

1

EL IDEAL DE GOBIERNO REPUBLICANO\*

Entre los primeros años del siglo XIII y mediados del XIV, las ciudades-república del *Regnum Italicum* produjeron una significativa literatura política que tuvo por objeto el estudio de los ideales y métodos del autogobierno republicano. Algunos de los más eminentes filósofos de la época, incluidos Tomás de Aquino y Marsilio de Padua, se vieron involucrados en los debates de su gestación. Sin embargo, fue un artista de Siena, Ambrogio Lorenzetti, quien realizó la contribución más memorable a su argumentación en forma del célebre ciclo de frescos pintados entre 1337 y 1340<sup>1</sup> en la *Sala dei Nove* del *Palazzo Pubblico* de su ciudad natal (lámina 1). Aun cuando parezca evidente que

\* La traducción de citas de otras obras que sirven de apoyo a las argumentaciones de Skinner resulta una cuestión particularmente delicada en la obra de un autor que, siguiendo las enseñanzas de Laslett, hace de la correcta contextualización de las obras de terceros un supuesto de referencia clave para el correcto entendimiento de cualquier discurso. En principio, no debería haber inconveniente en reproducir literalmente la traducción castellana de los clásicos utilizados por Skinner para apoyar la lectura que propugna, máxime cuando por lo general se trata de magníficas versiones efectuadas por algunos de nuestros mejores latinistas y más reconocidos expertos en lenguas clásicas, publicadas además en editoriales y en colecciones de absoluta solvencia. Sin embargo, el problema se plantea cuando desde el punto de vista de la lógica del discurso en que los inserta el libro que el lector tiene entre sus manos, su incorporación provoca incoherencias formales y léxico-gramaticales que, sin afectar a los significados de fondo, rompen el ritmo de la lectura y caen en redundancias. La solución no ha podido ser otra que traducir de nuevo el texto procurando integrarlo en el sentido del discurso de Skinner, incluyendo cuando la hay, a pie de página, la referencia a la concreta edición española que se considera más adecuada para que el lector interesado pueda sacar sus propias conclusiones. [N. de Eloy García.]

1. Véase William Bowsky, *A Medieval Italian Commune: Siena under the Nine, 1287-1335*, London, 1981, p. 290; George Rowley, *Ambrogio Lorenzetti*, 2 vols., Princeton, 1958, vol. I, pp. 130-131.

estas pinturas no constituyen un texto de teoría política en sentido convencional, también lo es, como puede constatarlo el observador ocasional, que su propósito primordial estaba sustancialmente encaminado a transmitir una serie de mensajes políticos. La lectura e interpretación de estos mensajes será la tarea de que me ocuparé en primer término.

En concreto, empezaré por examinar la sección central de los frescos, la que ocupa el lugar central de la pared norte del muro que cierra la sala (cf. lámina 5). Como explican los versos que aparecen debajo, el fresco estaba destinado a representar el régimen político (*form of government*)\* que se llegaría a instaurar si obrásemos siguiendo exclusivamente los dictados de la santa virtud de la justicia<sup>2</sup>. La cuestión que me propongo suscitar es reabrir el debate sobre la teoría del gobierno (*theory of government*)\*\*\*, y sobre el ideal de vida social y política en ella implícito, que se ofrece a nuestra visión de manera tan espectacular.

Una respuesta, en particular, ha terminado convirtiéndose en dogma de auténtica ortodoxia entre los estudiosos contemporáneos de la obra maestra de Lorenzetti. Los frescos estarían «inspirados en las ideas aristotélicas y tomistas»<sup>3</sup>, y hundirían «sus raíces en la Esco-

\* La expresión inglesa *form of government* ha sido traducida en ciertas ocasiones como «régimen político» y, en otras, como «forma de gobierno». Por lo general, Skinner utiliza en este texto de manera indiferente y no aceptiva ambos términos a lo largo del trabajo, en función de la conveniencia de vincular las expresiones *government* con *buon governo*, que es el objeto central representado en los frescos de Lorenzetti. Sin embargo, en el texto español, en algunos casos se ha optado por la traducción «régimen político», para recordar que, como se indica en la introducción que precede al trabajo, la palabra *Government* en ocasiones se encuentra más cerca de lo que los iuspublicistas continentales conocen como Estado que de lo que suelen llamar gobierno. Una diferencia terminológica que no está tan clara en el lenguaje político inglés y que en estos momentos ha producido importantes confusiones en el mundo de la política. [Nota de E. G.]

2. Los versos que aparecen en la tabla representada comienzan de la siguiente manera:

QUESTA SANTA VIRTU [LA IVSTITIA] LADOVE REGGE. INDUCE ADUNITA LIANIMI MOLTI. QUESTI ACIO RICCOLTI. UN BEN COMUN PERLOR SIGROR SIFFANO.

Los frescos se conocen como del *Buon governo* o «Alegoría del Buen gobierno»; pero he preferido evitar llamarlos de esta última manera. El título propuesto no es de ningún modo el título original, y para ser exactos los frescos no son alegorías.

\*\* En coherencia con lo dicho en la Introducción, la traducción correcta de *theory of government* debiera ser teoría del Estado, pero, independientemente de mantener lo ya dicho, motivaciones tanto de tradición lingüística —por mucho que resulte desacertada— como de pura conveniencia estética aconsejan mantener la expresión, aun advirtiendo el significado que ella debe tener para el lector que razona en clave de ciencia política y derecho constitucional continental europeo. [Nota de E. G.]

3. Alastair Smart, *The Dawn of Italian Painting, 1250-1400*, Oxford, 1978, p. 104.

lástica»<sup>4</sup>. Más en concreto, se dice que «descansan, en buena medida, en una adaptación contemporánea de la filosofía aristotélica y específicamente en la que efectúa Tomás de Aquino»<sup>5</sup>. En pocas palabras, el fresco sería obra del «aristotelismo tomista»<sup>6</sup>, lo que nos coloca ante «una alegoría aristotélica de los principios del buen gobierno»<sup>7</sup> mediatizada por «una interpretación escolástica y jurídica coetánea» y sobre todo por las doctrinas de la *Suma teológica* de Tomás de Aquino<sup>8</sup>.

Esta tesis, durante bastante tiempo aceptada por los historiadores del arte y de las ideas<sup>9</sup>, ha sido adoptada recientemente para identificar la misteriosa persona regia que domina la sección central de los frescos. En este sentido, se dice que para poder descifrar su significado, deberemos situarnos en la reformulación que Tomás de Aquino hace del «concepto aristotélico del bien común, como fundamento y criterio del buen gobierno»<sup>10</sup>. Esta figura central resultaría ser así «una personificación del *bonum commune* en el sentido aristotélico-tomista del término»<sup>11</sup>. Desde esta lógica, el mensaje último que transmite el fresco consiste en que «el bien común debe ser elevado a la posición de gobernante» para que se puedan extender los beneficios del buen gobierno<sup>12</sup>.

4. Eve Borsook, *The Mural Painters of Tuscany*, Oxford, 1980, p. 36.

5. Nicolai Rubinstein, «Political Ideas in Sieneese Art: The Frescoes by Ambrogio Lorenzetti and Taddeo di Bartolo in the Palazzo Pubblico»: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 21 (1958), pp. 179-207, en particular, p. 184.

6. W. Bowsky, *A Medieval Italian Commune*, cit., p. 290.

7. M. Baxandall, «Art, Society and the Bouguer Principle»: *Representations* 12 (1985), pp. 32-43, en particular p. 32.

8. N. Rubinstein, «Political Ideas», cit., p. 182.

9. En lo que se refiere a los historiadores del arte, véanse, por ejemplo, Uta Feldges-Henning, «The Pictorial Programme of the Sala della Pace: a New Interpretation»: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 35 (1972), p. 146; Edna Southard, *The Frescoes in Siena's Palazzo Pubblico, 1289-1539*, Ph. D., Indiana University, 1978 (University Microfilms International, Michigan, 1981, pp. 64, 276). Para los historiadores del pensamiento véanse, por ejemplo, Lodovico Zdekauer, «Iustitia: Imagination e Idea»: *Bullettino Senese di Storia Patria* 20 (1913), pp. 384-425, en particular p. 405; John Larner, *Culture and Society in Italy, 1290-1420*, London, 1971, p. 85.

10. Véase N. Rubinstein, «Political Ideas», cit. (un estudio clásico al que debo mucho), donde aparece esta formulación en la página 84. Véase también H. Dowdall, «The Word 'State'»: *Law Quarterly Review* 39 (1923), pp. 98-125, donde se presenta la misma tesis, p. 113.

11. Robert Oertel, *Early Italian Painting to 1400*, trad. inglesa de L. Cooper, London, 1968, p. 363.

12. N. Rubinstein, «Political Ideas», cit., p. 185; o, más reciente, R. Tuve, «Notes on the Virtues and Vices»: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 26 (1963), pp. 264-303, en particular, p. 290; U. Feldges-Henning, «The Pictorial Programme...»,

Mi excusa para volver sobre estos problemas, es que dudo de que el contexto de la filosofía política escolástica sirva de ayuda y ofrezca una guía relevante para explicar la obra de Lorenzetti. He llegado al convencimiento de que no hay nada en la sección central del fresco que permita suponer la existencia de una relación entre lo allí relatado y el pensamiento de Aristóteles o de Tomás de Aquino. Pensar otra cosa ha significado, como me esforzaré en demostrar, sostener una comprensión equivocada de la interpretación iconográfica del mural y, en concreto, se ha traducido en una identificación errónea de la misteriosa persona regia.

A mi entender, el ciclo de frescos de Lorenzetti debe ser interpretado como una contribución de la cultura retórica prehumanista, que había comenzado a florecer en las ciudades-república durante los primeros años del siglo XIII<sup>13</sup>. Entre sus fuentes hay que observar con atención tres clases diferentes de documentos: los *Ars Dictaminis* de este período, y más concretamente los compuestos por *Dictatores* como Guido Faba<sup>14</sup>, que incluyen unos compromisos morales y políticos bien definidos. En segundo lugar, deberemos tener también en cuenta documentos oficiales tan decisivos como las constituciones de las repúblicas urbanas, siendo las más significativas los *Breves* de Siena recopilados en 1250, la Constitución latina de la ciudad redactada en 1262, y su más extensa versión *volgare* de 1309-1310. Más importantes pueden resultar todavía los textos de la tercera fuente: los tratados especializados en el gobierno de las ciudades que empezaron a circular durante las primeras décadas del *Duecento*. De entre ellos, la obra pionera parece ser el *Oculus pastoralis*, tratado anónimo posiblemente escrito en la década de 1220<sup>15</sup>. A éste seguirían, poco des-

cit. p. 145; E. Borsook, *Mural Paintings*, cit., p. 35; W. Bowsky, *Commune*, p. 288; Chiara Frugoni, *Una lontana città. Sentimenti e immagini nel Medioevo*, Torino, 1983, pp. 136, 150, 157.

13. Para ver un esquema clásico, cf. Paul Oskar Kristeller, «Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance», en M. Mooney (ed.), *Renaissance Thought and its Sources*, New York, 1979, pp. 85-105. Para conocer un debate más reciente con referencias completas, véase Ronald Witt, «Medieval 'Ars Dictaminis' and the Beginnings of Humanism: a New Construction of the Problem»: *Renaissance Quarterly* 35 (1982), pp. 1-35.

14. Sobre Faba, portavoz de los *commune*, véase Helene Wieruszowski, *Politics and Culture in Medieval Spain and Italy*, Roma, 1971, pp. 367-368 y nota.

15. La fecha de 1222 sugerida por Muratori queda confirmada en la «Introducción» al *Oculus pastoralis*, ed. D. Franceschi: *Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino* 11 (1966), pp. 3-19 y, en particular, p. 3. Pero A. Sorbelli («I teorici del reggimento comunale»: *Bulletino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo* LIX [1944], pp. 31-136) sugiere el año 1242 (p. 74).

pués, *De sapientia potestatis* de Orfino da Lodi, compuesto en versos leoninos a principios de la década de 1240<sup>16</sup>, el *Liber de regimine civitatum* de Giovanni da Viterbo, concluido sin duda en 1253<sup>17</sup>, y *Li livres dou trésor* (1266), obra enciclopédica de Brunetto Latini que recoge en parte las obras precedentes<sup>18</sup>.

Ninguno de estos autores tenía conocimiento directo de la obra de Aristóteles. Orfino da Lodi, Giovanni da Viterbo, Guido Faba y el autor del *Oculus* habían completado sus tratados antes de que hubiese empezado a circular la primera versión latina íntegra de la *Ética a Nicómaco* a principios de la década de 1250<sup>19</sup>, y mucho antes que Guillaume de Moerbeke hubiera concluido la primera traducción latina completa de la *Política*, diez años después<sup>20</sup>. Brunetto Latini, que también escribió en la década de 1260, sólo tuvo acceso a la paráfrasis de la *Ética*, breve a la vez que inexacta, traducida del árabe por Hermannus Alemannus entre 1243 y 1244<sup>21</sup>. Pero más llamativo resulta aún que las doctrinas de Aristóteles y de sus discípulos de la época, no parecen tener influencia sobre los autores de los *Dictamina*, y las compilaciones similares de las siguientes generaciones. Por ejemplo, Geremia da Montagnone, cuando elabora su *Compendium moralium notabilium* entre 1295 y la fecha de su muerte hacia 1320<sup>22</sup>, demuestra poseer un conocimiento completo de los textos aristotélicos aunque no hace ningún esfuerzo por integrarlos, ni por sustituir con ellos las menciones a los autores tradicionales que continúa utilizando. En fin, si nos detenemos a observar las presunciones morales y políticas incorporadas en las diferentes obras del

16. Albano Sorbelli, «I teorici», cit., p. 61.

17. Gianfranco Folena, «Parlamenti' podestarili di Jean de Viterbe»: *Lingua Nostra* 20 (1959), pp. 97-105, en particular p. 97. Pero Fritz Hertrter (*Die Podestalliteratur Italiens im 12. und 13. Jahrhundert*, Leipzig, 1910) sugiere el año 1228, mientras que A. Sorbelli («I teorici», cit., pp. 94-96) sugiere el año 1263.

18. Francis Carmody, «Introduction» a Brunetto Latini, *Li livres dou trésor*, Berkeley, 1948, pp. xiii-xx, xxii-xxxiii.

19. Para esta traducción (que ciertamente es obra de Roberto Grossatesta) y para su datación, véase Martin Grabmann, *Forschungen über die lateinischen Aristoteles-Übersetzungen des XIII. Jahrhunderts*, Münster, 1916, pp. 220-237.

