Constitutum Constantini* es auténtico (aunque su contenido sea ilegítimo), y mientras que Marsilio le concede sólo una relativa importancia sin entrar en la crítica jurídica de sus tesis (54), para Valla la demostración de la falsedad del documento es el medio ideal a través del cual dinamitar la legitimidad histórica de las pretensiones territoriales del papado. Por el contrario, para el Maquiavelo de las *Istorie Fiorentine*, unos setenta años después de la intervención de Valla, la *donatio* parece ya carecer de toda relevancia. Maliciosamente, podríamos aventurar, ateniéndonos estrictamente a la lectura de las *Istorie*, la *Constitutum Constantini* nunca existió. Pudiera ser que Maquiavelo, gracias a Valla, estuviese plenamente persuadido de la falsedad del documento de la *donatio*, y por ende, no considerase necesario mencionar una *donatio* de la que no se tienen más que demostradas «falsas noticias». Por supuesto, es también plausible que el secretario florentino considerase la *Constitutum Constantini*, independientemente de ser falsa o auténtica, de mínima relevancia histórica (55). En todo caso, la omisión de las *Istorie Fiorentine* es significativa si se compara, por ejemplo, con la narración de Francesco Guicciardini. En el capítulo 12 del Libro IV de su *Storia d'Italia* menciona expresamente la *donatio* aceptando, no sin cierta cautela, las tesis de falsedad establecidas por Valla. Por nuestra parte, tendemos a pensar que la omisión maquiaveliana sea debida a un acto plenamente consciente y voluntario, como nos parece también altamente probable que Maquiavelo o haya leído directamente la *Declamatio* valliana, o que al menos estuviera al tanto de los principales argumentos del texto de uno de los humanistas más polémicos y celebrados del *Quattrocento* (56).

Podríamos señalar otras pequeñas afinidades entre el autor romano y el florentino. Por ejemplo, Orestes Tommasini había ya visto en la condena maquiaveliana de

(54) Ver F. BATTAGLIA: *op. cit.*, págs. 154-156.

(55) Parece al menos obvio que el debate sobre la donación entra en una vía muerta tras la inapelable intervención de Valla: cf. D. MAFFEI: *op. cit.*, págs. 345-6.

(56) De la difusión del *De falso credita* son testimonio los 25 manuscritos diseminados por las bibliotecas europeas, y la *editio princeps* de la obra que se fecha en Estrasburgo, en 1506, a la que le siguen múltiples ediciones. A este respecto, ver la introducción de WOLFRAM SETZ a la *De falso credita*, *ed. cit.*, págs. 17-38.

las *vie del mezzo* de (en *Discorsi*, I, 26) una cierta afinidad con el ataque que Valla lleva a cabo (en el *De dialectica*, I, X) contra la definición aristotélica de virtud, consistente en evitar los extremos y buscar la *mediocritas* (57). Por mi parte, me pregunto si la lógica del mal menor, presente en la ética de Valla y en la política de Maquiavelo, no acercaría también a los dos autores en clave epicúrea. De hecho, se ha querido ver una afinidad de fondo entre el epicureísmo defendido por Valla en su *De vero bono* y el modo que Maquiavelo tiene de aproximarse al mundo de la política, si bien tampoco ha faltado quien señalase convincentemente los límites de tal correspondencia (58).

Hago notar también que Lorenzo Valla defiende, contra Dante y en parte contra Marsilio, la ilegitimidad del Imperio Romano, que en opinión de Valla supuso una ruptura con el orden republicano de Roma, un episodio jurídica y moralmente indefendible. Podríamos aquí decir que al menos el Maquiavelo de los *Discorsi*, cuyo planteamiento es en todo caso ajeno a categorías normativas de tipo jurídico como las del autor romano, estaría en este sentido más cerca de la retórica pro republicana de Valla que de las posiciones de Dante y la ambigüedad de Marsilio.

Pero si menciono este elemento es sobre todo porque nos da la oportunidad de recordar que no fue Maquiavelo el único en evocar el popicidio. En efecto, vista la ilegitimidad de base del Imperio, Valla encuentra tan lícito el tiranicidio respecto del emperador como el popicidio, en caso de que el papa pretenda un título que en realidad es fruto de una usurpación (cf. *De falso credita*, V, 27, 88).

Una última coincidencia. En el *De professione religiosorum* uno de los puntos de la polémica de Valla contra las órdenes religiosas parte del hecho de que Valla llama a estas órdenes «sectas», iniciando una discusión, no falta de ironía, que pretende justificar la precisión y neutralidad de tal denominación. A ningún lector le pasará desapercibido que es justamente ésta la palabra empleada por Maquiavelo para referirse a las órdenes franciscanas y dominicanas. Curiosamente, si ya Di Napoli pensó que se trataba de una afinidad terminológica entre Valla y Marsilio, Mansfield recientemente pensaba en una coincidencia entre Marsilio y Maquiavelo (59).

