

# NOTAS CRÍTICAS



## «Contradicciones, paradojas, ambigüedades». De un libro reciente y de la autonomía teórica del humanismo político

Guido M. Cappelli

1. Se puede atribuir significado y valor al pasado considerándolo como un depósito de valores que ya no estimamos nuestros, de problemas sobre los cuales no nos interrogamos ya. Desde esta perspectiva, por consiguiente, el estudioso de la historia intelectual actuará como una especie de arqueólogo, sacando a la superficie los tesoros intelectuales sepultados, quitándoles la capa de polvo y permitiéndonos reconsiderar lo que pensamos de ellos<sup>1</sup>.

Así, Quentin Skinner, en la culminación de su trayectoria científica varias veces decenal, resuma la frontera del historiador de las ideas casi treinta años después de la intervención con la que John Dunn había puesto de nuevo en discusión «La identidad de la historia de las ideas»<sup>2</sup>. Por otra parte, y paralelamente, había ido fructificando también en Italia la *Geschichtliche Grundbegriffe* de Brunner-Conze-Kosellek, que precisaba, en una noción de concepto compleja y estratificada, la manera de «indagar, con una cierta dosis de conciencia, aquella área de intercambio y tensión en la que ‘historia’ y ‘representación’ entran en una relación productiva»<sup>3</sup>.

Desde entonces —y prescindiendo naturalmente del debate sobre la posibilidad de integrar, y menos aún de conciliar, estas dos corrientes fundamentales— el estudio de la historia de la teoría política, en sus resultados mejores y con mayor o menor conciencia, ha aprendido a desconfiar de la «historia de las «doctrinas» de matriz idealista», que anula «la complejidad de la historia del discurso político [...] anti-históricamente resuelta a lo largo de vías idealísticas y «categoriales» que absorbería cualquier excedente»<sup>4</sup> para situar los

---

1 Q. SKINNER, *La libertà prima del liberalismo* [1998], tr. it. Einaudi, Turín, 2001, p. 71.

2 «Philosophy», 43 (1968); trad. it. de G. Giorgini, «Filosofía política», 1 (1988), pp. 151-172.

3 S. CHIGNOLA, *Storia dei concetti e storiografia del discorso politico*, «Filosofía política», XI/1 (1997), pp. 99-122 (p. 105).

4 CHIGNOLA, art. cit., p. 112.

varios «lenguajes» en el ámbito de contextos lingüísticos y sociales propios. Los resultados historiográficos de tal renovación en el ámbito de los estudios sobre el pensamiento político humanístico toman forma a mediados de los años setenta en las *Foundations* de Skinner y en el *Momento machiavelliano* de John Pocock<sup>5</sup>. Y también en Italia —donde, por otra parte, aquel crucial sector de la historia intelectual del siglo XV ha permanecido más bien en la sombra, entregada, como ha estado y está, al ejercicio de una «filología humanística» poco inclinada (en general y salvo felices excepciones) a las aportaciones de otras disciplinas—, se ha ido materializando una progresiva revisión de los grandes esquemas baronianos y garinianos centrados en una concepción «dicotómica», que oponía un pensamiento ideal «republicano» a un «cortesano» pensamiento monárquico. Una revisión que ha dado resultados alentadores tanto en la vertiente «literaria» como en aquella más propiamente histórico-ideológica y jurídica, perspectivas que, contando con una sólida tradición de estudios de historia institucional, han indagado en las articulaciones de aquel magmático periodo que —una vez resuelta en la «inmovilización recíproca» la feroz lucha entra las dos entidades supremas, Iglesia e Imperio, por largo tiempo indiscutibles tanto en la concreción política como en el imaginario colectivo; tras la disolución del «Medievo» o, en definitiva, en términos doctrinales, desde Bartolo en adelante— vio cómo se materializaba un enorme esfuerzo doctrinario de redefinición de los fundamentos de la legitimidad política y de las bases ideológicas y jurídicas de la justificación del poder<sup>6</sup>.

Una excelente ocasión para promover una reflexión sobre estas temáticas la ofrece el reciente volumen de Davide Canfora *Prima di Machiavelli. Politica e cultura in età umanistica* (Roma-Bari, Laterza, 2005, pp. XII + 178), que se propone reconstruir la «literatura política humanista hasta Machiavelli [...] una literatura que [...] no se limitó a volver hacia atrás a la «imaginación de la cosa» y representó [...] la auténtica premisa del pensamiento político de la Europa moderna» (p. XII).