20. M. Grabmann, «Guglielmo di Moerbeke O.P., il traduttore delle opere di Aristotele»: *Miscellanea Historiae Pontificae*, Roma, 11 (1946), pp. 111-113.

21. Sobre el uso de esta traducción por Brunetto Latini, véase Concetto Marchesi, *L'Etica nicomachea nella tradizione latina medievale*, Mesina, 1904, pp. 106-107. Para la traducción misma y su fecha, véase M. Grabmann, *Forschungen...*, cit., pp. 204-214, 219-220, que responde a las dudas de Marchesi relacionadas con su atribución (*L'Etica...*, pp. 106-109).

22. Véase B. L. Ullman, *Studies in the Italian Renaissance*, Roma, 1973, p. 81.

*Ars dictaminis*, como las *Arringhe* de Matteo dei Libri (hacia 1275)<sup>23</sup>, *Flore de parlare* de Giovanni da Vignano (hacia 1290)<sup>24</sup>, o *Dicerie* de Filippo Ceffi (hacia 1330)<sup>25</sup>, encontramos únicamente citas de las autoridades habituales, sin referencia, ni siquiera alusión, que demuestre conocimiento de los textos aristotélicos.

La autoridad a la que estos autores continuaban acudiendo no eran los moralistas griegos sino los romanos. Todos los tratados que he citado son, en gran medida, tributarios de una pequeña selección de textos escritos en los últimos años de la República y principios del Imperio, que no habían dejado de ser estudiados y comentados a lo largo de toda la Edad Media. Entre ellos destacan algunas obras de Salustio, Séneca y especialmente Cicerón. De este último es de destacar su escrito juvenil *De inventione*, así como su *De officiis*. Es evidente que la mayoría de los autores italianos que escribían sobre el gobierno de las ciudades manejaban estos textos de primera mano, y que algunos de ellos parecían conocer perfectamente *De officiis*<sup>26</sup>. Pero sus obras eran deudoras en mayor medida aún de un cierto número de *florilegia* medievales y tratados morales que bebían de esas mismas fuentes romanas<sup>27</sup>. Conocían la teoría de las virtudes de Séneca a través de la lectura de *Formula honestae vitae*, un tratado ampliamente difundido, atribuido por lo general al mismo Séneca<sup>28</sup> —aunque Geremia da Montagnone sabía que procedía de los primeros años de la era cristiana<sup>29</sup>—, al que los copistas de fines del siglo XIV habían considerado acertadamente obra del obispo Martín

23. P. O. Kristeller, «Matteo dei Libri, Bolognese Notary of the Thirteenth Century, and his *Artes Dictaminis*», en *Miscellanea Giovanni Galbiati* II (Fontes Ambrosiani, 26), Milano, 1951, pp. 283-320, n. 285.

24. Véase Carlo Frati, «Flore de parlare» o «Somma d'arengare» attribuita a Ser Giovanni Fiorentino da Vignano»: *Giornale Storico della Letteratura Italiana* XI/1 (1913), pp. 1-31 y 228-265, que sugiere (p. 265) una fecha entre 1280 y 1310.

25. Giuliana Giannardi, «Le 'Dicerie' di Filippo Ceffi»: *Studi di filologia italiana* VI (1942), pp. 5-63, en particular, pp. 5, 19.

26. Sobre estas afirmaciones, véanse H. Wieruszowski, *Politics and Culture*, cit., pp. 602-604, 610-619; y G. Alessio, «Brunetto Latini e Cicero (e i dettatori)»: *Italia Medievale e Umanistica* XXII (1979), pp. 123-169.

27. Rosemond Tuve («Notes on the Virtues», cit., pp. 268-270, 276-288) diferencia claramente las influencias de Cicerón y de Séneca, y pone en alerta ante la importancia excesiva que se concede a la influencia de Aristóteles.

28. Sólo de los siglos XIV y XV han subsistido cerca de ciento cincuenta manuscritos. A este respecto, y sobre la atribución a Séneca, véase C. Barlow (ed.), *Martini Episcopi Bracarenensis Opera Omnia*, New Haven, 1950, p. 204.

29. Geremia da Montagnone (*Compendium moralium notabilium*, Venezia, 1505, fol. 24b) sitúa cronológicamente la *Formula* entre las obras de Prisciano y Ambrosio. Martín, de hecho, murió en 579. Véase C. Barlow, «Introduction», *Opera*, cit., p. 6.

de Braga<sup>30</sup>. Igualmente conocían *De officiis* de Cicerón, tanto por mediación del anónimo *Moralium dogma philosophorum* de mediados del siglo XII<sup>31</sup>, como a través de la imponente *Summae virtutum ac vitiorum*, compilada un siglo más tarde por Guillaume Perrault<sup>32</sup>. Ambas obras tenían el texto de Cicerón por auténtica Biblia en moral y filosofía política.

Me detendré a examinar esos tratados prehumanistas, en el deseo de estructurar el marco interpretativo que debe encuadrar las claves de la lectura de los frescos de Lorenzetti, aunque aspiro a que esta parte de mi trabajo suscite interés por sí misma. Procurando demostrar que la ideología de la autonomía republicana surgió en los primeros decenios del siglo XIII, y que precedió bastante en el tiempo al redescubrimiento de las obras morales y políticas de Aristóteles, me esforzaré en pergeñar un capítulo de la historia de la teoría política del Renacimiento que hasta la fecha todavía no ha sido escrita.

Si examinamos la serie completa de estos tratados prehumanistas, en primer lugar, no podremos más que sorprendernos del amplio consenso que demuestran en cuanto atañe alpreciado valor de la vida cívica. Todos aceptan que el fin del buen gobierno consiste en la preservación de la paz en la tierra; la aspiración de cada uno debe ser vivir en estado de concordia y de tranquilidad con todos los demás. Hay quien sostiene que esta visión de la concordia y la paz fue formulada por primera vez por Tomás de Aquino y sus discípulos, a finales del siglo XIII<sup>33</sup>. Pero lo cierto es que esos mismos ideales también eran fundamentales para los autores que, a comienzos del Duecento, escribieron sobre el gobierno de la ciudad. Como ejemplo, en ese sentido, el *Oculus* comienza recogiendo un modelo de discurso que deberán pronunciar los altos magistrados en la toma de posesión de sus cargos; les instruye en cómo asegurar al pueblo que traerán la gloria a la ciudad, y les aconseja decir que lo procurarán «aportando la paz, la tranquilidad y el amor perfecto

30. Por ejemplo, el manuscrito del siglo XIV del Museo Británico, Add. mss 22041. Folio 324a comienza de este modo: «Incipit libellus [...] [a] Martino episcopo».

31. J. Williams, «The Quest for the Author of the *Moralium dogma philosophorum*, 1931-1956»: *Speculum* XXXII (1957), pp. 736-747, avanza (pp. 737-738) que el tratado se debió escribir entre 1145 y 1170, dando unos argumentos convincentes (pp. 742-746) para poner en duda la atribución habitual a Guillaume de Conches.

32. Antonine Dondaine avanza que el tratado se escribió entre 1236 y 1249: «Guillaume Perrault: vie et oeuvres»: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 18 (1948), pp. 162-236.

33. Véase, por ejemplo, N. Rubinstein, «Political Ideas», cit., pp. 186-187.

a todos»<sup>34</sup>. Análogamente, Orfino da Lodi, al principio del segundo capítulo de su libro *Lecciones para un alto magistrado*, asevera que éste debe «ser temeroso de Dios y hacer cumplir las leyes para mantener la paz en la comunidad»<sup>35</sup>. Giovanni da Viterbo, articula su tratado en torno a la distinción entre guerra y paz, afirmando, al comienzo del capítulo sobre la guerra, que «el *podestà* o *rector* de una ciudad debe intentar evitar los conflictos por todos los medios a su alcance», ya que su obligación consiste en «asegurar, en cualquier caso, que la ciudad que gobierna permanezca en paz, calma y tranquilidad»<sup>36</sup>.

El mismo ideal expresado en un lenguaje más formal se encuentra de manera tan evidente en los documentos oficiales de este periodo. En este sentido, la Constitución de Siena de 1309 pone idéntico énfasis en ese punto. Los textos relativos a los deberes de los *Nove Signori* —la oligarquía de comerciantes que entre 1287 y 1355 gobernaría la ciudad— repiten con insistencia que su principal obligación consiste en «conservar la ciudad en un estado de paz perpetua y de pura justicia»<sup>37</sup>. Ellos mismos deben ser «amantes de la paz y la justicia»<sup>38</sup>, y en otra disposición concreta se les recuerda que su «libre *podestà*, su *balía*, y su completo oficio» les han sido otorgados con el fin de asegurar que «la ciudad, el municipio y el pueblo de Siena puedan vivir en verdadera, recta y leal paz y unidad, tanto en lo que respecta a cada individuo como a la comunidad»<sup>39</sup>.

Es seguro que Tomás de Aquino y sus discípulos suscribirían estos mismos compromisos. Pero hay un punto en que su concepción de la paz contrasta de manera manifiesta con la que profesaban los

34. *Oculus*, p. 25: «portantes inter vos pacem tranquillam et amorem perfectum»; véanse también pp. 27, 60, 69.

35. Orfino da Lodi, *De regimine et sapientia potestatis*, en A. Ceruti (ed.), *Miscellanea di storia italiana*, VII, 1869, pp. 33-94; en particular, p. 52: «Doctrina potestatis»: «Primo Deum timeat, seruet mandataque legis [...]. Vt patriam paci iungat».

36. Giovanni da Viterbo, *De regimine*, en C. Salvemini (ed.), *Bibliotheca juridica medii aevi*, 3 vols., Bologna, 1888-1901, III, pp. 215-280; en particular, p. 270: «nam potestas siue rector ciuitatis, in quantum potest, uitare debet guerram [...] cum ad officium eius pertineat curare modis omnibus, quibus potest ut pacatam, pacificam et trasuillam retineat ciuitatem, quam regit». Véanse también pp. 230-231, 245.

37. Alessandro Lisini (ed.), *Il costituito del Comune di Siena volgarizzante nel 1309-1310*, Siena, 1903, II, p. 488: «che essa città [...] in pace perpetua et pura iustitia si conservi».

38. *Ibid.*, II, p. 488: «amatori et di pace et di giustitia».

39. *Ibid.*, II, p. 498: «Li Nove [...] abiano licentia et libera podestà et balia et pieno officio di reducirre la città [...] a vera et dritta et leale pace et unità, communalmente et singularmente».

tratadistas prehumanistas del gobierno de la ciudad. Tomás de Aquino concibe la *pax* esencialmente como un estado de concordia con los demás y de paz con uno mismo; por el contrario, los tratados prehumanistas seguían invocando la creencia propiamente romana —desconocida para el pensamiento tomista— en la paz no como la simple ausencia de discordia de la definición de Aquino<sup>40</sup>, sino como un estado del triunfo sobre la discordia: una victoria sobre las fuerzas de la disensión o de la guerra que constantemente amenazan la destrucción de nuestra vida común.

La *Psicomaquia* de Prudencio, compuesta a finales del siglo IV, muy conocida durante toda la Edad Media, había transmitido una vigorosa representación de la paz como la fuerza triunfante «que hace huir a sus enemigos y aleja la guerra», y que de este modo sirve para «completar la obra de la virtud»<sup>41</sup>. Geremia da Montagnone cita este párrafo en su *Compendium*<sup>42</sup> y, en términos similares, Orfino da Lodi se refiere en su obra a la paz como la consecución victoriosa de «la batalla y puesta en fuga de la discordia»<sup>43</sup>. Giovanni da Viterbo, como sucede a menudo, nos proporciona una síntesis más sumaria y completa de los deberes de los magistrados invocando la misma tradición prehumanista:

Es deber de todo buen y serio magistrado superior, vigilar que la comunidad en que gobierna se mantenga en paz y tranquilidad, lo que conseguirá sin dificultad si actúa concienzudamente para librarla de los hombres malvados y asegurar su sumisión. Para ello resulta crucial que los sacrilegos, los ladrones, los embusteros y todos los que demuestren *furor* se hallen sometidos<sup>44</sup>.

La paz constituye el valor primordial de la vida cívica, y la cuestión que más inquieta a estos autores es asegurar la destrucción efec-

40. «[...] idem [dissensio] opponitur concordiae et paci» (Tomás de Aquino, *Suma teológica. La caridad*, 2.<sup>a</sup>-2.<sup>ae</sup>, q. 29, art. 1, *praetera* 3).

41. Prudencio, *Psicomaquia*, en *Obras completas de Aurelio Prudencio*, vv. 631-632, BAC, Madrid, 1981: «[...] Pax inde fugatis / Hostibus alma abigit bellum [...]»; e *ibid.*, v. 769: «Pax plenum uirtutis opus». Véase la exposición de este tema basada en Prudencio en Bono Giamboni, *Il libro de' vizi e delle virtudi* (hacia 1274), ed. C. Segre, Torino, 1968, en particular, pp. 91-92.

42. Geremia da Montagnone, *Compendium*, folio 46b.

43. Véase la sección «De pugna et fuga discordiae», p. 50, en Orfino da Lodi, *De regimine*, cit.

44. Giovanni da Viterbo, *De regimine*, cit., p. 247: «Congruit bono presidii et graui curare ut pacata et quieta sit prouincia quam regit; quod non difficile optinebit, si sollicitè agat, ut malis hominibus prouincia careat, eosque conquirit: nam et sacrilegos et latrones, plagiarios et fures, conquirere debet».

tiva de sus numerosos enemigos. De todos ellos, el más evidente es, sin duda, la *Guerra* (lámina 6); pero el más insidioso —al que los autores prehumanistas prestan mayor atención— es aquél que generalmente describen como *Discordia* o desunión cívica. Todos citan el juicio expresado por Salustio en *Bellum Yugurthinum*, según el cual sería causa del fracaso de las mayores empresas<sup>45</sup>. Todos reiteran las distinciones elaboradas por Salustio y otros moralistas romanos para considerar las diferentes formas que puede tomar la discordia cívica.

