

J. G. A. Pocock

EL MOMENTO MAQUIAVÉLICO

EL PENSAMIENTO POLÍTICO
FLORENTINO Y LA TRADICIÓN
REPUBLICANA ATLÁNTICA

Estudio preliminar y notas de
ELOY GARCÍA

Traducción de
MARTA VÁZQUEZ-PIMENTEL
y ELOY GARCÍA

Título original
*The Machiavellian Moment.
Nine Political Thought and the Atlantic
Republican Tradition*

Indep. de México
F. 103138 (Pov. III)

a introducción a la edición inglesa y de los capítulos I, II, VIII, IX y X ha sido efectuada por María Vázquez-Oración con Eloy García. La traducción de la Introducción y de los capítulos XI, XII, XIII, XIV y XV española y de los capítulos XI, XII, XIII, XIV y XV corresponde a Eloy García.

s los derechos. El contenido de esta obra está protegido por las leyes penales de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, total o parcialmente, esta obra sin la autorización expresa del editor. No se permite la explotación económica ni la transformación de esta obra. Queda permitida la citación en texto. No se permite la explotación económica ni la transformación de esta obra. Queda permitida la citación en texto. No se permite la explotación económica ni la transformación de esta obra. Queda permitida la citación en texto.

ESTUDIO PRELIMINAR A LA EDICIÓN ESPAÑOLA. UNA PROPUESTA DE RELECTURA DEL PENSAMIENTO POLÍTICO: JOHN POCOCK Y EL DISCURSO REPUBLICANO CÍVICO	Pág.
INTRODUCCIÓN DE JOHN POCOCK A LA EDICIÓN ESPAÑOLA DE 2002	75
INTRODUCCIÓN DE JOHN POCOCK A LA EDICIÓN INGLESA DE 1975	77

PARTICULARIDAD Y TIEMPO: LOS SUPUESTOS CONCEPTUALES DE FONDO

I.	EL PROBLEMA Y SUS MODOS	85
A)	EXPERIENCIA, COSTUMBRE (« <i>Usage</i> ») Y PRUDENCIA	
II.	EL PROBLEMA Y SUS MODOS	115
B)	PROVIDENCIA, FORTUNA Y VIRTUD	
III.	EL PROBLEMA Y SUS MODOS	133
C)	LA VITA ACTIVA Y EL VIVERE CIVILE	

LA REPÚBLICA Y SU FORTUNA. EL PENSAMIENTO
POLÍTICO FLORENTINO DE 1494 A 1530

IV.	DE BRUNI A SAVONAROLA	169
	LA FORTUNA, VENECIA Y EL APOCALIPSIS	
V.	LA RESTAURACIÓN DE LOS MÉDICIS	201
	A) GUICCIARDINI Y LOS <i>OTTIMATI</i> MENORES, 1512-1516	
VI.	LA RESTAURACIÓN DE LOS MÉDICIS	241
	B) <i>IL PRINCIPE</i> DE MAQUIAVELO	
VII.	ROMA Y VENECIA	267
	A) Los <i>Discorsi</i> y EL <i>ARTE DELLA GUERRA</i> DE MAQUIAVELO	
VIII.	ROMA Y VENECIA	301
	B) EL <i>DIALOGO</i> DE GUICCIARDINI Y EL PROBLEMA DE LA PRUDENCIA <i>OTTIMATI</i>	
IX.	GIANNOTTI Y CONTARINI	351
	VENECIA COMO CONCEPTO Y COMO MITO	

VALOR E HISTORIA EN EL MUNDO

plinada²³. La historia se resumía en la figura de Hecuba girando bajo la rueda²⁴.

Experiencia, prudencia y *arcana imperii*; fortuna + fe = providencia; providencia - fe = fortuna; providencia + profecía = escatología revelada; virtud y gracia. Estas fórmulas constituyen el modelo, elaborado hasta ese punto, de una capacidad intelectual que carecía de medios para explicar la sucesión de particulares en el tiempo político y social, de manera que todas las respuestas a tales ocurrencias particulares, debieran situarse, de algún modo, entre los polos de la experiencia y de la gracia. Procederemos a probar la consistencia del modelo usándolo para explicar las innovaciones intelectuales que sucedieron cuando un republicanism consciente impulsó a las mentes limitadas por semejante utilaje intelectual, la carga suplementaria de sostener en el tiempo una estructura política perfectamente consciente de su propia fragilidad e inestabilidad. El cómo se consiguió superar aquel desafío es asunto del próximo capítulo.

²³ En el frontispicio del *The Castle of Knowledge*, Londres, 1556; el primer tratado inglés sobre la astronomía copernicana de Robert Recorde, la figura que encarna el conocimiento aparece sosteniendo en equilibrio sobre un bastón perpendicular la Esfera del Destino, mientras la que personifica la ignorancia hace girar la rueda de la Fortuna mediante una tira ligada al centro por una manivela de arranque. Debajo de esta imagen aparecen los siguientes versos:

«Though spitefull Fortune turned her wheele

To stave the Sphere of Vranve,

Yet dooth this Sphere resist that wheele,

And fleyeth all fortunes villanye.

Though earthe do honour Fortunes balle,

And bytells blynde hyr wheele aduance,

The heauens to fortune are not thralle,

These Spheres surmount al fortunes chancec.»

El símbolo que acompaña la esfera es el sol, el de la rueda, la luna. Las manchas irregulares en la superficie de la luna (no menos que sus fases después de todo bastante regulares crecientes y decrecientes) parecen haberle conferido reputación de inconstancia e imperfección. El asunto es discutido por Beatrice en *Paradiso*, II, 49-148. Para el simbolismo de la Fortuna en general, véase H. R. Patch, *The Goddess Fortuna in Medieval Literature*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1927.

²⁴ *Fortunae rota voluitur*

descendo minoratus

alter in altum tollitur

nimis exaltatus.

Rex sedet in vertice

caveat ruinam

nam sub axe legimus

Hecuban reginam.

Carmina Burana, LXXVII (ed. J. A. Schmeller, Breslau, 1904). (Las imágenes de Hecuba y la rueda reaparecen en el discurso del Rey en *Hamlet*, II, 2). Cf., las otras canciones de la «Fortuna» (I, LXXV, LXXVIa) y el dibujo de la rueda aparece en la portada de toda la colección.

III. EL PROBLEMA Y SUS MODOS

C) LA VITA ACTIVA Y EL VIVERE CIVILE

[1]

Es posible sostener que el ideal de ciudadano implicaba una conceptualización de los modos de pensamiento y de acción política completamente diferente de aquellos otros implícitos en la concepción escolástica y consuetudinaria que hasta el momento hemos venido estudiando. Dentro de los límites de ese marco conceptual, el individuo hacía uso de una razón que le revelaba la jerarquía eterna de la naturaleza inmutable y le ordenaba conservar el orden cósmico, manteniendo su lugar en la categoría social y espiritual a que le destinaba su naturaleza de persona individual; el individuo se servía de la experiencia que le revelaba la continuidad inmemorial del comportamiento tradicional y que no podía aconsejarle otra cosa que aquello que lo preservara en su estado original, y entretanto recurría a una combinación de prudencia y fe en las ocasiones en que el curso de los acontecimientos particulares y contingentes le enfrentaba con un problema tan específico que ni la razón ni el si-logismo, ni la experiencia ni la tradición, estaban en condiciones de depararle una respuesta preconcebida. Sólo en esas ocasiones era lícito afirmar que el hombre se comportaba como un ser (*animal*) dotado de poder para tomar decisiones (e, incluso entonces, resultaba bastante frecuente que creyera sinceramente encontrarse guiado por lo apocalíptico). Por lo demás, su comportamiento era el propio de un miembro de lo que algunos teóricos llaman una sociedad tradicional. Pero desarrollar esa idea obligaría a entrar en demasiadas profundidades. Los procedimientos políticos a menudo (para algunos, siempre) transcurren dentro de un patrón de comportamiento heredado y la interpretación de la tradición puede resultar una decisión política consciente (*self-conscious*) y compleja. Aún así, es conveniente que un ciudadano continuamente implicado con sus conciudadanos en la elaboración de decisiones públicas, posea un arsenal intelectual que le permita ir más allá de la percepción de la jerarquía y de la tradición, y que le proporcione motivos para confiar en su poder y en el de sus conciudadanos, para comprender y responder ante lo que está sucediendo. Ahora bien, una comunidad construida en la costumbre en un rincón del orden eterno no es una república de ciudadanos. Si sus miembros estiman que la tradición es la única respuesta adecuada al desafío de los eventos contingentes, no aplicarán sus poderes colectivos de decisión positiva; si, en cambio, creen que la prudencia es la respuesta más aconsejable que los pocos que toman las decisiones tienen de afrontar un problema marginalmente único, sus inclinaciones discurrirán hacia la aceptación de un *gubernaculum* monárquico; si, finalmente, entienden que la matriz de todos los valores se encuentra en una jerarquía universal, no estarán dis-

[133]

puestos a asociarse en un cuerpo soberano de personas presto a asumir sus propias decisiones. En cambio, el ciudadano debe poseer una teoría de conocimiento que le confiera una gran libertad para tomar decisiones políticas en el hacer público. Tratar de erigir un modo de vida cívico sobre un fundamento epistemológico que se limite a permitir el reconocimiento de un orden universal y de las tradiciones particulares, significa aceptar estar sujeto a ciertas restricciones. En semejante panorama es posible sostener que la historia del pensamiento político florentino es la historia de una notable, aunque parcial, emancipación de esas restricciones.