5 *The Foundations of Modern Political Thought* fue publicado en 1978 por la Cambridge University Press, [trad. esp. en Fondo de Cultura Económica, México, 2 vols.] y fue seguido por otras intervenciones entre las cuales merece ser señalado uno sobre el «buen gobierno» de Lorenzetti, cit. *infra*, n. 20; el libro de J. Pocock es *The Machiavellian Moment. Florentine political thought and the Atlantic republican tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975, [trad. esp. *El momento maquiavélico: el pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica Texto impreso*, Tecnos, Madrid, 2002].

6 Por la época de los siglos XIV y XV han hecho mucho en los últimos decenios, desde distintas perspectivas, los estudios de Riccardo Fubini, Giacomo Ferràu, Gianvito Resta; en la vertiente más propiamente jurídico-institucional, soy deudor, principalmente, de diversos trabajos de Paolo Grossi, Paolo Prodi, Diego Quaglioni y Mario Turchetti. No puedo tampoco olvidar un antecedente de gran utilidad a pesar del paso del tiempo: F. ERCOLE, *Da Bartolo all'Althustio*, Vallecchi, Florencia, 1932.

Con tan comprometedor *Premisa*, el libro se abre con una panorámica del *humanismo «cívico»*\* (las comillas son del autor) que replantea, con copiosas citas textuales, las posiciones de algunos autores —Salutati, Bruni, Manetti, pero también Filelfo y hasta Ariosto— presentados como descendientes de la tradición municipal de compromiso político «en el ámbito de la oligarquía ciudadana» (p. 7) y corifeos de un «profundo cambio de la mentalidad [...] una visión del mundo en la que el elemento político estaba destinado a revelarse como uno de los aspectos de la tan celebrada, e indiscutible, secularización humanística» (p.11). Todo ello, sobre la base de la «contraposición, en rigor ya presente en Dante, entre libertad individual y eficacia en la acción del gobierno, entre república y monarquía» (p. 12), que se vale de la oposición entre las figuras (parece entenderse, *históricas*) del «republicano» Escipión y el «dictatorial» César y sobre el elogio machiavelliano de la dictadura antigua. Una cita ariostesca a ese propósito cierra el capítulo. Con César empieza el segundo capítulo (*República vs. Monarquía*), dedicado inicialmente a ilustrar aspectos del pensamiento político republicano de Leonardo Bruni a través de algunos de sus textos —de los *Dialogi ad Petrum Paulum Histrum* a la *Laudatio*, pasando por la *Oratio* por la muerte de Nanni Strozzi— centrados sobre todo en la posición anti-cesariana, la exaltación de la antigua Antenas o el «papel de guía dentro de la *civitas*» por parte del intelectual (p. 23). Se pasa después a Poggio Bracciolini, cuyo intento de identificar a Cosimo de' Medici con el héroe republicano Escipión es definido como «veleidoso» en tanto que es un «*monstrum* historiográfico» que plantea de nuevo una «ambigüedad» estructural para el pensamiento florentino sobre Roma (pp. 26-27). A través de la línea de la contraposición, el análisis prosigue con apuntes sobre *De infelicitate principum* poggiano, en el que —a juicio del autor— se revela sobre todo la «paradoja» por la que «la neta contraposición república/monarquía podía coexistir en el mismo autor con la comprensión y la justificación de ambas formas institucionales, como constatamos en Salutati, o bien del distanciamiento entre una y de otra» como en Poggio (p. 30). Cambia «el juicio del intelectual en su relación con el poder» (ibid.), que produce «un sentimiento de frustración, a veces asociado [...] a un polémico repliegue epicúreo hacia la dimensión privada» (p. 32): estamos (obsérvese bien) a principios de los años 40. El capítulo concluye con un párrafo sobre la historiografía veneciana, que demuestra «el carácter *rigurosamente oligárquico* de la literatura política del siglo XV de *orientación republicana*» (p. 33, la cursiva es mía).

Con el capítulo 3 (*La mascarada del poder: tragedia y comedia*) entramos en esa fase de «sentimiento de frustración» y «polémico repliegue» del

---

\* El término italiano es *civile*; aquí optamos por la forma «cívico», por ser la más común en la literatura especializada en español.