La primera consiste en la mera y simple infracción de las leyes, un defecto que los autores asocian particularmente a la plebe. El *Oculus* se despacha contra el característico *furor* de la multitud<sup>46</sup>, y análogamente Orfino da Lodi denuncia «el supremo *furor* de los que ignoran el carácter sagrado de las leyes»<sup>47</sup>. El *Dicerie* de Filippo Ceffi recoge un modelo de discurso destinado a ser pronunciado ante tan *furiosa gente*<sup>48</sup>, mientras que la invectiva de Guido Faba contra los turbulentos florentinos que empezaban a prender fuego y a arrojar piedras como proyectiles, permite recordar a los magistrados de la ciudad la forma que tiende a adoptar semejante *dissensio*<sup>49</sup>. Advertencia parecida se recoge en los *Breves* de Siena que encomiendan a la policía de la ciudad mantener una especial vigilancia «sobre los *fures*, los malhechores y los que tiran piedras contra las casas y los edificios públicos de Siena»<sup>50</sup>.

Otra, y todavía más grave, forma de *discordia* se llama *facció*n, cuyos desastrosos efectos denuncian estos escritores con creciente desesperación. «Hoy es difícil encontrar una ciudad que no se halle dividida en su propio interior»<sup>51</sup>, se lamentaba Giovanni da Viterbo,

45. Salustio, *La guerra de Yugurta*, 10, l. 6, en *La conjuración de Catilina; La guerra de Yugurta*, Alianza, Madrid, 2005. El *Oculus* alude al pasaje, p. 61; se cita en el *Moralium dogma philosophorum*, ed. J. Homberg, Upsala, 1929, p. 27; en Guillaume Perrault, *Summa uirtutum et uitiorum*, ed. R. Clutius, Mainz, 1618, II, p. 282; y en Brunetto Latini, *Li livres dou trésor*, cit., p. 292.

46. Sobre el *furor populi*, véase *Oculus*, p. 65. La frase vuelve a aparecer en Albertino Mussato, *Ecerinide*, ed. L. Padrin, Bologna, 1900, p. 33.

47. Orfino da Lodi, *De regimine...*, p. 76: «Supremus furor est sacras contempnere leges»; véase también pp. 54, 85.

48. Véase Filippo Ceffi, «Dicerie», en G. Giannardi (ed.), *Studi di filologia italiana* 6 (1942), pp. 5-63, en particular, p. 57. Cf. Matteo dei Libri, *Arringhe*, ed. E. Vincenti, Milano, 1974, p. 46.

49. Guido Faba, *Dictamina Rhetorica Epistole*, ed. A. Gaudenzi, en *Il Propugnatore*, 1892-1893, reeditado en *Medium Aevision*, ed. G. Vecchi, Bologna, 1971, p. 115.

50. *Breves Officialium Comunis Senensis* (1250), ed. L. Banchi en *Archivio Storico Italiano* III/2 (1866), pp. 7-104; p. 75: «a furibus et male factoribus et proicientibus lapides supra domos uel domum ciuium senensium».

51. Giovanni da Viterbo, *De regimine*, pp. 244-245: «uix enim aliqua reperitur hodie ciuitas, que inter se non sit diuisa». Véanse también, pp. 221, 278.

y Brunetto Latini comienza su capítulo sobre el gobierno de la ciudad con una invectiva aún más dura contra la *divisio*:

En el presente las guerras y odios se han multiplicado tanto entre los italianos [...] y es tal la desunión y enemistad entre las facciones de las ciudades, que quien conquiste el amor de unos tendrá la malquerencia de los otros<sup>52</sup>.

Y a finales de siglo los ataques contra la *divisio* se tornan verdaderos cantos fúnebres, como clamaría Giovanni da Vignano:

Recordad y pensad cómo Pisa, cómo Arezzo, cómo Florencia, cómo Módena y cómo Milán [se han visto] destruidas y deshechas por sus *divisiones* y disputas<sup>53</sup>.

¿Cómo reducir todos estos enemigos de la tranquilidad cívica? Los autores prehumanistas responden al unísono: el único camino para alcanzar el triunfo de la paz consiste en asegurar que nadie se encuentre en condiciones de satisfacer sus propias ambiciones a expensas del bien público; cada uno debe llegar al convencimiento de que el *bonum commune*, las *communes utilitates*, están situados por encima de los cálculos de provecho de un individuo o facción.

A menudo se ha dicho que este debate sólo consigue reincorporarse en la teoría política occidental gracias a la reelaboración de las categorías aristotélicas efectuada por Tomás de Aquino y sus discípulos<sup>54</sup>. Pero lo cierto es que es posible encontrar estas mismas cuestiones en casi todos los tratados prehumanistas sobre el gobierno de la ciudad, tomadas no ya de textos griegos sino de Cicerón y Séneca. Cicerón había proclamado al principio de *De officiis* exaltando el ideal del *bonum commune*:

52. Brunetto Latini, *Trésor*, p. 394: «[La] guerre et haine est si mutepliee entre les ytaliens au tans d'ore. [...] K'il a deuison en trestoutes les viles et enemistié entre les II parties des borgois, urtes, kiconques acquiert lamour des uns il li covient auoir la maleuoillance de lautre».

53. Giovanni da Vignano, *Flore de parlare*, en Matteo dei Libri, *Arringhe*, cit., pp. 229-325; en particular, p. 314: «recordivi e pensati como Pixa, como Areço, como Fiorença, como Modena, como Millam... [sono] guaste e destructe e desfate per le divisione e per le brighe». Véase también pp. 251-252; y cf. Matteo dei Libri, *Arringhe*, pp. 147-148, y Filippo Ceffi, *Dicerie*, p. 36.

54. A modo de ejemplo representativo, véase W. Ullmann, *Medieval Political Thought*, Harmondsworth, 1975, pp. 176-180.

Nosotros no hemos nacido únicamente para nosotros mismos, nuestra patria y nuestros amigos reclaman una parte de nuestra existencia. [...] los hombres han sido engendrados por los hombres a fin de que ellos mismos puedan servir los unos a los otros, y en esto deberemos tener a la naturaleza por guía, y situar como *communes utilitates* lo que a todos concierne<sup>55</sup>.

De manera más sucinta, pero no menos influyente, Séneca había destacado ese mismo aspecto en sus *Epistulae* afirmando: «el bien común y el hombre sabio son la misma cosa»<sup>56</sup>, añadiendo en *De clementia*: «el hombre es un animal social nacido para el bien común»<sup>57</sup>.

Más adelante, en el libro I de *De officiis*, Cicerón aplica específicamente estas consideraciones a «todos aquellos [que están] destinados a regir los asuntos públicos»<sup>58</sup>. Deben «velar por el bien del cuerpo social en su totalidad, hasta el punto que cada una de sus acciones lo tenga por fin»<sup>59</sup>. Deben cuidar «del entero cuerpo político, y no interesarse sólo por una parte, descuidando el resto»<sup>60</sup>. Deben recordar que «los que tienen en cuenta sólo una parte del cuerpo social, olvidándose de la otra, introducen en la ciudad el más pernicioso de los peligros, la sedición y la *discordia*»<sup>61</sup>.

Estas doctrinas se infiltran en la literatura prehumanista del gobierno de la ciudad, en parte a través del *Moralium dogma philosophorum* que transcribe los textos de Cicerón anteriormente referidos<sup>62</sup>. El *Oculus* incluye un modelo de discurso pensado para ser pronunciado por un *podestà* que acceda al cargo, que promete que todos sus actos

55. Cicerón, *Sobre los deberes*, libro I, VII, 22, Tecnos, Madrid, 2002: «non nobis solum nati sumus ortusque nostri partem patria vindicat, partem amici [...] homines autem hominum causa esse generatos ut ipsi inter se aliis alii prodesse possent, in hoc naturam debemus sequi, communes utilitates in medium afferre». Véase también el libro III, V, 22-4 y el libro III, VI, 30-31.

56. Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, tomo II, libro I, carta 85, 36, Gredos, Madrid, 2001: «Commune bonum est sapientis».

57. Id., *Sobre la clemencia*, I, III, 2, Alianza, Madrid, 2005: «hominem sociale animal communi bono genitum uideri». Véase también II, VI, 3.

58. Cicerón, *Sobre los deberes*, libro I, XXV, 85, «[sobre los] qui rei publicae prae-futuri sunt».

59. *Ibid.*, I, XXV, 85: «Utilitatem ciuium sic tueantur, ut, quaecumque agunt, ad eam referant [...]».

60. *Ibid.*, I, XXV, 85: «Totum corpus rei publicae current, ne, dum partem aliquam tuentur, reliquas deserant [...]».

61. *Ibid.*, I, XXV, 85: «Qui autem parti ciuium consulunt, partem neglegunt, rem perniciosissimam in ciuitatem inducunt, seditionem atque discordiam [...]».

62. *Dogma*, pp. 27, 30 y 36.

estarán dirigidos a «promover el bienestar de la comunidad en su conjunto»<sup>63</sup>. Giovanni da Viterbo concluye su capítulo destinado a glosar los beneficios que un *podestà* debiera aportar a la ciudad citando íntegramente el párrafo de *De officiis* en que se alude a las obligaciones que asumen los que acceden al gobierno de los asuntos públicos<sup>64</sup>. Pero el tratado más amplio sobre el bien común —que en buena medida se fundamenta en el *Dogma* y en el uso que de él hace Giovanni da Viterbo— se puede encontrar en *Li livres dou trésor* de Brunetto Latini. Éste también recurre a Cicerón para afirmar la necesidad de tener por guía a la naturaleza y «anteponer el bien común por encima de todo»<sup>65</sup>. «Cada uno de nosotros —agrega— debe hacer cuanto pueda en favor del bien común de su ciudad y de su país»<sup>66</sup>. E igualmente sigue a Cicerón cuando hace especial hincapié en la necesidad de que los altos magistrados retengan esta lección en su corazón. Los *sires* electos de una ciudad deben estar prestos a «vigilar noche y día por el bien común de la ciudad, y de todos sus hombres»<sup>67</sup>. Deben «mantener el bien común en paz y con honestidad»<sup>68</sup>, y actuar de tal manera que todas sus decisiones, en especial las que tomen en calidad de jueces, sean debidas y conformes «al bien común»<sup>69</sup>.

Cicerón es, una vez más, la fuente de las recomendaciones ofrecidas por estos autores acerca de cómo prevenir que la búsqueda de beneficios personales o de ventajas faccionales amenace la consecución del bien común. El remedio para evitar ese espíritu de discordia se encuentra recogido en el libro II de *De officiis*, que reconoce la necesidad de respetar «los dos *fundamenta* de la vida pública: el primero, la *concordia*, y, el segundo, la *aequitas*»<sup>70</sup>.

Para vivir en *concordia* debemos reconocer que ningún hombre es una isla, y que, en consecuencia, si aspiramos a sostener el ideal del *bonum commune* es necesario actuar en *coniunctio ordinum* (de

63. *Oculus*, p. 26 sobre los actos *pro utilitate communitatis istius*. Véanse también pp. 25, 29 y 35.

64. Giovanni da Viterbo, *De regimine*, p. 268. Véanse también pp. 260-162, 275.

65. Brunetto Latini, *Trésor*, p. 291: «por ce devons nous ensivre nature et metre avant tout le commun profit».

66. *Ibid.*, p. 284: «on doit faire tot son pooir por le commun profit de son país et de sa vile».

67. *Ibid.*, p. 392: «Li sires doit [...] veillier de jour et de nuit au commun prouffit de la vile et de tous homes».

68. *Ibid.*, p. 253: «garde le comun bien en pais et en honesteté».

69. *Ibid.*, p. 408 sobre el deber de actuar «por le bien dou commun». Véase también pp. 405, 415 y 418.

70. Cicerón, *Sobre los deberes*, libro II, XXII, 78, cit.: «[...] fundamenta rei publicae, concordiam primum, [...] deinde aequitatem [...]».

común acuerdo)<sup>71</sup>. Cicerón invoca su metáfora preferida para expresar este pensamiento: los vínculos sociales que se crean al dar y recibir beneficios sirven para juntarnos y unirnos en un grupo voluntario más cohesionado<sup>72</sup>. En *De finibus* se refiere con profusión a esos recíprocos «vínculos de concordia» (*uincla concordiae*), advirtiendo que desaparecerán si «cada sujeto particular persigue únicamente su propio interés»<sup>73</sup>. De manera similar, en *De Republica* califica también a la *concordia* como el «mejor y más liviano lazo de seguridad de la sociedad», afirmación que será bien conocida de las generaciones siguientes, como lo atestigua la referencia recogida por Agustín de Hipona en el libro II del *De civitate Dei*<sup>74</sup>. La misma imagen de un *vinculum concordiae* doble se encuentra implícita, así mismo, en el párrafo frecuentemente citado del *De officiis*, donde Cicerón se refiere, una vez más, a los actos de dar y recibir como «lazos que contribuyen a vincular a cada hombre en su sociedad con el conjunto de los demás hombres»<sup>75</sup>.

De acuerdo con Cicerón, el segundo *fundamentum* de la paz cívica radica en la virtud de la *aequitas*. Los teóricos romanos del derecho y de la política empleaban este término en dos diferentes sentidos. De una parte, para expresar el concepto de equidad jurídica, el principio según el cual la ley en ocasiones debería ser completada o corregida acudiendo a la justicia natural. Esta idea se encuentra ya presente en los célebres comentarios que Ulpiano, en el *Digesto*, dedica al concepto de *naturales aequitas*<sup>76</sup>, lo que supondrá que los filósofos escolásticos y los comentaristas del derecho civil interpreten el concepto en este sentido. Por ejemplo, cuando Tomás de Aquino en la *Suma teológica* habla de *aequitas*, la define simplemente como aquella «cualidad que permite atemperar la letra de la ley»<sup>77</sup>.

71. *Ibid.*, libro III, XXII, 88: *ordinum coniunctio*.

72. La misma imagen la expresa Séneca: *Sobre los beneficios* tomo II, libro VI, XLI, 2, en *Consolación a mi madre Helvia*, *Cartas a Lucilio*, *Sobre los beneficios*, Salvat, Estella, 1986.

73. Cicerón, *Del supremo bien y del supremo mal*, libro II, XXXV, 117, Gredos, Madrid, 1987: «uincla concordiae».

74. Sobre la *concordia* como «artissimum atque optimum omni in re publica vinculum incolunitatis», véase Agustín, *La ciudad de Dios*, libro II, XXI, 80, CSIC, Madrid, 2002. Para las demás referencias al *vinculum concordiae* en *La ciudad de Dios*, véase también el libro XII, XXII, 1959, y el libro XXI, XXX, 632, 1960.