Existe la evidencia de que los pensadores del siglo XIV visualizaron la ciudadanía florentina en un contexto de orden y autoridad universal que podía ser interpretado correctamente desde categorías jerárquicas o apocalípticas. El patriotismo cívico de Dante (1265-1321) fue de una intensidad memorable, pero entendió la liberación de Florencia del gobierno de las facciones como una manifestación relevante del retorno de Italia a la salud política y espiritual en el seno de un imperio universal; y, la parte de su razonamiento que sostenía que la reforma de la humanidad debía corresponder a la autoridad imperial antes que a la eclesiástica, consideró el descenso de un emperador desde los Alpes como un acontecimiento a la vez temporal y sagrado, largamente profetizado en el contexto del tiempo apocalíptico que, como hemos visto, era el contexto cronológico creado por la percepción de la redención como un proceso temporal. Existía una afinidad entre el poder temporal y la profecía apocalíptica. Al considerar el imperio como un instrumento de salvación, Dante situaba a Trajano y a Justiniano próximos a Cristo, y a Bruto y a Casio junto a Judas en lo más profundo del infierno. La república, al ser una forma de autoridad temporal, se encontraba comprendida en el contexto del imperio y el imperio en el contexto de la salvación universal concebido desde un punto de vista apocalíptico. La visión de Dante era, en un sentido elevado y cuajado de complejidades, temporal y jerárquica, y en cuanto jerárquica cifraba la perfección humana —tanto personal como política— en el hecho de que el hombre llegara a ocupar el lugar que le correspondía en un orden eterno; mientras que en la medida en que resultaba apocalíptica situaba la perfección en el cumplimiento de su papel revelado o arquetípico en el proceso histórico de la gracia. En ninguno de los dos supuestos concedía relevancia alguna al hecho de que el hombre se reuniera con sus conciudadanos para tomar de común acuerdo las decisiones colectivas mundanas y profanas (*secular*). La jerarquía es monárquica en su forma, viene determinada por una autoridad que proviene de arriba y, en cuanto refleja la del cosmos, es la manifestación de unos principios no sujetos a cambio. El patriotismo de Dante era gibelino e imperialista*, lo

* Los gibelinos eran en Italia de la descomposición del Imperio Cristiano medieval, los partidarios del emperador que se contraponían a los *guelfos*, partidarios de Roma. Las luchas entre ambos poderes universales y el juego oportunista de lealtades mantenido por los *comune* más ricos y prósperos, fue la causa histórica que permitió el nacimiento de las ciudades-Estado italianas donde los humanistas plantearon las cuestiones que interesan a la democracia republicana. Un buen resumen al respecto en Waley, *Las ciudades repúblicas italianas*, Madrid, 1969. (N. del T.)

que confería a su visión del imperio una dimensión apocalíptica pero no historicista; concebía el gobierno laico (*secular*) como el imperio en que se repletía y restauraba el orden eterno, y no como la república en la que un grupo particular de hombres resolvía su particular destino.

En su *Paraíso*, Dante concedió un lugar privilegiado a Joaquín de Fiore¹, cuyas enseñanzas o las tradiciones de ellas derivadas, reaparecen en conexión con el más extraordinario precursor del humanismo cívico, el demagogo romano Cola di Rienzo (1313-1354). Cola di Rienzo pretendió, por la fuerza de su propia personalidad carismática y realmente paranoica, unificar a los habitantes de Roma en algo parecido a una *comune*. Pero, al hacerlo, se vio obligado a presentar la ciudad del siglo XIV como idéntica a la antigua república —y a sí mismo como su tribuno— y a declarar plenamente vigente la autoridad directa del pueblo de Roma sobre el papa (su obispo elegido), el emperador (su príncipe elegido), y el mundo entero (el imperio sometido). Todas estas proclamaciones afirmaban la república a través del procedimiento de presuponer la continuidad del imperio universal y no resulta sorprendente saber que tras su primera derrota, Cola di Rienzo se refugiara durante algún tiempo en una comunidad de eremitas joaquínistas en los Abruzzos para resurgir más tarde como heraldo de una Tercera Era, que invitaba al emperador a asumir su misión profética de reformar la iglesia y gobernar el mundo². Para él, como para Dante, la república, el imperio y el apocalipsis eran una misma cosa, y aunque sólo su poderoso carisma le permitió que fuera tomado en serio durante mucho tiempo, el contenido de sus proclamaciones como tribuno de la república o como profeta de la Tercera Era, no pareció absurdo a las más cualificadas mentes de su época. El pionero del humanismo, Francisco Petrarca (1304-1374) vio en la república de Cola un augurio favorable a la restitución de la antigua virtud en Italia y en el mundo, pero no consideró contradictorio hacer coincidir ese hecho con la esperanza de que el regreso del papa a Roma desde Aviñón contribuyera a restaurar la virtud, ni con el deseo de que fuera restablecida por un emperador que descendiera desde los Alpes para poner orden en Italia. Petrarca, un hombre no comprometido políticamente, era incapaz de distinguir con claridad entre los diferentes regímenes políticos*, y resulta significativo también que al elaborar la imagen de la restauración de la virtud no concediera importancia a la

¹ *Paradiso*, XII, 139-145. Reeves, *Influence of Prophecy*, Cap. 2, nota 20, ver *supra*.

² Iris Origo, *Tribune of Rome*, Hogarth Press, Londres, 1938.

* La expresión utilizada por Pocock es «forms of rule», literalmente significa formas de gobierno. Ahora bien a lo que el autor se refiere no es a la manera en que el poder constitucional está organizado y dividido (monarquía y república si se atiende al carácter electivo o hereditario de la jefatura del Estado, parlamentario, presidencialista y convencional, si se tiene en cuenta las relaciones entre poderes y el predominio de unos u otros) sino a los supuestos materiales que sustentan la organización jurídico-constitucional del poder, es decir, al régimen político; así pues, es esta última la expresión que en principio se utilizará de manera preferente en la traducción española, sin perjuicio de que en ciertos casos y por razones de simple expresión formal, se empleen otras formas gramaticales. De cualquier forma, en el capítulo referente a la construcción de Polibio y a la forja del «Mito di Venezia», Pocock explica en detalle de qué manera la teoría de las formas políticas se hace doctrina de división de poderes en el pensamiento liberal. (N. del T.)

profecía apocalíptica³. Las técnicas de erudición humanista, como veremos, construyeron una imagen demasiado humana de la virtud antigua, una imagen demasiado social de la vida del hombre en el tiempo, como para dejar espacio suficiente a los tipos y símbolos del vocabulario profético. En este mismo sentido, resulta también revelador que, según parece, quienes menos se dejaron seducir por la grandilocuencia del tribuno fueran precisamente los florentinos. Los florentinos no sentían la necesidad de construir un simbolismo dramático en favor de la república o de envolverla en una declamación profética, porque la tenían ya y podían ofrecer —especialmente en los momentos de mayor desencanto— una descripción singularmente realista de su funcionamiento. Aun así, y durante los dos siglos posteriores, serían los florentinos quienes elaborarían las articulaciones más incisivas de la conciencia cívica y de sus problemas; y pese a que esas expresiones fueran altamente deudoras de las formas de pensar y de escribir del humanismo, el modo apocalíptico estaba lejos de haber pronunciado su última palabra en este ámbito del pensamiento.