«humanismo «cívico» desilusionado» (p. 38) representado por León Battista Alberti («huidizo y por momentos indescifrable», *ibid.*) y por Poggio, cuyo «pesimismo» «permite desenmascarar todo lo que de ilusorio y engañoso contenía el poder» (p. 39), tesis ilustrada a través de la cita de pasajes de obras albertianas, relacionadas con fragmentos de Erasmo de Rotterdam, en la línea de la metáfora del «teatro» y de la «locura del poder» —representada en obras como el *De commodis* albertiano o el *De curiae commodis* de Lapoda Castiglionchio—, e invocando el «tema» de la simulación y la mentira, encuadradas como «anticipaciones» de la razón de Estado y señaladas ya en Poggio principalmente, y en Machiavelli, que revaloriza «la categoría humanista de la simulación política», como prueba también el *Furioso* ariostesco (p. 51). Tras un breve panorama sobre la tiranía, el capítulo se centra en lo que parece más bien el eje del razonamiento de Canfora: «el tema de la fuga de la política», ilustrado en el *Theogenius* albertiano (tomado, se señala, por Tasso), que —dada la ya consumada «fractura entre política y mundo intelectual» (p. 61)— se manifiesta en el repliegue del «sabio» humanista a una especie de «soledad epicúrea» («vive escondido»), sólo interrumpida por una experiencia como la del *De iciarchia* albertiano, obra «que esconde la contradicción quizá más profunda del Humanismo italiano», siendo «al mismo tiempo una fuerte crítica frente al poder y una *institutio principis*» (p. 65). La tesis de la crítica y del rechazo está pues sufragada por pasajes humanistas que aluden a los tormentos que aguardan al regente (príncipe-tirano *infelix*) tras su muerte, como se ve por algunas *Intercoenales* albertianas, relacionadas con otros textos y, en primer lugar, con Machiavelli y Ariosto.

El capítulo 4 trata del *Sistema de fuentes*, se supone de la «ideología republicana», con la que se abre el capítulo y que se resume en la admiración de Leonardo Bruni por Dante, en la «fuerte presencia en sus escritos de Cicerón» o en la «alusión al mundo antiguo» (p. 71), que —hemos de decir, curiosamente— se concreta en una alusión bruniana a la *Constitución de los atenienses*, «el escrito ultra-oligárquico del siglo V» (p. 72). En cuanto a las «fuentes» mencionadas, éstas incluyen a Séneca, Luciano, Lucrecio y Jenofonte, «*auctores* que podrían testimoniar la fractura que se produjo en la relación entre poder y clase intelectual» (p. 78).

La segunda parte del libro se ocupa de la *Literatura de corte* y el primer capítulo esboza el progresivo cierre del espacio político florentino en torno a Lorenzo, con especial atención a Poliziano, propagandista mediceo en su *Comentario* sobre la Conjura de los Pazzi, Cristoforo Landino, visto en su conjunto como defensor de la *vida contemplativa*, y Marsilio Ficino, «peón decisivo de la política cultural medicea» (p. 92) dirigida al confinamiento del intelectual en la «torre de marfil», para terminar con un apunte sobre Mateo

Palmieri, heredero del «pensamiento ‘cívico’ del primer Humanismo florentino» (p. 97, las comillas son siempre del autor).

El siguiente capítulo está dedicado a otra realidad —según el autor— de «vida cortesana»: el Nápoles aragonés y sobre todo Giovanni Pontano, «precursor» de los tratadistas del siglo XVI, y definido, tassianamente, como «guardián de los huertos» (pp. 100-101); esto es, «secretario de confianza del príncipe» (p. 100) obviamente, de rango «subalterno» (p. 101), pero que evidencia «la completa superación del desencanto de los principales autores políticos» precedentes (p. 102) en una serena pacificación de matriz aristotélica. Ello es demostrado citando pasajes del *De principe*, el *De magnanimitate*, y un puñado más de textos. El capítulo se cierra con Giuniano Maio, pedisecu imitador de Pontano, pero también digno precursor de Machiavelli (p. 111); Diomede Carafa, que en cambio, con sus *Memoriales*, anticipa «un género que circulará ampliamente en las cortes de los siglos XVI y XVII» (p. 113), y Antonio Galateo, precursor del pesimismo ariostesco.