75. Cicerón, *Sobre los deberes*, libro I, VII, 22, cit.: «[...] deicere hominum inter homines societatem [...]». Véase también el libro I, XVII, 56, y el libro III, XXXI, 111.

76. Véase, por ejemplo, *Digesto*, 4.41.1; 11.7.14.10; 12.4.3.7.

77. Tomás de Aquino, *Suma teológica. Las virtudes sociales*, 2.º-2.ª, q. 120, art. 2, *ad tertium*: «pertinet aliquid moderari, scilicet obseruantiam uerborum legis».



Lámina 1. Sala dei Nove. Vista de las paredes norte, o central del fresco, y este. El Buen Gobierno y sus efectos en la ciudad y en el campo.



Lámina 2. Pared este. Efectos del Buen Gobierno en la ciudad.

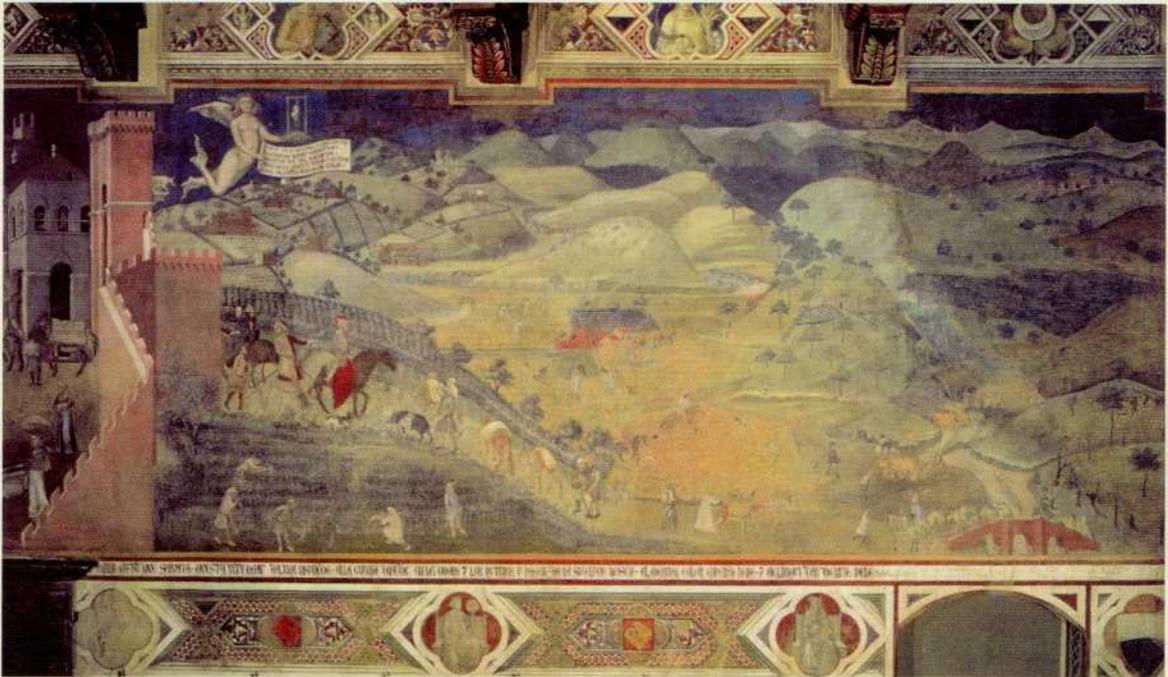


Lámina 3. Continuación de la pared este. Efectos del Buen Gobierno en el campo.



Lámina 4. Detalle de los efectos del Buen Gobierno en el campo. Escenas de las sucesivas estaciones: siembra, escarde, siega y trillado, transporte al molino y labrado de la tierra.



Lámina 5. Pared norte. El Buen Gobierno. Fresco que representa el régimen político que se llegaría a instaurar si se obrase siguiendo los dictados de la santa virtud de la Justicia.



Lámina 6. Detalle del fresco central de la pared norte. La Paz sentada victoriosa sobre la Guerra, in medio del fresco, acompañada de la Fortaleza y la Prudencia.



Lámina 7. Detalle de la pared este. En la ciudad bien gobernada, los danzantes bailan en círculo y la luz que éste desprende ilumina el conjunto urbano.



Lámina 8. Detalle del fresco central de la pared norte. La Sabiduría sosteniendo la balanza que por debajo rodea a la Justicia, que a su vez aparece alineada sobre la Concordia.



Lámina 9. Detalle del fresco de la pared norte. Siena, representación de la ciudad y de la Signoria que conviene promover para establecer un gobierno virtuoso, rodeada de la Fortaleza, la Prudencia, la Magnanimidad y la Templanza.



Lámina 10. Pared oeste. El mal gobierno de la ciudad, visto por el espectador situado centralmente frente al fresco, como lado *sinistro*. La *Justicia* rueda por el suelo.



Lámina 11. Detalle del fresco de la pared oeste. La *Tirantía* entronizada y flanqueada a su izquierda por el *Furor*, la *Discordia* y la *Guerra*, y a su derecha por el *Fraude*, la *Traición* y la *Crueldad*.



Lámina 12. Los efectos del mal gobierno en la ciudad y en el campo.

Sin embargo, la expresión *aequitas* ha sido usada también en un sentido más amplio para referir la noción de lealtad entre individuos, por contraste con conceptos como malicia o deslealtad, o con el propio acto de infligir daño. La autoría intelectual del término es en buena medida obra de Cicerón y concretamente deriva del análisis que efectúa en *De officiis*, donde en repetidas ocasiones evoca la noción de *aequitas*<sup>78</sup>. Como en el caso del *vinculum concordiae*, se trata naturalmente de una metáfora. En latín la palabra *aequus* se utiliza sencillamente como sinónimo de *planus*, y sirve para definir una cosa como plana, lisa o uniforme<sup>79</sup>. Así, cuando Cicerón afirma que los acuerdos entre los ciudadanos deben ser *aequi*, recurre a esta imagen en el propósito de subrayar —como explica en *De officiis*— la exigencia de que «el *privatum* viva en perfecta igualdad y paridad en derecho con los demás ciudadanos»<sup>80</sup>. Y como advierte a continuación el mismo Cicerón, esa buena voluntad para allanar nuestras diferencias es la única manera de «no favorecer a unos despreocupándose de los otros, y de tratar a todos con la misma equidad»<sup>81</sup>.

Los autores prehumanistas adoptan exactamente idéntico punto de vista. Para empezar, coinciden plenamente en la importancia capital de la *concordia*, un concepto que asocian con la paz mucho más de cuanto habitualmente hacen los escritos de Tomás de Aquino y sus discípulos<sup>82</sup>. Así mismo, recurren frecuentemente a las imágenes del dar y recibir entendidos como ligámenes recíprocos del *vinculum concordiae*. El autor del *Dogma* —que no se limita a citar sino que también readapta el análisis de Cicerón—, parece haber servido de importante intermediario tanto en esta cuestión como en otras muchas. Es él quien explica que las obligaciones de concordia incluyen «los deberes recíprocos que vinculan a los hombres entre sí en sociedad, obligándoles a dar y recibir alternativamente». De acuerdo con ello, define la concordia como «la virtud que vincula espontáneamen-

78. Véase Cicerón, *Sobre los deberes*, libro III, X, 43, cit., donde se relaciona *aequitas* con la equidad, en contraposición a la maldad o traición (cf. libro I, XIX, 62), con la acción de perjudicar (libro I, IX, 30, y libro III, XVIII, 74).

79. Para el uso literal que del término efectúa Cicerón, véase *Discurso a favor de Aulo Cecina*, en *Discursos*, tomo VII, XVII, 50, Gredos, Madrid, 2000.

80. Cicerón, *Sobre los deberes*, libro I, XXXIV, 124: «*privatum autem oportet aequo et pari cum civibus iure vivere*».

81. Cicerón, *Sobre los deberes*, libro II, XXIII, 83: «*commoda civium non diuellere atque omnis aequitate eadem continere*».

82. Sobre la relación entre la paz y la concordia, véase por ejemplo el *Oculus*, p. 61; Giovanni da Viterbo, *De regimine*, p. 230-231; Brunetto Latini, *Trésor*, p. 215; Giovanni da Vignano, *Flore*, p. 256.

te a los ciudadanos y compatriotas que viven juntos, bajo la misma ley y en el mismo lugar»<sup>83</sup>. Latini retoma esta imagen refiriéndose a la concordia como «una virtud que vincula bajo una única ley y en un único lugar a todos los que pertenecen a una ciudad o un país»<sup>84</sup>. Finalmente numerosos autores posteriores al *Dictamina*, como Matteo dei Libri y Giovanni da Vignano, amplían la metáfora tradicional y se sirven de ella como medio para proclamar la legitimidad de las ligas de alianza entre ciudades. Un embajador interesado en procurar semejante alianza, sugieren ambos, debería destacar a su favor que «una cuerda es más fuerte cuando el trenzado es doble»<sup>85</sup>.

Estos escritores insisten también en que la noción de *aequitas* tiene la misma significación fundamental para la conservación de la vida social. En sus tratados sobre el gobierno de la ciudad fijan su atención en el concepto más concreto de igualdad jurídica, afirmando que los magistrados deben estar preparados para —en expresión de Giovanni da Viterbo— «ser amantes de la equidad y de la más estricta justicia»<sup>86</sup>. Pero los tratados de filosofía moral frecuentemente asignan un lugar prominente a la imagen ciceroniana de *aequitas*, como principio de conducta leal e igual trato entre ciudadanos. Por ejemplo, Guillaume Perrault considera el ideal de una manera más detallada, deteniéndose a analizar el concepto de justicia; si la justicia consiste en dar a cada cual lo que se debe, debiéramos preguntarnos ¿qué se debe? y a ¿quién se debe? A los superiores —prosigue— se debe obediencia; a los inferiores, disciplina; pero «entre iguales, lo que se debe es *aequitas*», una virtud que define como «el amor por la equidad en todos aquellos casos que requieren una conducta equitativa»<sup>87</sup>, concluyendo que «esta virtud resulta indispensable para todos aquellos que viven juntos en cualquier forma de sociedad»<sup>88</sup>.

83. *Dogma*, p. 27: «Concordia est uirtus conciuus et compatriotas in codem et cohabitatione spontanee uinciens. Huius haec sunt officia [...] devincere hominum inter homines societatem mutatione officiarum, dan do occipiendo».

84. Brunetto Latini, *Trésor*, p. 291: «Concorde est une vertu ki lie en I. droit et en une habitation ceaus d'une cité et d'un país». Véase también Bono Giamboni, *Libro de' vizi*, p. 65.

85. Matteo dei Libri, *Arringhe*, p. 92: «la fune, quando ella è reduplicat, piú forte è». Véase también Giovanni da Vignano, *Flore*, pp. 280-281, y *Oculus*, p. 39; e *Íd.*, *De regimine*, p. 225.

86. Giovanni da Viterbo, *De regimine*, p. 252: «sint aequitatis et iustitiae amatores». Cf. también *Oculus*, p. 36; Orfino da Lodi, *De regimine*, p. 54, y Matteo dei Libri, *Arringhe*, p. 160.

87. Guillaume Perrault, *Summa*, I, 295: «dicendum est de aequitate quae est respectu paris. Et est aequitas amor aequalitatis in his in quibus debet esse aequalitas».

88. *Ibid.*: «Virtus aequitatis ualde necessaria est his qui sunt in aliqua societate».

Resta por determinar, dado que somos propensos a perseguir la satisfacción de intereses egoístas, que puede inducirnos a actuar con espíritu de equidad y concordia en favor del bien común. Una vez más, estos autores responden a una sola voz. No podemos esperar alcanzar estos objetivos y, por consiguiente, vivir juntos en paz, si no nos sometemos a los dictados de la justicia y si no permitimos que ella regule nuestras vidas. Como afirma Cicerón en *De inventione*, sólo la consecución de las exigencias de la justicia conseguirá que se perpetúe el bien común. Sin justicia, añade en *De re publica* en un célebre párrafo citado por san Agustín, no es posible conservar el vínculo de la concordia<sup>89</sup>.

Estos autores gustan recurrir a dos *topoi* para condensar su razonamiento. Según el primero, la justicia constituye el vínculo supremo de la sociedad humana. Cicerón había declarado que la justicia legal es «un vínculo para la sociedad humana»<sup>90</sup>, pero parece que es bajo la influencia de la *Formula vitae honestae* de Martín de Braga, cuando la idea de *iustitia* como vínculo supremo de la sociedad humana (*vinculum societatis humanae*) llega a ser difundida<sup>91</sup>. Guillaume Perrault concede mucha importancia a la afirmación de Martín<sup>92</sup>, igual que Giovanni da Viterbo<sup>93</sup>, mientras que el capítulo sobre la «Justicia» del *Compendium* de Geremia da Montagnone, reproduce por completo el párrafo de la *Formula* en que se recoge la mención<sup>94</sup>.

Según el segundo *topos*, para promover el bien común resulta indispensable que nuestros gobernantes amen la justicia. *Diligite iustitiam qui iudicatis terram*: «Amad la justicia, vosotros que juzgáis la tierra». Esta exhortación —que abre el libro apócrifo de la *Sabiduría* del Antiguo Testamento— resuena en la literatura prehumanista sobre el gobierno de la ciudad. Guillaume Perrault la cita al comienzo del capítulo dedicado a glosar la justicia en la ciudad<sup>95</sup>, y es mencionada dos veces más en el *Oculus*<sup>96</sup>; Giovanni da Viterbo<sup>97</sup> la cita también otras dos veces, y además aparece otras tantas en el *Trésor*

89. Agustín, *La ciudad de Dios*, libro II, XXI, y libro XIX, XXI.

90. Cicerón, *Sobre las leyes*, libro I, XV, 42, en *Sobre la República*, *Sobre las leyes*, Tecnos, Madrid, 1986: «[...] ius quo deuincta est hominum societas».

91. Martín de Braga, *Formula*, ed. Barlow, pp. 236-250; p. 246: «iustitia [...] [est] vinculum societatis humanae».

92. Guillaume Perrault, *Summa*, I, p. 154.

93. Giovanni da Viterbo, *De regimine*, p. 254.

94. Geremia da Montagnone, *Compendium*, folio 24b.

95. Guillaume Perrault, *Summa*, I, p. 244.

96. *Oculus*, pp. 36 y 66.