A principios del siglo xv —para no retroceder más atrás en el tiempo— puede encontrarse en la literatura florentina, especialmente en los escritos de Coluccio Salutati (1331-1406) y de Leonardo Bruni (1361-1444), lo que parece ser una ruptura decisiva con la forma de pensamiento señalada. Los autores modernos que han estudiado este tema con mayor profundidad son Hans Baron y Eugenio Garin⁴, pero sus trabajos, aun cuando gocen de prestigio y de merecida reputación, son todavía objeto de controversia entre los expertos, lo que obliga a proceder con cautela. En cualquier caso, no parece que quepa cuestionar seriamente que se estaban produciendo los siguientes cambios en el modelo ideológico florentino. Para empezar, el rápido rechazo al mito fundacional hasta entonces imperante, que insistía en que Florencia habría sido en origen un asentamiento de los soldados de Julio César, que comenzaba a declinar en favor de otro que afirmaba que la ciudad era una fundación de la república romana. En trabajos de años posteriores, Bruni estaría dispuesto a mirar incluso más lejos para considerar a Florencia asociada al sistema de ciudades-república etruscas que habían florecido antes de la dominación romana de la península, y a sugerir que la absorción de esas repúblicas por una república única, habría preparado la vía para la absorción de esa república en una tiranía mundial (y, dicho sea incidentalmente, esta ob-

³ E. H. Wilkins, *Life of Petrarch*, Chicago University Press, 1961, cap. XII, pp. 63-73, 117-118, 120, 134-135. J. H. Whitfield, *Petrarch and the Renaissance*, Russell and Russell, Nueva York, 1965, pp. 35-37.

⁴ Hans Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, Princeton University Press, 2.^a ed., 1966; *Humanistic and Political Literature in Florence and Venice at the Beginning of the Quattrocento*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1955; *From Petrarch to Leonardo Bruni: Studies in Humanistic and Political Literature*, Chicago University Press, 1968; «Petrarch: His Inner Struggles and the Humanistic Discovery of Man's Nature», en Rowe and Stockdale eds., *Florilegium Historiale: Essays Presented to Wallace K. Ferguson*, University of Toronto Press, 1971. Eugenio Garin, *Italian Humanism, Philosophy and Civic Life in the Renaissance*, trad. Peter Munz, Harper and Row, New York 1965. George Holmes, *The Florentine Enlightenment, 1400-1450*, Weidenfeld and Nicolson, Londres, 1969.

servación anticiparía un reflexión muy querida a Maquiavelo). La oposición de los republicanos al gobierno de César y su identificación con la tiranía antes que con la monarquía no era un mero accidente, era una tentativa demostrada y fundada en aquel tiempo, de rescatar la figura histórica de Bruto de las profundidades de la infancia a la que lo había arrojado Dante⁵. Dante había considerado a Bruto como un traidor a su superior, y puesto que aquel superior prefiguraba el emperador que reinaba sobre la jerarquía de los hombres a semejanza de como lo hacía Dios sobre las jerarquías de la naturaleza, era lógico que situara a Bruto y a Casto, junto al Judas que había traicionado al mismo Dios. Pero la subsiguiente revolución en la imaginaria histórica presentará a Bruto (Casio no era personaje apto para una idealización) como prototipo de ciudadano republicano y tiranizado, y condenará a César por tirano y subversor de la República⁶.

Pero en todo esto hay más que una simple revisión de mitos. La imagen completa de la autoridad humana y su historia hacia la que se suponía miraban los florentinos, estaba inmersa en una reconstrucción radical que partía de una quiebra en su continuidad histórica, y —en un sentido muy importante— crecientemente mundanizada (*secular*). En lo que pudiera llamarse visión imperialista de la historia, la sociedad política era considerada como una repetición entre los hombres del orden jerárquico existente en el cielo y en la naturaleza. Su legitimación y sus categorías organizativas eran aparentemente intemporales, y el cambio solo podía advenir en ellas en forma de generación o de recuperación de su originaria integridad. Por consiguiente, su asociación con el imperio, como su asociación con la monarquía, era en general una asociación con lo intemporal. Quiénes intentaron, bien desde el punto de vista del papa, bien desde el compromiso con el realismo político, enfatizar que el imperio o la monarquía pertenecían a la *civitas terrena*, podían, obviamente, acentuar su carácter profano (*secular*). Pero en la nueva visión de las cosas, y aun cuando la república de Florencia se mantenía como un ideal elevado, su existencia en el presente y en su propio pasado, sólo se encontraba asociada con otras repúblicas y con aquellos tiempos pasados en que habían existido las repúblicas. La república no era intemporal porque no reflejaba por mero acto de correspondencia el orden eterno de la naturaleza; estaba organizada de forma diferente y un espíritu que aceptara la república y la ciudadanía como realidades primordiales podría practicar implícitamente la separación de lo político del orden natural. La república era más política que jerárquica; estaba organizada para afirmar su soberanía y su autonomía, y, por consecuencia, su individualidad y su particularidad. El momento en que el intelecto florentino se dispuso a aceptar la lealtad a Florencia como concepto separado de su orden natural y de sus valores eternos, viene señalado por uno de los primeros adagios florentinos conocidos, aquel que afirma que se debe *amar a la patria más que a la propia alma* (*amare la propria patria più della propria anima*), adagio en el que subyace

⁵ Para las recriminaciones que Petrarca dirigirá a César véase Baron, en *Florilegium Historiale* (nota 4, *supra*), pp. 19-20, 37-39.

⁶ Baron, *Crisis*, nota 4, *supra*, cap. 3.

implícita una distinción y un conflicto. Pero afirmar la particularidad de la república significaba reconocer su existencia en el tiempo y no en la eternidad y, por consiguiente, proclamar de alguna forma que era transitoria y que se encontraba condenada a la inestabilidad por ser ésta la condición lógica de las realidades particulares. La aceptación de la condición perecedera y mortal de la república por el ideal republicano se encontraba simbolizada en la elección como héroe del fracasado rebelde Bruto. La única certeza en relación con las repúblicas era que tendrían un final en el tiempo, en tanto que, por contra, un universo teocéntrico afirmaría perpetuamente la monarquía sin entrar en consideración del particular destino de cada una de las monarquías. Incluso si siquiera era seguro que la república fuera la consecuencia de un principio.

Afirmar la república significaba, por tanto, romper la continuidad eterna del universo jerárquico en una infinidad de momentos particulares: los períodos de historia en los que las repúblicas habían existido y que merecían atención, y los períodos en que no habían existido y que, en consecuencia, no deparaban argumentos de valor o de autoridad al presente. La idea del advenimiento de un «renacimiento» tras una era de barbarie parecía deber algo a una insistencia patriótica por confrontar la república florentina con la romana y por descartar los siglos intermedios de imperio romano y germánico como un interludio de tiranía y barbarie. La particularidad y la historicidad de la república implicaba la particularización de la historia y su secularización, e implicaba también el repudio de una parte importante de la historia a la que se consideraba desprovista de valor. Resulta, sin embargo, interesante e importante, señalar que semejante cuestión suscitó otro problema subsidiario en la evaluación de la propia historia florentina: el del lugar que debería corresponder a Dante y a otras glorias de las letras florentinas, que habían aceptado asociar la república al imperio, demigrado a Bruto y exaltado a César, y lo habían hecho utilizando «*il volgare*», la lengua que los humanistas intrasigentes consideraban todo un síntoma de la barbarie medieval. El fervor por exaltar la república declarando que había renacido de la antigüedad clásica no compensaba el precio de repudiar los elementos mayores del propio pasado de la república florentina, y Dante «*il volgare*», serían, a su debido tiempo, rehabilitados. Pero ello sólo podría hacerse encontrando una explicación de cómo habían existido y operado tan gloriosamente en su propio época un tiempo que no era ni la antigüedad clásica, ni aquel presente que imitaba a lo clásico. La misma imagen del presente se veía alterada por el reconocimiento y glorificación que en aquel instante se estaba efectuando tanto del hombre del *trecento*, como de aquellos otros que provenían de la antigüedad⁷. El pensamiento estaba aproximándose al umbral de la explicación histórica moderna y al descubrimiento central del intelecto histórico según el cual «las generaciones equidistaban por igual de la eternidad» —es decir, que cada uno de los fenómenos de la historia ha existido en su propio tiempo, en su propia *razón*