(57) O. TOMMASINI: *La vita e gli scritti di N. Machiavelli nella loro relazione col machiavellismo*, Nápoles, 1999 (rist. anast., Roma, 1911), págs. 19-20.

(58) G. Sasso ha subrayado las notables diferencias entre el utilitarismo epicúreo en *De vero falsoque bono* y las posiciones teóricas maquiavelianas: G. SASSO: «La "fede" e la "necessità"», *Principe*, XVIII, *La Cultura*, 35 (2), 1997, págs. 228-234. Sasso vuelve aquí a distinguir entre la ética utilitarista de Valla, armónico y «prepolítico» respecto de la visión maquiaveliana que parte y escenifica un mundo insuperable de conflicto, en donde la política parece actuar como transitorio orden dentro del conflicto. También Sasso se ha parado a analizar el tratamiento de Lucrecia que hallamos en el libro IV del *De vero falsoque bono* de Valla y sus (según Sasso limitadas) afinidades con el personaje de la *Mandragola*: SASSO: «Ancora sul nome "Lucrezia"», en *La Cultura*, 34 (2), 1996, págs. 194-200.

(59) G. DI NAPOLI: *Lorenzo Valla. Filosofia e Religione nell'Umanesimo Italiano*, Roma, 1971, pág. 247. H. C. MANSFIELD: *Machiavelli's Virtue*, Chicago, 1996, págs. 275-6. Otras afinidades de menor

Este último ejemplo nos sirve para plantear dos cuestiones que en buena medida están fuera de nuestro alcance. Por un lado, podemos preguntarnos si pueden establecerse diferentes conexiones entre Marsilio-Dante (60) entre Valla-Marsilio (61), o Valla-Dante (62) (con Dante lo difícil es más bien no encontrar su influencia en algún producto intelectual de la Italia posterior a su muerte). Sin ser éste un tema en el que podamos profundizar aquí, si diremos al menos que nos parece obvia la existencia de un canal de múltiples ramificaciones que puede seguramente extenderse a otros autores, y a través del cual se transmiten y reelaboran *topoi* como los que nos han ocupado en estas páginas. Pero volvemos a reiterar que creemos detectar en estos autores (a los que habría que añadir, más tarde, por ejemplo, Guicciardini) el canal principal de la corriente antihierocrática italiana.

La segunda cuestión es la de hasta qué punto podemos decir con seguridad si Maquiavelo leyó y tuvo en cuenta a Dante, Marsilio y Valla en su polémica con la Iglesia, o si sólo a unos y no a otros, o si tal vez a ninguno de ellos (pudiendo haber seguido otras fuentes, o simplemente lugares comunes de la Italia de inicios del *Cinquecento*). Todo puede ser, y en este sentido difícil es llegar a certeza alguna. Pero puestos a especular en términos de probabilidades y verosimilitud, hemos de hacer notar que la precisión, la insistencia y la dureza con la que Maquiavelo critica el papel del papado en la historia de Italia no parecen en ningún caso fruto de la asunción superficial de un lugar común. Se dirían más bien líneas meditadas y sopesadas, que se hacen eco y reelaboran en propia conveniencia un *topos*. Un *topos* forjado y desarrollado por importantes intelectuales a los que Maquiavelo ciertamente leyó y conoció (caso de Dante) o a los que probablemente conoció bien por lecturas directas,

relieve mencionadas por Mansfield en *ibid.*, págs. 260, 296 y G. SAITTA: *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento*, Bolonia, 1949, vol. I, pág. 203.

(60) Sobre un posible, y por lo demás indemostrable, encuentro personal entre Dante y Marsilio de Padua véase: F. BATTAGLIA: *Marsilio da Padova e la Filosofia Politica del Medio Evo*, Florencia, 1987 [1928], pág. 32. Batalla a su vez quién cita a C. K. BRAMPTON: «Marsilio of Padua's Life», *The English Historical Review*, 148, 1922, pág. 504. Sobre otras coincidencias entre Marsilio y Dante de las que Battaglia deduce un conocimiento directo de la *Monarchia* del florentino por parte de Marsilio (cf. F. BATTAGLIA: *ibid.*, págs. 114-115); o en su polémica contra los decretalistas, *ibid.*, págs. 157-8 y 178; o bien un menos probable influjo en la cuestión de la propiedad de la Iglesia, *ibid.*, págs. 134-136; sobre la autoridad imperial del pueblo romano, *ibid.*, págs. 246; y un paralelismo de carácter filosófico general, *ibid.*, págs. 254 y ss. En su notable biografía sobre Marsilio, Pincin rechaza como improbable el conocimiento de la *Monarchia* por parte del Padvano (ver C. PINCIN: *op. cit.*, pág. 146). No ha faltado tampoco quien ha hecho notar las diferencias entre Marsilio y Dante donde quizá uno debiera esperárselas, y así en sus respectivas defensas de la idoneidad de la unidad política que parecen en efecto no estar vinculadas (cf. N. VIANELLO: *Il trattato della «Monarchia» de DANTE ALIGHIERI*, Génova, 1921, pág. 81). Existe también una obra específicamente dedicada a señalar las diferencias y similitudes entre el pensamiento político de ambos autores: A. CAPPA LEGORA: *La politica di Dante e di Marsilio da Padova*, Turin, 1906.