97. Giovanni da Viterbo, *De regimine*, pp. 246 y 257.

de Brunetto Latini<sup>98</sup>. Pero posiblemente, mucho más significativa sea la existencia de una tradición visual de inscripciones de esta máxima en los frescos murales de la Toscana durante este periodo. La encontramos en el pergamino que sostiene la Virgen en la *Maestà*, el gran fresco que Simone Martini pintara en 1315 en la Sala del Consejo adyacente a la *Sala dei Nove* del *Palazzo Pubblico* de Siena<sup>99</sup>. Y la vemos de nuevo en el pergamino que sujeta el niño Jesús en la *Maestà* pintada por Filippo Memmi en 1317 en la pared sur de la Sala Dante del Palazzo Comunale de San Gimignano.

A pesar de la importancia que todos estos autores conceden a la idea de justicia, la mayoría de ellos se contenta con analizar el concepto en términos relativamente simples. Algunos se limitan a repetir el conocido dicho del *Digesto*, según el cual, la justicia consiste en dar a cada uno lo que le corresponde, *ius suum cuique tribuens*. Otros, sin embargo, se esfuerzan por clarificar las implicaciones que comporta la aplicación de este principio. Una respuesta destinada a obtener amplia repercusión la proporciona el autor del *Moralium dogma philosophorum*. Distinguiendo, en la idea general de justicia, entre severidad y liberalidad, afirma que la severidad está destinada a los malvados, mientras que los que realizan buenas acciones merecen una generosa retribución o recompensa<sup>100</sup>. Guillaume Perrault y Giovanni da Viterbo retoman el mismo argumento. Perrault abre el debate sobre la justicia penal explicando que se trata simplemente de dar a los malhechores lo que merecen<sup>101</sup>. Del mismo modo, Giovanni da Viterbo dedica uno de sus modelos de discurso destinados al uso de altos magistrados a señalar que la espada de la justicia «debe responder al mal con mal y no con bien a la manera del Nuevo Testamento»<sup>102</sup>.

Es, sin embargo, en el *Trésor* de Brunetto Latini donde encontramos el intento más ambicioso de clarificar las implicaciones de la idea de que la justicia consiste en dar a cada uno lo que corresponde. La autoridad que invoca Latini en este caso es Averroes, en una paráfra-

98. Brunetto Latini, *Trésor*, pp. 273 y 414.

99. Se puede leer la siguiente inscripción: «[D]iligi/te iusti/tiam q/iudica/tis ter/ram». Esta inscripción aparece también en el pergamino que sujeta el niño Jesús de la *Maestà* de Lippo Memmi (1317) pintada en la Sala del consejo del Palazzo del Comune de San Gimignano.

100. *Dogma*, pp. 12-13. Véase también Albertino Mussato, *Ecerinide*, p. 48.

101. Guillaume Perrault, *Summa*, I, p. 242.

102. Giovanni da Viterbo, *De regimine*, p. 235: «non reddendo eisdem secundum novum testamentum bonum pro malo sed malum pro malo». Véanse también pp. 249, 267 y 277.

sis un tanto idiosincrásica de la *Ética a Nicómaco*, fuente que adapta y parafrasea según sus propios intereses. Al igual que Aristóteles, Latini empieza por efectuar —en el libro II, capítulo XXVIII— una consideración de la idea general de la justicia legal<sup>103</sup>. Pero, mientras Aristóteles encara de manera inmediata el estudio de la naturaleza de la justa distribución, ni Averroes ni Latini dedican mención alguna a esta cuestión, pasando a abordar directamente el tema que Aristóteles sitúa a continuación, la compensación. Latini afirma aquí que el hombre justo es esencialmente un *ygaillour*, un compensador, un rectificador de desigualdades<sup>104</sup>. Un *sire* que imparte justicia en ese sentido, «se esforzará en igualar las cosas que no son iguales». Esto quiere decir, explica Latini, que «le tocará matar a unos, herir a otros, y enviar a otros al exilio»<sup>105</sup>. Su primer deber es «ofrecer satisfacción a las injusticias, de manera que los súbditos puedan vivir en justo estado de *ygaillance*»<sup>106</sup>.

Latini retoma más adelante —en el libro II, capítulo XXXVIII— el mismo tema para clarificar su primer análisis, explicando cómo puede hacer el hombre para compensar las cosas. «Puede hacerlo de dos maneras: distribuyendo dinero y honores, o también protegiendo y compensando a quienes han sufrido un perjuicio»<sup>107</sup>. Obrando de este modo, concluye, «aquellos que corrigen las actuaciones y las cosas entre los hombres son los que hacen la ley, la guardan, y hacen justicia entre los que causan daños y quienes los padecen»<sup>108</sup>.

Al hilo de su exposición inicial del capítulo XXVIII del libro II, Latini examinará otra cuestión relacionada con la *ygaillance*. Surge del hecho de que «los ciudadanos y los que viven juntos en las ciudades, se *entreservent* unos a otros»<sup>109</sup>. Por eso ese *entreserver* hace necesario un posterior principio de igualdad. Deberemos garantizar que (por citar sus propios ejemplos) el herrero pueda intercambiar sus utensilios con los zapateros o los carpinteros, según los principios

103. Véase Brunetto Latini, *Trésor*, libro II, cap. 28.

104. *Ibid.*, p. 198: «L'ome juste est ygaillour».

105. *Ibid.*: «li sires de la justice s'efforce d'ygaillier les choses ki ne son ygaus, donc il li convient l'un ocire, l'autre navrer, l'autre chacier en exil».

106. *Ibid.*, pp. 198-199: «fer satisfaction des torsfés quant il avient, issi que ses subtés vivent en bone fermeté d'ygaillance».

107. *Ibid.*, p. 204: «c'est en II. manieres, l'une est departir pecune et dignité, l'autre est sauver et apoier ceus ki ont recheu tort».

108. *Ibid.*: «Et cil ki saine et sauve les fais et les choses ki entre les homes sont est cil ki fist la loi, et esgarde et fet justice entre ciaux ki font les torsfés et ciaux ki les reçoivent».

109. *Ibid.*, p. 199: «Li citein, et cil ki habitent ensamble en une vile, s'entreservent li uns as autres».

de la justicia<sup>110</sup>. Una vez más se retoma este asunto en el libro II, capítulo XXXVIII, cuando Latini repite que los principios de la justicia se encuentran implícitos no sólo en el premiar y castigar, sino también en el «dar, recibir e intercambiar», ya «que los pañeros entregan sus paños para obtener otra cosa, y el herrero da su metal a cambio de otra», y todos estos *entreservicios* deberán estar regulados según las exigencias de la justicia<sup>111</sup>.

No obstante, estos argumentos siguen sin dar respuesta a la más importante cuestión práctica relativa a la justicia: puesto que tenemos nuestros propios intereses, ¿qué nos puede inducir a aceptar la intromisión de tantas normas legales en nuestra vida diaria? Según las teorías escolásticas y contractualistas del gobierno, la respuesta es relativamente sencilla: no precisamos motivaciones exteriores muy fuertes. Seremos capaces de intuir los principios de justicia y de saber que a largo plazo servirán a nuestros propios intereses, si establecemos una forma organizada de vida social fundada en la imposición de estos principios reformulados como leyes positivas. Por consiguiente, puesto que somos racionales, estamos dispuestos a consentir la institución de una forma de magistratura que tenga como consecuencia la imposición de manera igual para todos del gobierno de la ley. Se trata esencialmente de la doctrina que Tomás de Aquino y sus discípulos extraen de la tesis aristotélica de la sociabilidad natural, tesis que ellos completan afirmando que comprendemos intuitivamente las reglas de la justicia porque también son las leyes de Dios.

Pero para otra tradición del pensamiento muy distinta, los hombres son por naturaleza animales sociales o políticos. La versión más influyente de semejante doctrina, en origen estoica y antiaristotélica, procede de los escritos retóricos y morales de Cicerón y de Séneca. *De inventione* de Cicerón comienza con una exposición clásica del argumento:

Hubo un tiempo en que los hombres vagaban por los campos como bestias salvajes [...], nada hacían que estuviera guiado por la razón, confiando sus asuntos a la fuerza de sus cuerpos. No había religión, ni idea alguna de deberes sociales, [y] nadie [...] había comprendido el valor de un derecho equitativo para todos<sup>112</sup>.

110. *Ibid.*

111. *Ibid.*, p. 205: «Justice [...] ne puet estre sans doner et prendre et changier; car li drapiers done drap pour autre chose dont il a mestier, et li fevres done son fier por autre chose».

112. Cicerón, *La invención retórica*, libro I, II, Gredos, Madrid, 1997: «Nam fuit quoddam tempus, cum in agris homines passim bestiarum modo uagabantur, nec ra-

Cicerón insiste en que no debemos pensar que nuestros antepasados abandonaron voluntariamente esa manera de vivir. Muy al contrario, «inicialmente protestaron contra la novedad, prefiriendo persistir en su conducta prepolítica y antisocial»<sup>113</sup>. De esta premisa, Cicerón infiere que puesto que ahora vivimos en el gobierno del derecho, en algún momento «un hombre grandioso y sabio» habría logrado persuadirnos para que abandonásemos nuestras vidas naturales y brutales<sup>114</sup>. En resumen, el tránsito hacia nuestra actual forma de vida política y social no es fruto de una decisión voluntaria y racionalmente adoptada, sino la obra de un personaje heroico que esta tradición de pensamiento ofrece a nuestra admiración: la figura del legislador sabio y elocuente. Y gracias a este *vir sapiens*, insiste Cicerón, los hombres pudieron ser persuadidos por primera vez a «mantener la palabra dada, seguir las reglas de la justicia y trabajar por el bien común»<sup>115</sup>. Y gracias a una mezcla de *eloquentia* y *sapientia*, ese hombre consiguió imponer esas reglas a unos seres renuentes y bárbaros, «induciéndoles a someterse sin violencia a los dictados de la justicia»<sup>116</sup>.

Así las cosas, Cicerón considera la cualidad de la *sapientia* como la «madre de todas las cosas buenas»<sup>117</sup> y la «primera entre todas las virtudes»<sup>118</sup>. Gracias a la *sapientia* llegamos a adquirir un conocimiento de «las cosas divinas y humanas, que incluye la comunidad entre los dioses y los hombres, y las relaciones de sociedad entre éstos»<sup>119</sup>. Más tarde Séneca, en sus *Epistulae*, adoptará en esencia idéntico punto de vista, añadiendo que la *sapientia* debería ser más que otra cosa «nuestra señora y gobernante»<sup>120</sup>, en tanto es «la sabiduría quien nos dispone a la paz y llama al género humano a la concordia»<sup>121</sup>.

tione animi quicquam [...] administrabant [...] non ius aequabile quid utilitatis haberet, acceperat».

113. *Ibid.*, libro I, II: «primo propter insolentiam reclamantes [...]».

114. *Ibid.*: «quidam magnus uidelicet uir et sapiens [...]».

115. *Ibid.*: «ut fidem colere et iustiam retinere [...] [et laborare] communis commodi causa».

116. *Ibid.*: «commotus oratione [...] ad ius uoluisset sine ui descendere».

117. Cicerón, *Sobre las leyes*, libro I, XXII, en *Sobre la República, Sobre las leyes*, Tecnos, Madrid, 1986: «mater omnium bonarum rerum sit sapientia [...]».

118. Cicerón, *Sobre los deberes*, libro I, XLIII, 153, cit.: «Princepsque omnium uirtutum illa sapientia».

119. *Ibid.*, libro I, XLIII, 153: «rerum est diuinarum et humanarum scientia, in qua continetur deorum et hominum communitas et societas inter ipsos [...]».

120. Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, libro XI, carta 85, 32, cit.: «[...] sapientia domina rectorique est [...]».

121. *Ibid.*, libro XIV, carta 90, 26-27: «Sapientia [...] paci fauet et genus humanum ad concordiam uocat».

Si volvemos a los autores prehumanistas que escribieron sobre el gobierno de la ciudad, encontraremos exactamente los mismos argumentos. Orfino da Lodi y Giovanni da Viterbo conceden particular importancia a la *sapientia*<sup>122</sup>, pero es Brunetto Latini quien cita y sigue fielmente el análisis de Cicerón. La idea de sabiduría como cualidad que debe dirigir nuestra vida común ocupa un lugar central en la parte de su obra titulada «Preceptos de los vicios y las virtudes». En el capítulo «Lo que dice Cicerón de las virtudes», Latini sostiene que «el corazón de los sabios se asemeja al paraíso celestial»<sup>123</sup>, reiterando en un capítulo posterior que «sin ciencia y sin sabiduría, no podríamos bien vivir, ni con Dios ni con el mundo»<sup>124</sup>. El discurso concluye con una admonición traída del libro de los *Proverbios*: «debemos adquirir sabiduría por encima de otras posesiones, es el más precioso de todos los tesoros [...], a ninguna otra cosa amada puede ser comparada»<sup>125</sup>.

A pesar de ello, Latini insiste en que la mayoría de los hombres carecen de esa sabiduría capaz, por sí sola, de inducirles a aceptar los dictados de la justicia. Entregados a sí mismos, «los hombres habrían conservado voluntariamente la libertad que les había dado la naturaleza, y no hubieran entregado sus cuellos al yugo de los *signories*»<sup>126</sup>. Avanzando en estas referencias más allá de cuanto se dice en *De inventione*, Latini advierte que todo esto puede ser históricamente probado: «a comienzos de nuestra época, cuando no existía en la tierra ni rey ni emperador, la justicia era desconocida, las gentes de entonces vivían a guisa de bestias, sin ley ni comunidad»<sup>127</sup>.

En consecuencia, para Latini, no menos que para Cicerón, los que viven bajo gobierno de la ley han debido verse inducidos en algún momento por la sabiduría de un gran legislador a aceptar las exigencias de la justicia. Al principio, imagina Latini, «las malas obras se multi-

122. Véase Orfino da Lodi, *De regimine*, especialmente pp. 74, 75, 90, y Giovanni da Viterbo, *De regimine*, pp. 217, 220, 245-246, 276 y 278.

123. Brunetto Latini, *Trésor*, p. 228, sobre «li cuers des sages», «tele ame estre resamblable au paradis celestiel».

124. *Ibid.*, p. 231: «sans sens et sans sapience ne poroit nus bien vivre, ne a Dieu ne au monde».