⁷ Baron, *Crisis*, caps. 13-15. Ver también David Thompson y Alan F. Nagel (eds.), *The Three Crowns of Florence: Humanist Assessments of Dante, Petrarca and Boccaccio*, Harper and Row, Nueva York, 1972.

de ser y en su propia peculiaridad y modo—. Semejante forma de pensar era la consecuencia de un proceso de cambio en las ideas que es posible reconocer también en otros momentos y en otras culturas: cuando cierta imagen del pasado concebida como un todo continuo que posee autoridad en el presente, resulta discutida y algunos segmentos de la historia son desechados por carecer de valor —lo que puede suceder a resultas de un intento clasista por localizar de manera exclusiva cualquier valor en un período particular—; entonces, cabe, bien que el período repudiado reafirme su pretensión de autoridad porque como resultado de alguna otra vinculación con el presente demuestre la importancia de ser tenido en consideración, o bien que sea necesario explicar por qué si los fenómenos en cuestión carecen de autoridad o valor, sin embargo, existieron y a pesar de todo mantuvieron a duras penas una relación de casualidad con el presente y con el pasado. En estas circunstancias, puede surgir fácilmente una manera relativista de explicar el pasado como poseedor de su propia forma de existencia, de sus propios valores, y de su propia aspiración a despertar nuestro interés⁸. En el supuesto que estamos estudiando, la continuidad del pasado mostraba muchas de las características de un orden jerárquico atemporal. En el instante que esa continuidad se vio atacada, se rompió en una secuencia de momentos que podían tener tanto valor positivo como negativo, ya que la existencia de una forma política particularizada le venía impuesta como criterio de valor; fue entonces, cuando un momento que de acuerdo con esta lógica (la propia del *trecento*) poseía un valor negativo en el criterio tradicional, demostró en cambio tener un valor positivo para el presente gracias a la intensa conciencia que la república supo poseer de su propia continuidad y de sus propias tradiciones. Dos imágenes de tiempo entraron en conflicto, y el resultado fue una explicación histórica del *trecento*. No obstante, la completa sistematización de lo intemporal en el tiempo y las conflictivas evaluaciones del pasado que a ello siguieron, fueron sólo consecuencias de la afirmación de la individualidad y de la continuidad de la república.

Hans Baron, sustentando sus tesis sobre una cronología detallada de ciertas obras clave del humanismo florentino, ha defendido que todos esos cambios tuvieron su origen en la crisis política experimentada por los ciudadanos de Florencia en torno al 1400. El poderoso señor que fue Giangaleazzo Visconti, cuya familia poseía una considerable base de poder en Milán, parecía haber intentado construir un sistema de hegemonía destinado a desembocar en la formación de un Estado monárquico permanente en el norte y centro de Italia. Mientras su poder se extendía rápidamente en Toscana, se había producido una fractura diplomática y militar entre Florencia y Venecia, y en medio de esa crisis —argumenta Baron—, los florentinos se sintieron dramática y traumáticamente solos, apareciendo ante sus propios ojos como los últimos campeones de la libertad republicana en Italia y en el mundo conocido. La tesis de Baron⁹ es que en los dos años que precedieron a la repentina muerte de

⁸ Para un tratamiento teórico extenso véase mi *Politics, Language and Time*, cap. 8 («Time, Institutions and Action: An Essay on Traditions and Their Understanding»).

⁹ *Crisis*, caps. 1-2, 10-11, 16.

Giangaleazzo a finales de 1402, y al consiguiente colapso de su poder, tuvo lugar la revolución de autofiliación (*self-affiliation*): en el sentido de autorreconocimiento de la propia identidad) histórica que hemos descrito, sufrida por el pensamiento florentino como parte de una crisis de patriotismo que también era una crisis en la autoconciencia (*self-awareness*) de la república. Aislados por el poder del Visconti, los florentinos se percibieron intensamente a sí mismos como una comunidad amenazada; aislados por el creciente poder territorial de un hombre, se vieron a sí mismos como una estructura política forjada en las instituciones y en los valores republicanos. El lenguaje de los propagandistas milaneses era cesarista e imperialista, y en su réplica, los humanistas florentinos, especialmente aquellos relacionados con la cancellería diplomática a cuya cabeza se sucedieron Salutati y Bruni, tomaron la decisión revolucionaria de repudiar a la vez, el simbolismo cesarista y la tradición imperial, identificando a Florencia con el principio republicano, y polarizando un pasado que fundamentaba su legitimidad en momentos republicanos e interludios de tinieblas, en la forma anteriormente descrita.

Asociado a esta revolución en los conceptos historiográficos, Baron encuentra, en los escritos de este período, la evidencia de una crisis todavía más profunda del pensamiento florentino. Desde los tiempos de Platón y Aristóteles se había venido debatiendo de manera intermitente la cuestión de los méritos que debían reconocerse tanto a una vida dedicada a la actividad pública —la *vita activa*—, como a la vida consagrada a la búsqueda filosófica del conocimiento puro —la *vita contemplativa*—. Para los atenienses (la mitad de cuyo espíritu participaba de la convicción de que sólo la vida ciudadana era verdaderamente ética y humana, mientras que la otra mitad creía que únicamente el mundo abstracto de la contemplación desmotivada era verdaderamente inteligible y real) el problema de la posible antítesis entre política y filosofía había resultado particularmente doloroso. El espíritu medieval se había decantado por supuesto en favor de la contemplación; las preocupaciones de los filósofos, así como los intereses de los cristianos no eran de este mundo, e incluso después que el renacimiento aristotélico hubiera rehabilitado la creencia en la acción racional y social, no existía la debida correspondencia entre el conocimiento mediante el cual los universales resultaban reconocidos y la prudencia aplicada a las decisiones sociales. El individuo de Fortescue, obediente a la ley natural y a la costumbre, y políticamente activo sólo en las raras ocasiones en que era necesario elaborar una ley parlamentaria (*statutes*), a duras penas podía imaginar su vida cívica en seria rivalidad con su contemplación filosófica, si es que tenía oportunidad de involucrarse en esta última. Y no por casualidad, Petrarca se sintió legitimado para reprochar a Cicerón, el autor que encarnaba su ideal romano, que se hubiera inmiscuido en una política deshonrosa y se hubiera expuesto a sufrir una muerte indigna, cuando habría debido ocuparse de su propio cometido como filósofo¹⁰. Pero en el pensamiento florentino posterior se dijo mucho en favor de una *vita activa* que era específicamente un *vivere civile* —un tipo o modo de vida consagrado a las preocupa-

¹⁰ Existe una amplia literatura sobre los cambios de posición de Petrarca. Véase Baron, en *Florilegium Historicum*, y *From Petrarch to Leonardo Bruni* (nota 4, *supra*), caps. 1 y 2.

ciones cívicas y a la actividad (fundamentalmente política) de la ciudadanía, es decir de la participación política—. Es perfectamente posible establecer un correlato entre el modo de vida preferida de un autor y su adhesión a una forma política. La persona que practica la *vita contemplativa* puede elegir contemplar las jerarquías estables del existir y encontrar su lugar en un orden eterno bajo un monarca que desempeñe en el microcosmos el papel de Dios como garante de ese orden; pero aquel que practica el *vivere civile* se compromete a participar y actuar en una estructura política que haga posible al individuo semejante conducta —lo que aboca, por tanto, a esa ciudadanía a un determinado tipo de «polis» y es por esto por lo que en fechas posteriores el *vivere civile* se convirtió en un término técnico que designaba una constitución cívica construida sobre amplias bases participativas—. Baron no sólo encuentra implícito y manifiesto tal género de contraste de actitudes en los escritos de los publicistas milaneses y florentinos durante la crisis de 1399-1402, sino que también se propone explicar lo que parece ser un comportamiento fluctuante de los florentinos con respecto a esa polarización de valores, tomando como referencia los acontecimientos de aquellos años. Un autor en particular, Coluccio Salutati, osciló de manera harto remarcable entre la afirmación de los valores de la ciudadanía activa y los de la contemplación del mundo, el retiro del mundo y la aquiescencia a un gobierno monárquico e incluso tiránico. En un examen más detallado de los textos de Salutati y de otros autores, Baron se esfuerza por relacionarlos con la extensión de la crisis desatada por Milán, para llegar a la conclusión de un decantamiento decisivo en favor de los valores del activismo político y de la participación durante este crucial período¹¹. El redescubrimiento de la ciudadanía y la revaluación de la historia, fue el resultado de una repentina intensificación de la autoconciencia (*self-awareness*) republicana en medio de la traumática confrontación con Giangaleazzo Visconti.