(61) G. ANTONAZZI: *op. cit.*, pág. 107.

(62) Sobre las diferencias que marcan la actitud de Valla y la posición de Dante en torno *donatio Constantini*, ver F. GAETA: *Lorenzo Valla. Filologia e Storia nell'umanesimo italiano*, Nápoles, 1955, pág. 146 y ss.

bien indirectamente (caso de Marsilio y Valla). En otras palabras: que Maquiavelo, hombre de solidísima formación literaria e histórica, proponiéndose realizar una meditada crítica del papel del papado en la historia de Italia, desconociese lo dicho al respecto por autores de la talla de Valla y Marsilio y que, con todo, redundase en críticas ya realizadas por éstos, es sin duda una posibilidad, pero una posibilidad que se nos antoja altamente improbable.

Con todo, nuestro propósito no era tanto mostrar hasta qué punto Maquiavelo pudo inspirarse en sus críticas concretas a la Iglesia en Dante, Marsilio y Valla, cuanto señalar la existencia una línea de pensamiento, una tradición si se quiere, de carácter antihierocrático y anticurial, y que parece moverse a partir de un núcleo común (63). Testimonio de este carácter es el hecho de que la *Monarchia*, el *Defensor Pacis*, la *De falso credita* y los *Discorsi* acabaron, todos ellos, en el *Index librorum prohibitorum*; y su destino tuvo fundamentalmente que ver, sin excluir por supuesto otros elementos de culpa, con sus respectivas críticas al papado y a la Curia italiana.

Por último, a lo largo de este escrito hemos ido señalando, junto a las afinidades, también algunas de las diferencias entre la actitud Maquiaveliana y el resto de autores. Conviene quizás insistir en que seguramente la diferencia de fondo entre Maquiavelo y el resto es que mientras que Valla, Marsilio y Dante se mueven, pese a sus notables diferencias, en un marco teórico y ético cristiano, desde la cual se forjan sus elementos de polémica. Y aunque dentro de este cristianismo compartido sus diferencias son a veces enormes, tanto en materia teológica y eclesiástica (por ejemplo, Dante y Valla aceptan el vicariato de Cristo y la estructura jerárquica y centralizada en Roma, Marsilio, por contra, es un conciliarista, un reformista radical), como en materia de doctrina filosófica (tanto Dante como Marsilio podrían considerarse dentro de la escolástica aristotélica, mientras que Valla tiene una formación humanista, defendiendo en filosofía una suerte de epicureísmo cristianizado), con todo, los tres siguen moviéndose en el espacio teórico cristiano. Un espacio que les obliga a tener siempre presente, junto a los problemas de naturaleza terrenal afrontados más o menos autónomamente, la importante cuestión de la salvación personal y, por ende, la legítima centralidad de la religión cristiana y la Iglesia en la historia y la sociedad occidental. En consecuencia, para Dante, Marsilio de Padua y Lorenzo Valla, la religión fundada por Cristo es fuente de moralidad, pero sobre todo es fuente de verdad y de salvación.

(63) Es probable que bajo la temática antihierocrática existan también otras afinidades de «más profundidad». Por ejemplo, a propósito de estos autores se ha hablado a menudo de una tradición de espíritu laico, o bien, como en el caso de Maquiavelo, de la secularización de la teoría política, etc. Así, un Dante como inspirador concepción del estado laico parece ser la tesis básica entre otros de D. DEREK: *art. cit.*, págs. 327-46. En este mismo sentido alguna idea general, por ejemplo, en A. SOLMI: *Stato*, págs. 64 y ss. De Marsilio en clave laica, por lo demás en este caso bastante obvia, puede citarse G. DE LAGARDE: *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge. Le Defensor Pacis*, vol. III, Lovaina, 1970, en págs. 103-4. Por cuanto respecta a Valla el libro dedicado por Fubini al problema de la secularización (cf. R. FUBINI: *Umanesimo e secolarizzazione da Petrarca a Valla*, Roma, 1990, pág. 180).

Por contra, la posición maquiaveliana, marginando por un lado en su análisis la dimensión salvífica cristiana (y, por consiguiente, debilitando el significado y la centralidad de la religión de Cristo en la historia y la política), y por otro lado, viendo en el *ethos* cristiano mismo un elemento negativo para el *vivere libero*, va adoptando una distancia crítica que acaba por situar al político florentino fuera no sólo de la Iglesia oficial, sino también de ese cristianismo al que él seguía llamando, aunque no sin cierto tono de resignación, *la nostra religione*.