125. *Ibid.*, p. 232: «por toutes tes possessions achate sapience, ki est plus precieuse ke nul trezors [...] et nule chose amee ne puet estre comparee a lui».

126. *Ibid.*, p. 272: «Li home gardaissent volentiers la franchise que nature lor avoit donnee: et n'eussent mie mis lor cos au joug des signories».

127. *Ibid.*, pp. 271-272: «car au commencement dou siecle, quant il n'avoit en tiere ne roi ne empereor, ne justice n'estoit connue, les gens de lors vivoient en guise de bestes [...] sans loi et sans communauté».

plicaban peligrosamente y los malhechores restaban impunes»<sup>128</sup>; pero «después surgió un *preudome* que por su sabiduría, reunió y ordenó a los hombres, habituándoles a mantener y guardar humana compañía, estableciendo la justicia y el derecho»<sup>129</sup>. Estamos ya en presencia de aquella creencia que más tarde devendrá crucial para el humanismo italiano, según la cual el orador elocuente es al mismo tiempo el ciudadano ideal, el *vir vere civilis*.

Con esta visión de las relaciones entre sabiduría y justicia, nos situamos en el corazón de los supuestos morales que impregnan la literatura prehumanista sobre el gobierno de la ciudad. Y es que en el ánimo de estos autores late la esperanza de que si los gobernantes llegasen a estar inspirados por la sabiduría, y por tanto por el amor a la justicia, acaso fuera posible crear entre nosotros un vínculo construido en torno a la concordia y la equidad, encaminado a la realización del bien común y por consecuencia al triunfo de la paz.

Los autores prehumanistas que hasta el momento han sido objeto de estudio contrajeron una enorme deuda con la filosofía moral de la antigua Roma, pero su principal ambición no se cifraba en analizar conceptos tan abstractos como los que han ocupado mi razonamiento. En realidad, por regla general, discutían en términos bastante menos sistemáticos de cuanto mis paráfrasis hayan podido sugerir. Su principal preocupación estaba centrada en dos cuestiones de índole eminentemente práctica. La primera, ¿cuál era la específica forma de régimen político (*form of government*) que habría que instaurar si se aspiraba al gobierno de la ley, al triunfo del bien común y a la maximización de los beneficios de la paz?, ¿bajo qué forma concreta de régimen político deberíamos intentar vivir nuestras vidas en una situación ideal? La segunda hace referencia a las cualidades a apreciar en quienes gobiernan, y por consiguiente, a cuál puede ser el ideal que debiera inspirar un régimen (*government*) verdaderamente virtuoso.

En relación con el tema del régimen político (*form of government*), los escritores escolásticos de la época carecían de una respuesta común a esta pregunta. En su *Política*, Aristóteles había establecido una distinción entre cuatro clases de regímenes legítimos: monarquía, aristocracia, democracia y aquella cuarta forma de régimen mixto que intentaba

128. *Ibid.*, p. 272: «les males oeuvres mouleplioient perilleusement et li maufetour n'estoient chastoiet».

129. *Ibid.*, p. 272: «Lors furent aucun preudome ki par lor sens assamblèrent et ordenerent les gens a abiter ensamble et a garder humaine compaignie et establirent justice et droiture».

combinar los valores de cada uno de los tipos puros, conjurando sus debilidades<sup>130</sup>. Frente a esta clasificación, los autores escolásticos del *Regnum Italicum* reaccionarían de maneras muy diferentes. Algunos, como Egidio Romano, insistirían en la superioridad de los regímenes monárquicos<sup>131</sup>. Otros, como Enrico da Rimini y Ptolomeo da Lucca, justificarían las virtudes de los gobiernos electivos<sup>132</sup>. Todavía otros más, como Tomás de Aquino y Marsilio de Padua, sugerirían que sólo se podría captar el verdadero espíritu de la tipología aristotélica si se admitía que la determinación del mejor régimen variaba en función de las circunstancias<sup>133</sup>.

Por el contrario, los autores prehumanistas estaban convencidos de que, al menos en el caso de las ciudades libres, había un tipo de régimen que, sin duda, resultaba preferible a cualquier otro<sup>134</sup>. Latini resume la opinión general al principio de su capítulo sobre las *Signories*. «Existen tres maneras de *Seignouries*», afirma, «la de los reyes, la de los señores y la de el *commune*», el municipio, que por sí mismo —se apresura a añadir— «es la mejor de todas»<sup>135</sup>. Luego explica qué significa decir que los *communes* tienen una *signorie*. El régimen que tiene al que se refiere es «propio de Italia», donde los ciudadanos eligen a sus magistrados, les conceden el poder «sólo por años», y les imponen actuar «de la manera más beneficiosa para el bien común de la ciudad y de todos sus súbditos»<sup>136</sup>.

Discutiendo a propósito de este tipo de régimen, los primeros tratados del gobierno de la ciudad por regla general se refieren de manera específica a la figura del magistrado superior, un personaje al que designan de diferentes maneras. El *Oculus* en ocasiones habla del

130. Aristóteles, *Política*, tomo II, libro III, 1279a-b y 1293b-195a, Tecnos, Madrid, 2004.

131. Egidio Romano, *De regimine principum*, ed. H. Samaritini, Roma, 1607, p. 456.

132. Enrico da Rimini, *Tractatus de quattuor virtutibus cardinalibus*, Strasbourg, 1472, II.14, folios 34a-b; Ptolomeo da Luca, «De regimine principum», en Tomás de Aquino, *Opuscula philosophica*, ed. R. Spiazzi, Torino, 1973, pp. 326 y 336.

133. Tomás de Aquino, *Opuscula philosophica*, cit., defiende la monarquía (p. 260), pero elogia los regímenes cívicos (p. 262). Marsilio de Padua, *El defensor de la paz*, Tecnos, Madrid, 1989, rechaza tomar partido.

134. Hay una excepción interesante: Pseudo-Apuleius, *De monarchia*, ed. N. Kohler; Siriasi (*Mediævalia*, VII, 1981) insiste (p. 20) en la necesidad del régimen monárquico.

135. Brunetto Latini, *Trésor*, p. 211: «Seignouries sont de III. manieres, l'une est des rois, la seconde est des bons, la tierce est des communes, laquele est la très millour entre ces autres».

136. *Ibid.*, p. 392: «[en Ytaile] il sont par annees [...] tel comme il quident qu'il soit plus proufitables au commun preu de la vile et de tous lor subtés».

rector de la ciudad, otras del *potestas*<sup>137</sup>, mientras que los autores de los *Dictamina* escritos en *volgare*, en ocasiones, utilizan la palabra *signorie* y, otras, emplean el vocablo *podestà*, que hacen intercambiables<sup>138</sup>. Sin embargo, los escritores posteriores advierten normalmente que el poder no se atribuye a un *podestà* individual sino que se confía a una *signoria* —un cuerpo de *priores* o de *signori* que obran de común acuerdo—. Giovanni da Viterbo, por ejemplo, dirigiéndose «al *potestas*, al *rector* o al *preses*», aclara que pensaba en esos magistrados como presidentes de los consejos ejecutivos que se nutrían del cuerpo de ciudadanos. Consecuentemente, la autoridad suprema debería estar depositada en tales consejos, siguiendo la máxima de la ley romana —tan apreciada por esos autores— *quod omnes tangit, ab omnibus comprobatur*, «lo que a todos afecta, por todos debe ser aprobado»<sup>139</sup>.

Esos postulados reflejan los hechos de las constituciones de las repúblicas ciudadanas de la época que normalmente asignaban la autoridad política suprema a una *signoria* o a un grupo de *priores*. En el caso de Siena, la Constitución de 1262 confería a los veinticuatro *priores* —el consejo secreto de los *Viginti Quattuor*— un poder ilimitado para «proponer todo aquello que pudiera contribuir a propiciar el bienestar y la paz del pueblo y del *comune* de Siena»<sup>140</sup>. Similarmente, en la versión vernácula de la Constitución de 1309-1310, dirigida en su mayor parte a regular el consejo de gobierno, los *Nove* son invariablemente descritos como los *signori* de la ciudad, que se encuentran investidos «de plena *podestà* y *balía*»<sup>141</sup>.

Habitualmente esta plena *podestà* era entendida en todos los sentidos de la palabra. Los *Nove*, por ejemplo, dominaban efectivamente el principal consejo de Siena, y tenían también la facultad de autoconstituirse en consejo restringido para tomar las decisiones más importantes<sup>142</sup>. En ciertas circunstancias estaban en disposición de ser investidos de la más alta autoridad legal, incluida el *ius gladii* o derecho de

137. *Oculus*, pp. 23, 25 y *passim*.

138. Véase, por ejemplo, Guido Faba, *Parlamenti ed epistole*, ed. A. Gaudenzi, en *I suoni, le forme et le parole dell'odierno dialetto della città di Bologna*, Torino, 1889, en concreto pp. 127-160 y 159-160, y Filippo Ceffi, *Dicerie*, pp. 47-48.

139. Giovanni da Viterbo, *De regimine*, pp. 218, 221, y véase p. 260.

140. *Il costituito del comune di Siena dell'anno 1262*, ed. L. Zdekauer, Milano, 1897, p. 72; sobre el *consilium secretum* de los *Priores XXIV* o «in quo [...] proponant id, quod uidebitur [...] pro bono et pacifico statu populi et comunis Senarum».

141. Véase *Il costituito*, ed. A. Lisini, II, p. 488, sobre la «pienitudine di podestà et balia» de los *Nove Signori*.

142. W. Bowsky, *Commune*, pp. 85-103.

ejecución judicial de los ciudadanos<sup>143</sup>. Se suponía que su mandato se extendía no sólo a la ciudad, sino sobre todo al *contado*, cuestión en la que la Constitución de 1309 ponía particular empeño. A los *Nove* correspondía nombrar a los gobernadores en todas las plazas fortificadas del territorio de Siena para asegurarse de que los *signori* locales mantuvieran su lealtad a la ciudad, al mismo tiempo que vigilar a los que pudieran ser sospechosos de rebeldía o traición al *commune*<sup>144</sup>. Además, los *Nove* podían reclutar un considerable contingente armado, tenían a sus órdenes un cuerpo de policía, habían restablecido el cargo de *Capitano del popolo*, atribuyéndole el mando de otro, y por virtud de la ordenanza de 1302 habían reclutado otra fuerza de dos mil *contadini* para mantener la paz en el territorio circundante<sup>145</sup>.

Cuando reflexionan sobre la naturaleza de los poderes, los autores prehumanistas la describen en términos de enorme elaboración simbólica. Se instruye a los magistrados de la ciudad para que emitan sus pronunciamientos «sobre un trono de gloria»<sup>146</sup>; que sujeten su cetro «con mano fuerte y brazo tendido»<sup>147</sup>; y que se aseguren de que el propio cetro «no sea de caña, sino sólido y esté hecho de madera como el cayado del pastor»<sup>148</sup>. Giovanni da Viterbo, inspirándose en un conocido repertorio de imágenes clásicas, dice más: que nuestros principales magistrados constituyen las «cabezas» del cuerpo político, mientras los ciudadanos son las ramas, o «miembros» del cuerpo que viven «bajo» su cabeza y obedecen sus órdenes<sup>149</sup>. Para transmitir la misma idea, Brunetto Latini propone alguna metáfora tomada de la Biblia. Habla de los *sires* como si fueran «escudos y guardianes de nuestra comunidad»<sup>150</sup>, y advierte que «no deben tener hombros débiles» porque «quien acepta una *signoria*» debe admitir «que echa sobre sus hombros una gran carga»<sup>151</sup>.

143. Véase el juramento pronunciado por los Nueve en W. Bowsky, *Commune*, pp. 55-56, y los debates similares en el *Oculus*, pp. 26, 35 y Brunetto Latini, *Trésor*, pp. 413, 417 y 420.

144. Véase *Il costituito*, ed. A. Lisini, en concreto I, p. 99; II, pp. 502-503, 506-507 y cf. *Breves*, ed. L. Bianchi, pp. 31 y 102-104.

145. W. Bowsky, *Commune*, pp. 36-42, 120 y 129.

146. Sobre el *solium gloriae*, véase Giovanni da Viterbo, *De regimine*, p. 233 y cf. Brunetto Latini, *Trésor*, p. 406.

147. Giovanni da Viterbo, *De regimine*, p. 247: «manu forti et brachio extenso».

148. *Oculus*, p. 63: «non arundineum, sed ligneum et fortem, similem baculo pastoralis».

149. Giovanni da Viterbo, *De regimine*, pp. 222, 231, 234, 249 y 260-261. Véase también Giovanni da Vignano, *Flore*, pp. 285 y 296.

150. Brunetto Latini, *Trésor*, p. 408: «soit il chiés et gardeour dou commun». Véanse también pp. 401 y 418.

151. *Ibid.*, pp. 389-399: un buen señor «n'a pas les espales fiebles», ya que «il soursmet ses espales a si grant charge».

Pese al pleno poder atribuido a los *signori*, estos autores insisten en que sólo podían ejercer legalmente su autoridad como *rectoralis*, según la manera característica del *Oculus*<sup>152</sup>. Los magistrados de la ciudad eran considerados en todo momento meros oficiales, nunca *domini* o señores, poniéndose mucho énfasis siempre en el carácter limitado de su gobierno. Sólo podían desempeñar su puesto durante breves periodos de tiempo estatutariamente estipulados. Únicamente eran elegidos con el consentimiento del cuerpo de ciudadanos en su totalidad. En tanto desempeñaban sus funciones tenían que ejercer su autoridad según las leyes existentes y las costumbres del *commune*<sup>153</sup>. El efecto de este sistema, como resume Giovanni da Viterbo, es el gobierno de las mismas leyes en conformidad con el precepto que reza: «los que presiden los asuntos de las *rei publicae* deben ser similares a las leyes»<sup>154</sup>.