Las tesis de Baron han sido objeto durante años de críticas por los estudiosos, y conviene observar que sus supuestos más discutidos y al mismo tiempo más desafiantes, son los concernientes a la cronología y a las motivaciones, lo que se traduce en contestar aquellas de sus tesis que afirman que un cambio decisivo en los valores pudo ser establecido en un momento temporalmente determinado y descrito como el resultado de las experiencias dominantes en esa época. Es natural que la crítica histórica haya tendido a centrarse en torno a tales asertos. A los historiadores les corresponde determinar las causas y los motivos, y a los historiadores de las ideas les competen las relaciones entre ideas y hechos, entre pensamiento y experiencia, y en ese orden de consideraciones parece justo y adecuado que les importe saber si un cambio ideológico capital se produjo en el momento y por las razones expuestas por Baron como también parece correcto recordar que conocer la ocasión en que se opera la emergencia de un nuevo acontecimiento intelectual no significa conocer todo en torno a lo que en aquel hecho sucedió. El presente estudio ha sido concebido de manera que nuestros objetivos consistan en: identificar el vocabulario, fijar la terminología conceptual entonces disponi-

¹¹ Baron, *Crisis*, caps. 5 y 7; *From Petrarch to Bruni*, caps. 3 y 4; «Leonardo Bruni», *Past and Present*, 36, 1967.

ble para referirse a los regímenes políticos considerados en su particularidad, explorar sus implicaciones y limitaciones, analizar cómo operaban en la práctica, y examinar los procesos a través de los cuales esos sistemas conceptuales, sus usos e implicaciones, fueron cambiando en el tiempo. Por consiguiente, no es de importancia fundamental para nuestros propósitos saber si ciertos cambios en el pensamiento florentino fueron o no consecuencia o resultado de los sucesos de 1399-1402. Pretendemos conocer cuáles fueron esos cambios conceptuales, y qué otros cambios comportaron, además de precisar qué consecuencias pudieron tener en el mundo del pensamiento. De este modo y en la medida en que se aspira a poner de manifiesto cómo se produjo la principal quiebra o la revolución lingüística en los conceptos —como es el caso de cuando se operó una reevaluación de la historia asociada a un aumento del énfasis en los valores de participación cívica—, importa saber cuáles fueron las implicaciones y consecuencias de los cambios verificados en el vocabulario conceptual de los hombres, así como conocer en sus términos las ocasiones y las causas originales que determinaron que esos cambios tuvieran lugar.

La expresión «humanismo cívico» se encuentra inseparablemente vinculada a las tesis de Baron y, de hecho, los autores que pretenden cuestionarla están también dispuestos a desafiar la utilidad del término o la importancia de los fenómenos que en ella se denotan. Además de cuestionar la cronología de Baron, quienes la objetan dicen primero, que el interés de los humanistas por la *vita activa* no procede significativamente de su *crise de conscience* como ciudadanos de una república; segundo, que los ciudadanos del *comune* italiano no necesitaban el lenguaje de los humanistas para articular su conciencia cívica. Y, puesto que a lo largo de este libro nos proponemos utilizar la terminología «humanismo cívico» para expresar una cierta formulación de la conciencia republicana y de sus problemas, parece llegado el momento de indicar qué se entiende implícitamente cuando se utiliza ese término, y a qué postulados históricos compromete su uso por el autor y el lector. Y esto puede hacerse situando junto a la de Baron otras interpretaciones acerca del carácter político de la conciencia humanista.

Jerrold Seigel ha defendido que los orígenes del interés humanista por la *vita activa* provienen más de sus compromisos intelectuales y profesionales que de su sensibilidad cívica¹². Seigel señala que los humanistas, por su función social, practicaban el arte de la retórica, una actividad intelectual tan importante para la cultura italiana como la filosofía y en acusado contraste con ella. La filosofía debía ocuparse del conocimiento de los universales —de comprender lo particular a la luz de lo universal— y la actitud apropiada ante los universales era la contemplación y no la acción. La filosofía, por consiguiente, era no política y el universo entendido como un

¹² Jerrold E. Seigel, *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism: the Union of Eloquence and Wisdom, Petrarch to Valla* (Princeton University Press, 1968). «Civic Humanism or Ciceronian Rhetoric?», *Past and Present*, 34, 1966, en relación con el cual «Leonardo Bruni» de Baron es una respuesta. Ver también David Robey, «P. P. Vergerio the Elder: Republicanism and Civic Values in the Work of an Early Humanist», *Past and Present*, 58, 1973, pp. 3-37.

conjunto de universales sólo secundariamente podía ser considerado habitado por animales políticos. La retórica, por contra, se ocupaba de persuadir a los hombres a actuar, a decidir, a aprobar; era un intelecto emergente en la acción y en la sociedad, y suponía siempre la presencia de otros hombres a los que el propio intelecto pudiera dirigirse. Política por naturaleza, la retórica se encontraba invariable y necesariamente inmersa en situaciones particulares, en decisiones particulares y en relaciones particulares. Inmersa en el mundo de lo particular, debía hacer frente siempre a un concreto problema: el de si, comparada con la filosofía, proporcionaba algún conocimiento. Conviene observar, no obstante, que la retórica, ocupando un lugar en el pensamiento italiano comparable al que el pensamiento de Fortescue reservaba a la experiencia, era en virtud de su carácter político mucho más positiva y activa. En efecto, mientras la retórica se proyecta sobre el futuro y persuade a los hombres a la acción, la experiencia es sólo el resultado del descubrimiento de lo que ya se ha hecho. Un mundo en el que la retórica se sitúa al mismo nivel que la filosofía, es un mundo donde las decisiones políticas se toman cara a cara, en tanto que un mundo donde su lugar viene ocupado por la experiencia y la costumbre, es un mundo de tradiciones institucionizadas.

Seigel sostiene que el pensamiento humanista emergió de la confrontación entre una filosofía, cuyos valores eran contemplativos y una retórica, fundada en valores cívicos y activos; el secreto del éxito de Petrarca consistió en persuadir a sus admiradores y sucesores a aceptar esa confrontación como una dialéctica entre sistemas de valores rivales, ninguno de los cuales se encontraba en condiciones de reclamar absoluta prioridad sobre el otro. En fin, para Siegel es característico del pensamiento humanista oscilar de atrás hacia adelante, entre lo cívico y la posición contemplativa, de una manera propia de la herencia humanista y no necesitada de una relación directa con la historia de los acontecimientos externos. Consecuentemente, Baron —dice Seigel— infravaloró hasta qué punto Bruni, Salutati e incluso Petrarca estaban dispuestos a acogerse a la opción contemplativa, y no comprendió la forma en que debería explicarse la elección en favor de uno u otro sistema de valores. Y es que, en efecto, optar por valores cívicos no significaba abrazar completamente la causa política del republicanismo y optar por los valores contemplativos no suponía expresar total desilusión hacia la república. El humanista era ambivalente entre la acción y la contemplación; era propio de su *métier* como intelectual serlo, y podía perfectamente practicar su ambivalencia en el marco de la república. Consecuentemente, el humanismo en su conjunto no se hizo «cívico» cuando triunfó la república, ni «contemplativo» cuando llegaron los malos momentos, y el movimiento de los individuos entre las dos alternativas no precisa ser explicado en términos de respuesta ante los acontecimientos políticos. El énfasis de Baron en explicar a través de la cronología puede resultar equivocado.

Ahora bien, todo ello es correcto, pero en ningún caso puede significar que algo como el humanismo cívico careciera de existencia histórica. Al igual que la retórica era a la vez activa y cívica, resultaba posible que el retórico —o el humanista *qua* retórico— elaborara un lenguaje en el que se ar-

titulaba una conciencia cívica que podía ser compartida o no. El retórico y el ciudadano propendían por igual a entender la vida humana en términos de participación en acciones y decisiones particulares, y de inclusión en relaciones políticas particulares de diferentes personas particulares. Y en una explicación propia del estilo del humanismo cívico hemos encontrado una forma de expresar esa visión de la vida reconstruyendo la historia como historia de las repúblicas que existieron en el tiempo. En los trabajos de Eugenio Garin sobre el espíritu humanista se sugiere que la afinidad era bastante más profunda y que la propensión general del humanismo, fuera cívico o no, se dirigía a contemplar la vida en términos de un conjunto de acciones particulares acometidas en momentos particulares.¹³ El estudioso humanista, sostiene Garin, consideraba que la filología con preferencia a la filosofía señalaba el camino hacia el conocimiento, y en un caso como el de Lorenzo Valla, la preferencia era debida al hecho de que se trataba de un retórico. Concediendo mayor importancia a la expresión de la verdad que a su percepción, Valla se interesó por los momentos y ocasiones —es decir, por los contextos— en los que se habían producido los actos de enunciación o de expresión (*speech-acts*) que le daban forma.¹⁴ El filósofo escolástico enfrentaba el conocimiento de los textos de Aristóteles sumergiéndose en un complejo proceso de abstracción, análisis y adaptación, en el que el texto, su contexto y autor, podían virtualmente desaparecer, mientras que el punto verdaderamente importante radicaba en la obtención de los principios universales de los que se podían extraer consecuencias. La crítica humanista de este procedimiento —crítica vehemente y a menudo injusta— era que el verdadero pensamiento de Aristóteles, su verdadero saber, estaba siendo destruido y reemplazado por esquematizaciones, y, como reacción, el humanismo se dispuso a aprender cuanto pudo sobre el propio Aristóteles, sobre su espíritu tal y como lo revelaban sus obras, sobre sus palabras tal y como las conservaban los documentos. En realidad, Aristóteles es un ejemplo inadecuado. En un principio se le consideró el iniciador del método escolástico, luego fue atacado, censurado y reemplazado por otros autores, y finalmente, y una vez que los humanistas dieron por concluida la censura del aristotelismo, fue de nuevo objeto de estudio. Pero el efecto de la técnica humanista fue la exaltación de la filología, la tentativa por determinar el verdadero contenido

¹³ *Supra*, n. 4.

¹⁴ Garin, pp. 5-7, 15-17, 50-66, 69-77. Para Valla y el papel de la retórica ver también Seigel, *Rhetoric and Philosophy*, cap. V; Ronald R. Kelley, *The Foundations of Modern Historical Scholarship: Language, Law and History in the French Renaissance*, Columbia University Press, Nueva York, 1970, caps. I y II; así como mi reseña crítica publicada en *History and Theory* II, n.º 1 (1972), 89-97; Nancy S. Struener, *The Language of History in the Renaissance*, Princeton University Press, 1970. Una reflexión sobre el humanismo cívico desde un punto de vista socio-político puede encontrarse en Lauro Martines, *The Social World of the Florentine Humanists, 1390-1460*, Princeton University Press, 1963, y en *Lawyers and Statecraft in Renaissance Florence*, Princeton University Press, 1968; Marvin B. Becker, *Florence in Transition*, 2 vols., The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1967-1968, y para otros títulos véase el manual dirigido por Anthony Molho, *Social and Economic Foundations of the Italian Renaissance*, John Wiley and Sons, Nueva York, 1969. [Sobre el significado del término *speech-acts*, véase lo que se dice en el estudio preliminar que precede al libro. (N. del T.)]

de los documentos, el significado real de las palabras, lo que auténticamente habían dicho el filósofo, el orador, el historiador o el poeta.¹⁵ En lugar de la lógica se tendió a exaltar la «gramática», término que al igual que el de «filología» pretendía referir el estudio de las lenguas del pasado, la crítica de los textos, la estructura de las frases, y en general la palabra escrita como instrumento para transportar significados. Por medio de la gramática y de la filología —y en un cierto sentido, sólo a través de ellas— podía llegar a conocerse el significado que el autor quería atribuir a sus palabras. Las ciencias auxiliares del lenguaje permitieron que su espíritu se comunicara directamente con el de su lector.

Pero las consecuencias epistemológicas y, en última instancia, filosóficas de ese hecho fueron drásticas. Cuanto más se insistía en que un autor fallado hacía muchos años nos hablaba en presente, y cuanto menos se valoraba la estructura de los universales intemporales como instrumento mediador de su voz, mayor conciencia se adquiría de que la comunicación entre lector y texto se estaba prescindiendo del tiempo, ya que entre autor y tiempo presente mediaba una distancia espacial y temporal. Y cuanto más escrupulosamente se aspiraba a facilitar esa comunicación estudiando el texto y el contexto en que había sido escrito o dicho, más consciente se debería ser también de la existencia de circunstancias temporales, sociales e históricas, que habían condicionado al autor, y que, modelando su lenguaje y su contenido, tendrían que haber contribuido a modelar su pensamiento. Esa intención en la adquisición de una conciencia histórica se refleja con claridad en las cartas que Petrarca dirigió a Cicerón y a Tito Livio, aludiendo directamente desde su momento en el tiempo al de ellos en el suyo —desde tal y tal año «de la Encarnación de Aquel del que habrías oído hablar si hubieras vivido más tiempo»¹⁶—. Es posible encontrar algo parecido en el discurso de Dante a Virgilio —«poeta, por el Dios que no conociste, enseñanos el camino»¹⁷—. Pero Petrarca no sigue al Dante que se hace acompañar de Virgilio en un viaje extrahistórico por regiones donde las vidas individuales se hacen eternas. La poesía (pariente cercana de la profecía) comprendía lo que concernía a lo universal y a lo divino, pero la prosa —especialmente la del historiador o del orador— era social y profana (*secular*). La conciencia filológica deviene en grado sumo conciencia de un espíritu que se expresa en la prosa y en el mundo, tal y como ella lo percibe. Los retóricos humanistas convirtieron la vida intelectual en una conversación entre hombres que vivían en el tiempo.

¹⁵ En su etapa final este esfuerzo pretendió incluso poder llegar a servir para explicar las palabras del mismo Dios. Ver George Newton Conklin, *Biblical Criticism and Heresy in Milton*, King's Crown Press, Nueva York, 1949, pp. 1-2, y el *dictum* de Valla (citado por Garin, p. 16) de que «ninguna de las palabras de Cristo nos ha llegado, porque Cristo hablaba hebreo y nunca escribió nada».

¹⁶ Ésta es la fecha que figura en la carta a Tito Livio, *Fam.*, XXIV, 8, pero casi todas sus cartas a autores clásicos —por lo menos a filósofos e historiadores, aunque no a poetas— emplean un lenguaje similar. Ver Mario E. Cosenza, trad., *Petrarch's Letters to Classical Authors*, Chicago University Press, 1910.

¹⁷ «Poeta, io ti riceggio, per quello Dio che tu non conoscesti... che tu mi meni [...]», *Inferno*, I, 130.

Fue entonces cuando comenzó a hacerse evidente una cierta afinidad entre humanismo filológico y humanismo político. Uno y otro individualizaban ciertos momentos del pasado humano y se esforzaban por establecer una correspondencia entre ellos y los momentos del presente. Petrarca aprendió directamente de Tito Livio, y no vaciló en escribirle. La Florencia de Salutati y de Bruni aprendió directamente de la Roma republicana y se imaginó a sí misma como una Roma renacida. Más tarde, en su célebre carta a Francesco Vettori, Maquiavelo describe cómo, llegando a casa al anochecer, se revestía de ropas de ceremonia y se disponía a comparecer ante los antiguos para conversar con ellos a través de la lectura de sus libros¹⁸. Su conversación tenía por objeto no sólo devolver a Maquiavelo la comprensión de la política, sino también indirectamente a la verdadera participación cívica. La idea de una conversación directa con la antigüedad es un concepto clave en todas las formas de humanismo y puede aparecer dentro o fuera de un contexto político, pero siempre comporta una dimensión irremediablemente social e inclusiva: implica que la cumbre de la experiencia humana, bajo la mirada de Dios, reside en la reunión de mentes similares que se encuentran en comunicación y que elaboran conjuntamente proposiciones, opiniones y decisiones. La conversación con los antiguos de la que nace el conocimiento está unida a aquella conversación entre los ciudadanos que tiene como resultado las decisiones políticas y la ley. Ambas se desarrollan entre sujetos particulares, situados en momentos particulares del tiempo —los antiguos y los humanistas ocupan diferentes momentos, mientras los ciudadanos comparten el mismo momento—, y emplean el lenguaje apropiado a sus específicas situaciones en razón de su respectiva experiencia en sus propios problemas (el humanista debe ser gramático, los ciudadanos deben expresarse en un *vulgare* común). Si el hombre en tanto que animal intelectual se define como «humanista», mientras que en cuanto animal político se considera «ciudadano», sus actos de conocimiento y sus actos de decisión deben asumir algo del carácter propio de aquello que Fortescue llamaba «*statutes*» —leyes escritas del Parlamento—. Efectivamente, las leyes son acuerdos entre seres vivos, localizados en el tiempo, que se sirven de los recursos intelectuales al alcance de los hombres que viven en un momento histórico. Pero tal género de actos de naturaleza intelectual, que en la jerarquía de Fortescue ocupan el tercer lugar, los sitúan los humanistas y los ciudadanos en el centro del cuadro por requerir capacidades intelectuales considerablemente mayores a la simple prudencia, el único medio a disposición de Fortescue. La importancia otorgada por los humanistas a la comunicación era suficiente para suscitar la cuestión de cómo hacer posible que los hombres particulares, que existían en momentos históricos particulares, aspiraran a un conocimiento seguro. La respuesta no podía venir dada en términos de simple conocimiento de universales porque entonces, el animal intelectual se vería empujado al universo de los