Esta contrastada perspectiva se expresa también en lenguaje metafórico. Una de las imágenes favoritas presenta a los gobernantes vinculados o ligados a su deber de hacer justicia y procurar el bien común. Orfino da Lodi habla de *rectores* «tenetur por la ley»<sup>155</sup>; Guido Faba en uno de sus modelos de discurso, advierte al futuro *podestà* que declare «estaré obligado a servirlos todo el tiempo»<sup>156</sup>; y Giovanni da Viterbo, pensando más en la *signoria* destinada a gobernar que en los individuos llamados a ser *rectores*, afirmaba de manera similar que un «*podestà* tiene que aceptar todo lo que haya decretado el consejo de la ciudad»<sup>157</sup>. La misma imagen aparece frecuentemente en los documentos oficiales. Los *Breves* de Siena comienzan describiendo a cada magistrado «*tenure*» a ejecutar sus obligaciones y «vinculado por su misión particular»<sup>158</sup>. De igual modo, la Constitución de Siena de 1309-1310 recuerda en casi todos sus artículos concernientes a los *Nove* que «son tenidos y deben» actuar lo que prescribe la Constitución<sup>159</sup>. El resultado final es que estos autores presentan a sus gobernantes como servidores o esclavos

152. *Oculus*, pp. 23-24.

153. Véase, por ejemplo, el debate sobre el poder de los Nueve en W. Bowsky, *Commune*, pp. 54-84.

154. Giovanni da Viterbo, *De regimine*, p. 238: «hii, qui praesunt rei publica, legum similes sint».

155. Orfino da Lodi, *De regimine*, p. 55: «Rector [...] lege tenetur».

156. Guido Faba, *Parlamenti*, p. 157: «omne tempo sone obligato a li vostro servisii».

157. Giovanni da Viterbo, *De regimine*, p. 261: «quod consilium decreuit, potestas obseruare tenetur». Véanse también p. 235 y Matteo dei Libri, *Arringhe*, p. 72.

158. *Breves*, ed. L. Bianchi, p. 7: «alligatur Statuto [...] suo Breve speciali ligetur».

159. *Il costituito*, ed. A. Lisini, II, p. 498: los Nueve «sieno tenuti et debiano», una expresión que reaparece en pp. 499, 500, 501 y *passim*.

del bien público. Orfino da Lodi dice de los *rectores* de la ciudad que «sirven *rem publicam*»<sup>160</sup>, Giovanni da Viterbo se refiere a cada funcionario electo como «siervo de lo público»<sup>161</sup>. Brunetto Latini concluye su capítulo sobre el gobierno de la ciudad con la siguiente advertencia a los *sires* que llegan al final de su *signorie*: «Debéis ofrecer vosotros y todo vuestro poder al servicio de la ciudad por toda vuestra vida»<sup>162</sup>.

Esta visión aparentemente paradójica de los gobernantes como señores a la vez que siervos queda aclarada luego con la ayuda de una imagen especialmente reveladora, traída del *De officiis* de Cicerón. Cicerón había declarado en un célebre párrafo del libro I, que «es deber de los magistrados tener en cuenta que *se gerere personam ciuitatis*», que actúan, representan o «llevan en su persona» a la *persona* de la ciudad misma. A esto se añade también que deben «recordar que todos sus poderes han sido confiados a su fidelidad»<sup>163</sup>. Es difícil sobrestimar la importancia de este párrafo. El autor del *Dogma* lo cita íntegramente al principio de su capítulo sobre «los deberes de los que están comprometidos en los asuntos públicos»<sup>164</sup>, Giovanni da Viterbo lo recoge también al final de uno de sus principales capítulos sobre los deberes de los magistrados<sup>165</sup>. Ambos autores, en consecuencia, son capaces de explicar uno de los conceptos más importantes pero más elusivos de esta tradición de pensamiento: el concepto de representación, la idea de que los poderes de nuestros gobernantes no son otra cosa que una expresión, una manera de representar, los poderes de la comunidad que presiden.

A continuación me ocuparé de considerar la otra importante y relativamente cercana cuestión suscitada por los tratadistas prehumanistas del gobierno de la ciudad. ¿Qué virtudes y cualidades deberán reunir los altos magistrados para promover el triunfo del bien común y, en consecuencia, alcanzar la paz?

El ideal de magistrado se define, según nos dicen, por encarnar todas las virtudes «que hacen perfecto a un hombre»<sup>166</sup>. Esas virtudes

160. Orfino da Lodi, *De regimine*, p. 55: «Rector [...] rem publicam seruet».

161. Giovanni da Viterbo, *De regimine*, p. 259; véanse también pp. 222, 234 y 272.

162. Brunetto Latini, *Trésor*, p. 422: «offrir toi et tout ton pooir en lor service en tote ta vie».

163. Cicerón, *Sobre los deberes*, libro I, XXXIV, 124: *Est igitur proprium munus magistratus intellegere se gerere personam ciuitatis debereque [...] ea fidei suae commissae meminisse*.

164. *Dogma*, p. 47.

165. Giovanni da Viterbo, *De regimine*, p. 268.

166. La afirmación de que las virtudes «perfectum te facient uirum» aparece en Martín de Braga, *Formula*, p. 247.

se dividen en dos categorías. Ante todo las virtudes «contemplativas» o «teologales», un conjunto de cualidades en cuyo examen detallado estos autores raramente se detienen, por mucho que siempre las mencionen con respeto. Por lo general, se limitan a seguir las enseñanzas de san Pablo en la *Epístola a los Corintios* (1, 13), cuando señala la existencia de tres virtudes teologales: fe, esperanza y caridad, siendo esta última la fundamental. Brunetto Latini, por ejemplo, resume sumariamente la visión convencional cuando dice que la caridad, acompañada a la fe y a la esperanza, y es «vínculo de perfección y dama y reina de todas las virtudes»<sup>167</sup>.

La segunda categoría de virtudes —objeto principal y, en ocasiones, único de toda su atención— es descrita por estos tratadistas de diferentes maneras. Algunos siguen las autoridades romanas, y las llaman cualidades de la vida activa por contraposición a la vida contemplativa<sup>168</sup>. Otros, en cambio, prefieren el término originariamente concebido por san Ambrosio, el primero en denominar las virtudes «cardinales»<sup>169</sup>. Pero aún hay otros que establecen una relación directa más evidente entre esos atributos y las artes de gobernar, adoptando así la sugerencia de Macrobio<sup>170</sup>, para quien deberíamos pensar que se trata de virtudes «políticas»<sup>171</sup>, esto es, de «las cualidades necesarias a todos aquellos que están involucrados en el gobernar»<sup>172</sup>.

De esas cualidades, la primera en orden de importancia para los autores es invariablemente la prudencia. La fuente más influyente es Martín de Braga, que en su *Formula* arguye: «existen cuatro tipos de virtudes, siendo la principal la prudencia»<sup>173</sup>. Giovanni da Viterbo, por ejemplo, transcribe la exposición de Martín al inicio de su capítulo dedicado a glosar las virtudes de los magistrados<sup>174</sup>. La segunda

167. Brunetto Latini, *Trésor*, p. 310: «ele est dame et roine de toutes vertus et liens de la perfection».

168. Por ejemplo, *ibid.*, p. 308; cf. también p. 230.

169. Pero este uso se ha limitado a los filósofos escolásticos. Véase, por ejemplo, Tomás de Aquino (*Suma teológica*, I.11.61.1) citando a Ambrosio y a Egidio Romano (*De regimine*, p. 58).

170. Macrobio, *Comentario al «Sueño de Escipión» de Cicerón*, libro I, 8, 5, Gredos, Madrid, 2006.

171. Por ejemplo, Guido Faba, *Summa de uiciis et uirtutibus*, ed. V. Pini, en *Quadrivium*, I, 1956, pp. 41-152, en concreto, p. 128.

172. *Dogma*, p. 79: «Prima [uirtutes] sunt politicae [...] conueniunt illis qui regunt rempublicam».

173. Martín de Braga, *Formula*, p. 237: «Quattuor uirtutum species [sunt] [...] harum prima est prudentia».

174. Giovanni da Viterbo, *De regimine*, p. 252.

fuente de ese mismo criterio es *De officiis*, especialmente tal y como fue expuesta y reelaborada por los moralistas posteriores, caso del autor del *Dogma* y de Guillaume Perrault. Si, por otro lado, reparamos en el capítulo que Brunetto Latini dedica en su libro a los vicios y las virtudes, podremos constatar hasta dónde se encuentra impregnado de este pensamiento. Su enunciado general sobre las virtudes morales se abre con una afirmación de Perrault: «Quien bien considere la verdad, encontrará que la prudencia es el fundamento de las unas y otras»<sup>175</sup>, para a renglón seguido iniciar el análisis de la prudencia repitiendo la cita del *Dogma*: «la virtud que antecede a todas las demás»<sup>176</sup>. Además, concluirá su estudio con otra afirmación de Perrault: «La prudencia es la primera de las virtudes, la que reina y pone orden en todas las demás»<sup>177</sup>.

Sin embargo, a partir de este punto, el acuerdo desaparece y deberemos discernir dos líneas de pensamiento opuestas. Según la tradición dominante, largamente deudora de Cicerón, existen otras tres virtudes cardinales. Son la justicia, el valor y la templanza, siendo la justicia con diferencia la más importante de todas. Cicerón había expuesto estos argumentos en *De inventione*<sup>178</sup> y en el libro I de *De officiis*. En esta última obra, el autor concentra en primer lugar su análisis en la *iustitia*, para detenerse a considerar luego las virtudes de los que actúan *magno animo et fortiter*, y concluir con la *temperantia*. El debate se inicia con la afirmación de que éstas son las cualidades necesarias para preservar la comunidad humana, y que, de entre todas las virtudes sociales, «la justicia es la más espléndida de todas [...], por la cual se constituyen los hombres de bien»<sup>179</sup>.

Esta clasificación, que reaparece en las *Tusculanae Disputationes* de Cicerón<sup>180</sup>, fue adoptada a su vez, por Macrobio en su *Comentario al Somnium Scipionis* de Cicerón<sup>181</sup>, pasando a ser desde ese momen-

175. Brunetto Latini, *Trésor*, p. 230: «ki bien consire la verité, il trovera que prudence est le fondement des unes et des autres [vertus]». Cf. Guillaume Perrault, *Summa*, I, pp. 157 y 176.

176. *Ibid.*, p. 231: «[Prudence] vait par devant les autres, et ki est dame et ordeneresse». Cf. *Dogma*, p. 8.

177. *Ibid.*, p. 248: «prudence, ki est li premiere des autres, et ki est dame et ordeneresse». Cf. Guillaume Perrault, *Summa*, I, p. 155.

178. 2.53.159.

179. Cicerón, *Sobre los deberes*, libro I, VII, 20: «iustitia in qua uirtutis est splendor maximus, ex qua uiri boni nominantur [...]».

180. Cicerón, *Discusiones tusculanas*, libro III, XVII, 36-37, Gredos, Madrid, 2005.

181. Macrobio, *Comentario al «Sueño de Escipión» de Cicerón*, libro I, 8, 7, Gredos, Madrid, 2006.

to de uso corriente<sup>182</sup>. A partir de ahí, reaparece, por ejemplo, en la mayoría de los tratados morales de inspiración ciceroniana, de donde la toman los autores prehumanistas que escriben sobre el gobierno de la ciudad. El autor del *Dogma* relaciona las tres principales virtudes de la vida social prestando especial atención a su orden de prioridad: justicia, fortaleza y templanza<sup>183</sup>. Guillaume Perrault hace lo mismo en su *Summa*<sup>184</sup>, como también lo hace Guido Faba en *Summa de uiciis et uirtutibus*<sup>185</sup>. E idéntica clasificación vuelve a aparecer en los escritos de Tomás de Aquino y sus discípulos. El propio Tomás de Aquino afirma en la *Suma teológica*, que las tres virtudes cardinales de la vida social son: la justicia, la fortaleza y la templanza, apelando a la autoridad de Aristóteles para sostener que «de entre esas virtudes morales, la justicia legal destaca manifiestamente sobre todas las restantes»<sup>186</sup>. Egidio Romano repite esta clasificación en su *De regimine principum*<sup>187</sup>, al igual que Enrico da Rimini en su *De quattuor uirtutibus cardinalibus*<sup>188</sup>.

Como reacción a esta ortodoxia, surgiría otra concepción de las virtudes que hundiría sus raíces en Séneca. Una de las principales diferencias entre esta tradición y la ciceroniana, estriba en que la justicia en lugar de preceder a los demás valores sociales será la última de la relación. Se trata del orden de prioridades que adopta el propio Séneca cuando se ocupa de la «virtud perfecta» en sus *Epistulae*, donde enumera cuatro virtudes principales: templanza, fortaleza, prudencia y por último justicia<sup>189</sup>. Martín de Braga —que acaso tuvo acceso a un tratado hoy perdido de Séneca<sup>190</sup>— sugirió idéntico orden en su *Formula*, añadiendo explícitamente que la justicia debiera ser contemplada después de las otras virtudes<sup>191</sup>. A través de la *Formula* se

182. Véase O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, 6 vols., Louvain, 1942-1960, III, pp. 154 y 156; y R. Tuve, *Allegorical Imagery*, Princeton, 1966, pp. 59-60. También es un error suponer (como hace Wieruszowski en *Politics and Culture*, p. 488 n.) que la concepción de la justicia, como la mayor de las virtudes políticas, es específicamente aristotélica.

183. *Dogma*, p. 7.

184. Guillaume Perrault, *Summa*, I, p. 152, cita a Macrobio. Véase también I, p. 176.

185. Guido Faba, *Summa*, p. 129.

186. Tomás de Aquino, *Suma teológica. La justicia*, 2.<sup>a</sup>-2.<sup>ac</sup>, q. 58, art. 12: «[iustitia] praecellit inter alias uirtutes morales».

187. Egidio Romano, *De regimine*, pp. 58 y 71-82.

188. Enrico da Rimini, *Virtutibus*, II.1, folio 25a; III.1, folio 60b; IV.1, folio 97a.

189. Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, carta 120, 11.

190. Véase R. Tuve, *Allegorical Imagery*, p. 206.

191. Martín de Braga, *Formula*, pp. 237 y 246.

retoma el mismo análisis en numerosos tratados prehumanistas sobre el gobierno de la ciudad. Giovanni da Viterbo, por ejemplo, en el capítulo referido a la justicia, se contenta con transcribir a Martín de Braga<sup>192</sup>. Brunetto Latini adopta también la clasificación de Séneca, insistiendo más aún en que el hecho de relegar la justicia a la última posición no es fortuito. Después de la prudencia, declara, deberíamos hablar «primero de la templanza y la fortaleza, antes que de la justicia, puesto que estas dos cualidades predisponen el corazón del hombre hacia las obras de justicia»<sup>193</sup>. Y continúa repitiendo más adelante, «la justicia viene después de todas las demás virtudes»<sup>194</sup>.