¹⁸ «[...] entro nelle antiche corti degli antiqui huomini, dove, da loro ricevuto amorevolmente, mi pasco di quel cibo, che *solum* è mio, e che io nacqui per lui; dove io non mi vergogno parlare con loro, et domandarli della ragione delle loro actione; et quelli per loro humanità mi rispondono [...]», Machiavelli, *Lettere*, ed. F. Gaeta, Feltrinelli, Milán, 1961, p. 304.

académicos, y el animal político al de las jerarquías imperiales. Y tratar de dar una respuesta recurriendo a una simple acumulación de experiencias, hubiera resultado fatal tanto para humanistas como para ciudadanos. Aun así, era preciso dar una respuesta, de otra forma Petrarca no habría podido leer a Tito Livio, y Florencia hubiera sido incapaz de autogobernarse. En suma, ¿una conversación que discurre entre individuos particulares puede aspirar a poseer racionalidad organizada? La retórica aplicada a la filología, o a la política, podía dar una respuesta; pero la política era algo más que retórica.

Las actitudes de los humanistas en relación con el problema de los universales fueron diferentes y excesivamente complejas, y en ningún caso resultaron iguales en Florencia que, por ejemplo, en Padua. Pero parece claro que las principales líneas de pensamiento que emergieron del debate fueron aquellas que no retrocedieron al puro y simple realismo escolástico, ni adoptaron la posición relativista de admitir sólo el conocimiento de lo particular. La filosofía humanista no podía prescindir de la idea de que existían objetos de conocimiento universales de cuya comprensión provenía la única certeza y racionalidad verdadera. Comprometida en virtud del papel conferido a la filología, con la idea de que los universales sólo podían llegar a ser conocidos a través de los trabajos de hombres particulares en tiempos y lugares particulares, la filosofía humanista buscó —a menudo reelaborando temas platónicos— una justificación que le permitiera concebir los universales como algo immanente en las palabras y las acciones humanas, comprensible a través del conocimiento creativo de sus obras y del compromiso con sus hechos. El Renacimiento alcanzó la mayor expresión de su platonismo cuando exaltó la relación vital entre alma y paradigma, es decir el mundo de los valores universales por encima de su contemplación abstracta por el intelecto¹⁹, lo que equivale a decir que la historia podía ser situada por encima de la filosofía basándose en que esta última inspiraba el intelecto con la idea de verdad, mientras la primera lo hacía con ejemplos concretos de la verdad. De este modo, la propia verdad tendió a consistir menos en un sistema de proposiciones que de relaciones en el que en razón a su capacidad de indagación cognoscitiva, se encontraba inscrito el espíritu de quien pretendía conocer. En consecuencia, la participación en la conversación humanista, en una u otra de sus formas, se hizo en sí misma en el mecanismo de entrar en relación con lo universal, y lo universal llegó a ser conocido y experimentado por su perpetua vinculación en la conversación con lo particular. La cuestión que se planteaba era la forma que debiera adoptar la conversación, y cuál sería la conversación capaz de realizar de manera más completa lo universal.

Para Aristóteles el problema había consistido en precisar si la forma más elevada de vida era la de la política y la acción o la del conocimiento y la contemplación. Por su parte, el humanismo florentino si de un lado y en razón al ambiente cívico en que se desarrolló, mantuvo una inclinación hacia lo político, de otro y por causa de su tradición filosófica, fue decantándose hacia la orientación opuesta. Por consiguiente, si lo universal era concebido, ante todo, como un objeto de conocimiento intelectual, la forma preferida de

¹⁹ Garin, pp. 9-11 y caps. III y IV.

conversación debería ser la contemplativa: un diálogo filosófico con los contemporáneos o con los grandes del pasado. Resulta altamente significativo que la propia contemplación haya terminado siendo un fenómeno social, un asunto de diálogo y de relación entre espíritu y espíritu, antes que de deducciones y demostraciones formales, y que el término «política» (*politia*) (en griego *politeia*, palabra con la que Aristóteles había querido significar la estructura de relaciones que componían la ciudad) fuera habitualmente empleado —como cuando se aludía a la «república de las letras»— para describir la comunidad de espíritus vivos y muertos en que ese diálogo tenía lugar. La *polis* ateniense había sido una comunidad de cultura tanto como una comunidad de decisión política, y palabras como «educado» (*polite*), «civil» (*civil*), y «cortés» (*urbane*), parecieron haber adquirido a partir del estilo contemplativo del humanismo, las connotaciones que todavía hoy le son propias y que las oponían con sus términos afines: «político» (*political*), «cívico» (*civic*) y «urbano» (*urban*), y que hacían referencia a una vida pública que consistía más en una conversación civilizada que en pura decisión y acción política²⁰ *.

Semejante estilo contemplativo existió y a menudo se manifestó bajo la forma de gobierno de un príncipe o de un mecenas benevolente con la apariencia del rey-filósofo, que dominaría en Milán, en la Florencia de los Médicis, en Roma o en Urbino. Por contra el estilo alternativo haría de la condición ciudadana su ideal. Eso fue lo que determinó que floreciera en un clima republicano y especialmente en Florencia, ya que aun cuando la atmósfera de Venecia estimulaba el saber propiciando un ambiente de relativa libertad, la «Señoría» resultaba demasiado senatorial como para auspiciar pasionales aseveraciones de un ideal de ciudadanía activa. Pero la realidad, en su conjunto, resultó bastante más compleja de lo que sugieren las palabras. Es posible observar que el ideal del *vivere civile*, en competencia con el ideal contemplativo —si es que tal competencia existió—, fue presa de grandes fuerzas y de enormes debilidades. En primer lugar, hoy es patente que si el humanista en su calidad de filósofo, retórico o ciudadano republicano, se vio obligado a implicarse a fondo en la vida humana participando en sus quehaceres concretos y particulares, esa participación debió traducirse bien en las letras y el lenguaje, bien en la política y la persuasión. La necesidad de hacer inteligible lo particular había dado lugar a la idea de conversación, a la idea de que lo universal era inmanente a la participación en el tejido de la vida y del lenguaje, de suerte que los valores más elevados, incluso los de la contemplación no política, habían llegado a ser alcanzables sólo a través de la conversación y la asociación social. De ello se deriva que la asociación era reputada en sí misma un bien elevado y necesario, un requisito previo para obtener lo universal, y toda la tradición ateniense y aristotélica insistirá con énfasis en que la forma más alta de asociación humana es la política, la

²⁰ Garin, pp. 38, 87, 158-162.

* En el texto original inglés hay un juego de palabras entre *polite*, «educado» y *political*, «político», y entre *urbane*, cortés en el sentido de cortesía urbana y buena vecindad, y *urban* en el sentido de cívico, que no resulta fácil de traducir al castellano no obstante su importancia para entender la construcción futura del discurso republicano. (N. del T.)

comunidad de distribución, decisión y acción que Aristóteles había visto en la *polis*. El humanista que había identificado el conocimiento con la actividad social tenía, por consiguiente, fuertes razones para identificarse a sí mismo con el ciudadano —Seigel sostiene, en el fondo, que los valores cívicos eran inherentes a la posición social humanista más que una respuesta a los acontecimientos externos—.

Se podía afirmar, además, que si el conocimiento se alcanza en la conversación, ésta resulta ser un tipo de actividad. La base filosófica del *vivere civile* radicaba en la concepción de que era en la acción, en la producción de obras y de toda clase de actos, donde la vida de un hombre alcanzaba los valores universales que le eran immanentes. El hombre activo mediante el compromiso total de su personalidad, conseguía afirmar lo que el hombre contemplativo sólo llegaba a conocer a través de la introspección interior de su intelecto o de la dialéctica de la conversación y la amistad platónica. Garin ve en el humanismo cívico un anticipo de aquella doctrina de Vico según la cual conocemos el mundo (es decir, la realidad) creándolo en la historia²¹. Pero si es a la acción a la que le corresponde afirmar lo universal, será preciso demostrar que existe alguna forma de acción que posea la universalidad. Es aquí donde radica la especial importancia de aquellas disputas sobre la primacía del derecho y la medicina que se refieren en los escritos de Petrarca, Salutati y otros autores del siglo xv²². En su conjunto, la medicina era un arte más práctico que contemplativo. Podía, por supuesto, alegar cierto interés por las leyes universales del mundo natural, y en una sociedad jerárquica en la que se creía que la política reflejaba el orden de la naturaleza pretendía tener mucho que enseñar a quien ostentara el poder político invocando el recurso a la analogía, pero en el ambiente del humanismo fueron otras las misiones de combate que le correspondieron, sufriendo, primero, la imputación de responder al propósito meramente mecánico de asegurar resultados individuales en supuestos individuales, y, segundo, la de encontrarse limitada a un conocimiento del mundo de lo particular incapaz de elevarse hasta el conocimiento de leyes universales. Platón la había acusado de ser empírica, de carecer de connotaciones filosóficas, y fue en el espíritu de la *República* donde Salutati personificó su resignada aceptación, con acentos de lamento, a que la medicina quedara confinada al conocimiento meramente tradicional que resultaba de la simple acumulación de experiencia²³. Por contra, el político o el jurista tenían interés en lo universal y en lo que no se encontraba sujeto a cambio. La moralidad era inherente al hombre y las leyes humanas eran el resultado del conocimiento de su propia naturaleza. Como la comunidad política era el escenario necesario en el que el hombre adquiría el conocimiento de sí mismo (su autoconocimiento: *self-knowledge*), y llegaba a determinar las leyes que eran su fruto, la conducción de los asuntos de semejante comunidad era el arte arquitectónico del que hablara Platón, es decir, el arte que llevaba la actividad humana hasta el punto en que alcanzaba la universalidad,

²¹ Garin, p. 55.

²² Seigel, pp. 37-40; Garin, pp. 24, 31-36.

²³ Garin, pp. 32-33.

en sí misma la más alta forma concebible de tal actividad. Salutati continuaba con la tradición ateniense de declarar que la comunidad política era autosuficiente y en consecuencia universal, presentando la actividad de gobernarla no como el resultado de la racionalidad aislada de un monarca o un gobernante especializado, sino como una conversación perpetua entre ciudadanos implicados en una multitud de actividades sociales que se elevan por encima de ellas. Esta era la conversación activa en la que la vida humana alcanzaba la universalidad por intermediación de la conducta de los particulares.

Aun así, Salutati fue capaz de proclamar la superioridad de la contemplación, del retiro monástico, y de aceptar el gobierno de un monarca o de un tirano²⁴. Si rechazamos el intento de Baron de relacionar ese planteamiento con el progreso de la crisis desencadenada por los Visconti, tendríamos que admitir las tesis de aquellos otros autores que sostienen que la ambivalencia entre valores cívicos y contemplativos fue inherente a la mentalidad humanista. Y lo cierto es que no deberíamos sorprendernos si las cosas hubieran discurrido de esa manera. Ninguno de los elogios que Salutati dedica al arte del poder oculta la debilidad de su posición cívica. Correctamente entendidos, los universales eran realidades abstractas en la medida en que eran realidades. Su *esse* era el *percipi* y, por consiguiente, debían ser objeto de actos de conocimiento. Mientras que los universales podían encontrarse immanentes en las leyes humanas, las leyes humanas no eran en sí mismas universales sino fruto de decisiones humanas particulares (la *recta ratio agibilium*) que hacían referencia a situaciones humanas particulares y que existían en momentos particulares del tiempo. Los universales sólo podían ser objeto de conocimiento, las decisiones y acciones no podían legislar más que sobre lo particular. Ello significaba que los frutos del arte político y de la ciudadanía podían aparecer como particulares y transitorios, y el político revelarse después de todo, casi más importante que el médico. Todas esas consideraciones tenían cabida en la mente de un humanista que optara (como por los demás lo hicieron muchos en un momento u otro) por la filosofía contra la retórica, por la contemplación contra la acción, por la monarquía y la jerarquía inmutable contra la ciudadanía y los riesgos de la acción en el tiempo. Si la ciudadanía no podía afirmar más que decisiones y valores particulares, estaba condenada a la transitoriedad. Y si los cuerpos o colectividades cívicas resultaban ser sólo colecciones de hombres particulares, no podrían decidir ni constituir nada permanente. Pero fue aquí justamente donde los valores cívicos consiguieron reafirmarse: la tradición política ateniense proporcionaba recursos para sostener que la república la conformaban todos los hombres participando en la realización de todos los valores. Si esto era así, la república se definía como una entidad universal. Pero semejante enunciado descansaba en la teoría de que la república podría distribuir la autoridad de manera que la naturaleza moral de cada ciudadano quedara satisfecha. Sin esa distribución, la república no sería universal, justa ni estable y sus ciudadanos no podrían contar con el apoyo de un orden cósmico en la forma que le venía dado a un monarca o a sus súbditos, porque su organización política no podría pretender reflejar el orden cósmico como lo

²⁴ Baron, *Crisis*, cap. 7.

haría la monarquía. La teoría de la *polis* y de su estructura constitucional se hizo crucial para la empresa humanista. El humanismo cívico precisaba de un cuerpo de teoría constitucional que fuera también una filosofía. Y sucedió que ese *corpus* estaba disponible.

(II)

Hay varias formas de interpretar la *Política* de Aristóteles y ello complica la tarea de precisar el lugar que pudiera corresponderle en la tradición occidental. Leída en conexión con los otros tratados filosóficos del estagirita, cabe admitir que sitúa en primer plano el gran tema de la ley natural: los hombres perciben los valores inherentes a la naturaleza y se esfuerzan por realizarlos en la sociedad. Cuando estudiamos sus interrelaciones con la tradición agustiniana y con el cristianismo medieval, descubrimos que esta interpretación enuncia afirmaciones de principio sobre la autonomía de la razón y la dirección racional de la política que potencialmente resultan revolucionarias porque cuestionan la necesidad de la gracia y de los canales de la gracia en la conducción de los asuntos terrenales. Pero desde otra lectura —la que se hizo en el momento original— la *Política* aparece como un cuerpo de pensamiento sobre el ciudadano y su relación con la república, y sobre la república (o *polis*) como comunidad de valores. Esta interpretación fue la que se reveló como fundamental para unos humanistas y pensadores italianos enfrascados en procurar los medios que les permitieran reivindicar la universalidad y estabilidad del *vivere civile*. Es evidente, pues, la existencia de una tradición de pensamiento sobre esta materia de la que participa la *Política*, pero su papel exacto al respecto resulta difícil de precisar ya que se trata a la vez, de una obra extraordinariamente amplia y excepcionalmente penetrante. La tradición en cuestión se remonta a Aristóteles en casi todos sus aspectos doctrinales, pero (dejando a un lado el hecho de que ciertas afirmaciones decisivas fueron formuladas con anterioridad por Platón) han sido tantos los tratadistas posteriores que han ejercido una influencia específica en ella, especialmente en las condiciones del Renacimiento, que no es fácil determinar con certeza cuál fue el autor concreto que adquirió mayor autoridad en la interpretación de un tema particular. Para decirlo en pocas palabras, nos enfrentamos con el problema de interpretar una tradición de pensamiento, pero esa tradición (que puede ser definida como la tradición del gobierno mixto) es el aristotelismo, y la *Política*, además de constituir la primera y más completa exposición de su pensamiento, explicita de tal modo las implicaciones que, en un momento u otro, pueden derivarse de su doctrina que —más allá de la enorme autoridad directa que el propio texto ejerce— merece la pena retomar a la teoría de la ciudadanía y de la organización política (*polity*) que en esta obra se contienen para examinar qué consecuencias pueden obtenerse (y efectivamente se obtuvieron) y qué importancia pudo tener (y efectivamente tuvo) su teoría para los pensadores que se situaron en la clave problemática del humanismo cívico.

Aristóteles enseñaba que cada actividad humana estaba orientada hacia un valor en el sentido de que pretendía algún bien teóricamente identificable, y