El otro rasgo distintivo de la tradición de Séneca está en la preeminencia que atribuye a la virtud de la *magnanimitas*. El término latino *magnanimitas* tiene su origen con toda seguridad en Cicerón, que lo utiliza para referir el ideal griego «grandeza del alma»<sup>195</sup>, pero no cabe decir que ocupe una posición prominente en su moral. En *De officiis*, sólo la menciona una vez en un párrafo un tanto oscuro, en el que parece conectarla y equipararla casi con la fortaleza<sup>196</sup>. En *De inventione*, nunca la menciona, si bien el análisis que en ese libro efectúa de la fortaleza incluye un intento muy importante de detallar sus distintas *partes* o elementos.

Procurando reconciliar los diferentes pronunciamientos de Cicerón, Macrobio sugiere la idea de que la manera más correcta de entender la magnanimidad, tal vez sea considerarla uno de los elementos subordinados de la fortaleza<sup>197</sup>. Esta clasificación tuvo rápidamente enorme aceptación. El autor del *Dogma*, por ejemplo, considera que la magnanimidad y la constancia son los dos ojos de la fortaleza<sup>198</sup>, una imagen que más tarde reiterará Guido Faba en su *Summa de uiciis et uirtutibus*<sup>199</sup>. Guillaume Perrault, siguiendo aún más de cerca a Macrobio, sostiene que la idea general de fortaleza puede ser dividida en seis elementos que cabe enumerar así: magnanimidad, fe, seguridad, paciencia, constancia y magnificencia<sup>200</sup>. Por último, Tomás

192. Giovanni da Viterbo, *De regimine*, pp. 252-254.

193. Brunetto Latini, *Trésor*, p. 248: «premièrement d'attemprance et de force que de justice, por çou ke l'un et l'autre est por adrecier le corage de l'home as oeuvres de justice».

194. *Ibid.*, p. 271: «Justice vient après toutes les autres vertus».

195. Véase R.-A. Gauthier, *Magnanimité*, Paris, 1951, pp. 168-169.

196. I.43.152.

197. Macrobio, *Comentario al «Sueño de Escipión» de Cicerón*, libro I, 8, 7.

198. *Dogma*, p. 79.

199. Guido Faba, *Summa*, p. 129.

200. Guillaume Perrault, *Summa*, I, pp. 210-242.

de Aquino y sus más inmediatos discípulos —no obstante su inquebrantable lealtad aristotélica— tratan casi del mismo modo el concepto de magnanimidad. Cuando Tomás de Aquino debate sobre las virtudes cardinales en la *Suma teológica*, se pregunta explícitamente «si la magnanimidad es parte de la fortaleza». Citando a Macrobio, su principal fuente de autoridad, responde que la «magnanimidad debe ser considerada como parte de la fortaleza» y añade que lo correcto sería concebirla como «elemento secundario que atiende a la principal cualidad de la fortaleza»<sup>201</sup>.

En la tradición de Séneca, por el contrario, la virtud de la magnanimidad ocupa una posición absolutamente central<sup>202</sup>. Fue Séneca en sus *Epistulae* quien, por vez primera, fijó el significado familiar del término para describir a los que no se dejaban llevar por celos y resentimientos mezquinos. «No se puede expresar la cualidad de la magnanimidad», afirma, «si no se aprende a mirar con desdén las preocupaciones insignificantes a las que la gente común concede gran importancia»<sup>203</sup>. De acuerdo con ello, la considera una virtud particularmente necesaria en los que están a cargo de los asuntos públicos. «Aunque la magnanimidad embellece a cualquier mortal, tiene su mejor oportunidad en la buena fortuna, y puede ser mejor apreciada en el juicio de los tribunales que en lugares inferiores»<sup>204</sup>. En un párrafo de las *Epistulae*, de alto valor retórico, expone la moral que se deriva de esta premisa:

Si observásemos el alma de un hombre bueno [...], podríamos verla relucir de justicia, de fortaleza, y ahora de templanza y de prudencia [...] y, sobre todas ellas, de magnanimidad, la más eminente de todas las virtudes<sup>205</sup>.

201. Tomás de Aquino, *Suma teológica. La fuerza*, 2.<sup>a</sup>-2.<sup>a</sup>, q. 129, art. 5: «utrum magnanimitas sit pars fortitudinis», y q. 129, art. 5, *resp.*: «Magnanimitas ponitur pars fortitudinis, quia adiungitur ei sicut secundaria principali». Véase también Enrico da Rimini, *Virtutibus*, III, 4, folio 69a.

202. R.-A. Gauthier (*Magnanimité*, p. 157) no distingue suficientemente entre estas dos corrientes del pensamiento. Para tener una visión más precisa, véase la p. 91, nota 3, del artículo citado de R. Tuve.

203. Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, tomo III, carta 74, 13: «[...] magnanimitas [...] non potest eminere, nisi omnia uelut minuta contempsit, quae pro maximis uulgu optat [...]».

204. Séneca, *Sobre la clemencia*, libro I, V, 3, Tecnos, Madrid, 1988: «deceat magnanimitas quemlibet mortalem [...] tamen magnanimitas in bona fortuna laxiorem locum habet meliusque in tribunali quam in plano conspicitur».

205. Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, tomo V, libros XIX-XX, carta 115, 3: «Si nobis animum boni uiri liceret inspicere [...] uideremus, hinc iustitia, illinc fortitudine, hinc temperantia prudentiaque lucentibus! [...] et ex istis magnanimitas eminentissima [...]».

Séneca se está preparando para argumentar más adelante que la magnanimidad no sólo es una de las virtudes principales de la vida social, sino racionalmente la más importante de todas.

En las teorías morales de Tomás de Aquino y de sus discípulos, son examinados y rechazados deliberadamente estos argumentos<sup>206</sup>; pero los autores prehumanistas que escriben sobre el gobierno de la ciudad los acogen claramente. Al igual que sucediera en ocasiones anteriores, la *Formula* de Martín de Braga parece haber sido el intermediario crucial de estos valores<sup>207</sup>. La *Formula* alude constantemente a la magnanimidad, pero no la presenta como uno de los elementos que conforman la fortaleza, sino como sinónimo de la fortaleza misma<sup>208</sup>. Giovanni da Viterbo y Brunetto Latini adoptan el mismo punto de vista, e inician sus reflexiones sobre la magnanimidad citando el comentario de Martín que dice que «esa virtud se conoce también como fortaleza»<sup>209</sup>.

Pero ahondando en el análisis del propio concepto, estos autores continúan proclamando su sustancial dependencia de Séneca. En concreto, coinciden con éste en que la magnanimidad es una cualidad habitualmente asociada con cuantos poseen gran fortuna e importancia pública. Giovanni da Viterbo empieza afirmando que el magistrado ideal debe estar dotado, por encima de todo, de discreción y magnanimidad, y recoge a continuación por entero el párrafo en que Séneca afirma que la magnanimidad es un atributo que reside particularmente en los que se exponen al juicio de los demás<sup>210</sup>. Sirviéndose de términos todavía más exagerados, Brunetto Latini añade que la magnanimidad es «la virtud que confiere audacia al hombre y fortalece su corazón deparándole el coraje que precisa para emprender grandes cosas»<sup>211</sup>.

Latini concluye haciendo suya la idea de que la magnanimidad posiblemente sea la más espléndida de todas las virtudes. Su especial énfasis en este aspecto se debe al hecho de que extrae sus argumentos no sólo de la *Formula* de Martín, sino también de la paráfrasis de la *Ética a Nicómaco* de Averroes. Gracias a esta nueva fuente puede

206. Tomás de Aquino, *Suma teológica. La fuerza*, 2.<sup>a</sup>-2.<sup>a</sup>, q. 129, art. 5.

207. Véase R.-A. Gauthier, *Magnanimité*, p. 240.

208. Martín de Braga, *Formula*, pp. 237, 241 y 248.

209. Giovanni da Viterbo, *De regimine*, pp. 253: «Magnanimitas vero, quae et fortitudo dicitur». Cf. Brunetto Latini, *Trésor*, pp. 260-261. Véase también Pseudo-Apuleius, *De monarchia*, p. 22.

210. *Ibid.*, pp. 220 y 274.

211. Brunetto Latini, *Trésor*, p. 261: «ceste vertu done a home seur cuer et hardement et li fait avoir grant corage entour les haute choses».

incluir un nuevo capítulo en el que celebra la magnanimidad en términos todavía más grandilocuentes. El capítulo se inicia con la habitual afirmación de que «magnánimo es el que se dedica a los grandes asuntos»<sup>212</sup>, pero prosigue más tarde incluyendo una serie de detalles concretos, advirtiendo que el magnánimo se distingue no sólo por su rechazo a ocuparse de las pequeñas cosas, sino también por su convicción de que «es más noble dar que recibir»<sup>213</sup>. Esa generosidad de espíritu significa que «cuando un hombre recibe, se dispone a dar» y «no se preocupa de los pequeños dispendios»<sup>214</sup>. «A decir verdad —concluye Latini— el magnánimo es el más grande y honorable de los hombres». «Se puede afirmar —prosigue— que la magnanimidad es la corona y la iluminación de todas las virtudes puesto que no hay ninguna otra que la iguale»<sup>215</sup>.

En resumen, la teoría constitucional expuesta encierra dos simples pero sólidas exigencias. Primero, si aspiramos a vivir en paz deberemos instituir un régimen político (*form of government*) fundado en el gobierno de *signori* electos, que mantengan una conducta enteramente acorde a las leyes y costumbres de la comunidad. Segundo, esos *signori*, a su vez, deberán ser capaces de cumplir sin pasión<sup>216</sup> y de manera perfectamente virtuosa las obligaciones que impone su oficio. Como concluye Giovanni da Viterbo, «sólo contando con un magistrado de esta clase puede una ciudad durar y ponerse en tranquilidad y buen estado», luego —continúa diciendo— nuestra ambición deberá ser encontrar un alto magistrado «*per lo quale*» se haga posible alcanzar ese fin<sup>217</sup>. Un magistrado —como repite Matteo dei Libri— «*per cui* se pueda y deba permanecer en gran tranquilidad y reposo»<sup>218</sup>.

Según la Constitución de Siena de 1309-1310, estos requisitos ideales se habían realizado en la práctica. Y, en su primera referencia a los deberes de los *Nove*, comienza proclamando que el objetivo

212. *Ibid.*, p. 193: «Magnanimes est celui ki est atornés a grandismes afferes».

213. *Ibid.*, p. 194: «que plus noble chose est doner ke recevoir».

214. *Ibid.*: «Et quant il reçoit, il se porchace dou rendre et dou contrechangier. Et est negligens en petit despens».

215. *Ibid.*: «Et a la verité dire, celui ki est magnanimes est li plus grans hom et li plus honorables ki soit. [...] Donques est magnanimités courone et clartés de toutes vertus, car ele n'est se par vertu non».

216. Véanse los *Breves*, p. 7, y la *Constituto*, ed. L. Zdekauer, p. 25. Cf. también Giovanni da Viterbo, *De regimine*, p. 260.

217. Giovanni da Vignano, *Flore*, p. 270: «per lo quale lo nostro comune posa e dibia durare e pensare in tranquillità e bom sato». Cf. también p. 260.

218. Matteo dei Libri, *Arringhe*, p. 79: «per cui possa et dibia permanere in gran tranquillitate e reposo». Cf. también pp. 66 y 162.

del *buon governo* debe consistir en asegurar «que esta ciudad y todos sus habitantes, su *contado* y todas sus jurisdicciones, se conserven en estado de paz perpetua y pura justicia»<sup>219</sup>. Para conseguir estos objetivos —continúa afirmando el texto— resulta esencial que «la ciudad esté gobernada por (*per*) hombres que amen la paz y la justicia»<sup>220</sup>. Más adelante, dice esta misma constitución *volgare*, «por eso se ha estatuido y ordenado que el *officio* de los *Nove signori*, defensores y gobernadores del *commune* y del pueblo de la ciudad y las jurisdicciones de Siena, sea y deba seguir siendo a perpetuidad en la ciudad de Siena, a fin de gobernar el buen y pacífico estado de la ciudad»<sup>221</sup>.

219. A. Lisini (ed.), *Il costituito...*, cit., II, p. 488: «Che essa città et popolo tutto, et lo contado et giurisdizione d'essa in pace perpetua et pura giustitia si conservi».

220. *Ibid.*, p. 488: «che essa città sia governata per huomini amatori et di pace et di giustitia».

221. *Ibid.*, p. 488: «statuto et ordinato è, che l'officio de' signori Nove difenditori et governatori del comune et del popolo de la città et giurisdizione di Siena sia et essere debia impertpetuo ne la città di Siena, per governatione del buono et pacifico stato de la città».

## LORENZETTI Y LAS VIRTUDES DE LAS REPÚBLICAS

En el capítulo anterior he examinado el ideal del autogobierno republicano que tuvo su momento en las ciudades-república del *Regnum Italicum* a comienzos del Renacimiento. Ahora quisiera volver a Ambrogio Lorenzetti, y a la hipótesis sugerida cuando inicié este trabajo, de proponer una interpretación mejor de la sección central de los frescos de la *Sala dei Nove* del *Palazzo Pubblico* (lámina 5), que permita considerarla como una representación posterior de la ideología prehumanista cívica que he intentado describir.

Como hemos visto, para estos autores el valor más precioso de la vida cívica era la preservación de la paz. Además, habían heredado de sus ancestrales fuentes romanas un lenguaje apto para expresar la idea de que ciertos valores deberían ser particularmente apreciados. Tales valores, dicen estos escritores, teníamos que poseerlos *in medio*, en nosotros mismos; debían encontrarse emplazados en términos activos *in medium*, en el centro de las cosas. Cicerón, por ejemplo, había declarado al respecto, en *De officiis*, que nuestra principal obligación consistía en obrar situando *communes utilitates in medium afferre*, haciendo del ideal del bien común centro de nuestra vida colectiva<sup>1</sup>. Del mismo modo, en las *Epistulae*, Séneca había evocado «el afortunado tiempo en que los beneficios de la naturaleza se ofrecían *in medio*» para que todos pudieran poseerlos<sup>2</sup>. El principio central de la ideología que he venido estudiando podría ser expresado recordando que nos exige situar el ideal de la paz *in medio*, de manera que se convierta en el valor más venerado y disfrutado por todos.

1. Cicerón, *Sobre los deberes*, I, VII, 22, Tecnos, Madrid, 2002.

2. Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, XC, 36, Gredos, Madrid, 2001.