El tercer capítulo de esta segunda parte sigue el planteamiento del anterior, pero en relación con el *Humanismo cortesano milanés*, iniciado bajo el signo de Petrarca y representado por autores como Antonio Loschi, Pier Cándido Decembrio, de quien se hace notar la «singular mezcla de espíritu republicano y monárquico» (p. 120), Filelfo, también él «ambiguo intelectual» (p. 123), contradictorio —se nos explica— en su visión de un Dante a veces «*sapiente super partes*», otras veces «ardientísimo defensor de la patria» (p. 124), y, al final, los historiadores de finales de siglo como Corio y Crivelli.

El cuarto capítulo, *El buen ciudadano y la formación del príncipe*, está dedicado a la obra de Platina y a los motivos poggianos que impregnan los escritos «anticuriales» de Piccolomini, también éste importante por haber *anticipado* a Erasmo. Bartolomeo Platina es presentado como dependiente de Poggio e inspirador de Pontano, pero hábilmente alineado sobre la base de una «ambigua equidistancia» entre monarquía y república, capaz de dibujar «paradójicamente» a Lorenzo el Magnífico como *optimus civis* (p. 138). Sobre la línea de la «equidistancia» del intelectual se estructura también el capítulo siguiente, *Monarquía y república*, dedicado a Francesco Patrizi, «tendente hacia una posición de artificioso y estudiado equilibrio» entre monarquía y república (p. 141; al igual que Platina, es autor de dos obras sobre dos formas de gobierno), que puede perseguir gracias a su «paradójico gusto por el sofisma» (p. 146), a decir verdad de rasgos inquietantes, dada la «trama, a nuestros ojos no siempre agradable, de realismo político y adulación cortesana» (p. 149) —una mezcla explosiva. Lo que no le impide, en cualquier caso, ser acreedor de distintas «posibles deudas» (p. 148) frente a Machiavelli, del que es, por tanto, también es «precursor».

Así, ya que «la literatura política humanista, a lo largo de los decenios» deja de ser tal para transformarse en «literatura cortesana» (p. 154), el último capítulo tratará sobre uno de los grandes símbolos materiales del poder: el Palacio, cuyo ejemplo más significativo es aquel ariostesco de Atlante, en el que, de alguna forma, el discurso político objeto del libro se diluye en la «imagen metafórica y global de la existencia» (p. 158), «metáfora del poder y también de la condición humana» (p. 159) que *anticipa* la gran literatura moderna: Kafka, Saramago, Balzac.

La aparición de un libro sobre el pensamiento político del humanismo se habría recibido con satisfacción, pues afrontaría una serie de cuestiones que, inevitablemente, abrazan un horizonte, como suele decirse, «interdisciplinar» que implica múltiples aspectos del panorama cultural bajo-medieval y de la primera edad moderna: de la historiografía de los discursos políticos a la historia conceptual, de la historia institucional a la literatura, de la moral al derecho. Lamentablemente, sin embargo, a la luz de las consideraciones que se exponían al principio, es necesario observar que son muchos los problemas y los límites que se evidencian en el libro de Canfora. Antes que nada, previamente, vale la pena observar la rigidez esquemática de la estructura explícita del volumen, de tipo dicotómico, con la división entre una primera parte «cívica» y una segunda «cortesana», que, sin embargo, se hace tripartita, como, por otra parte, indica el título de la primera parte: *de la libertas al desacuerdo*. Tendríamos así un primer humanismo «cívico» y republicano, un momento de desencanto y expiración, y una tercera fase de crisis, repliegue, apaciguamiento: humanismo «cortesano». Por descontado, se trata de un camino descendente de la cima del buen republicanismo florentino hacia los infiernos de la hipocresía y la simulación cortesana, hasta la disolución de la idea misma de política, como se ve por la «implosión» final en un «todo» literario universal. Se trata de ver si este esquema, con sus implicaciones, tiene sentido para el análisis o quedará sepultado bajo sus mismas (y también lingüísticamente recurrentes en el texto) contradicciones.

A pesar de que no se menciona nunca como tal, el libro trata del humanismo político italiano entre Petrarca y el final del siglo XV: este conjunto doctrinario —que, como veremos, de un tiempo a esta parte se está redescubriendo en su autonomía— se plantea programáticamente, ya desde el título, *bajo la sombra de Machiavelli*. Se trata de una operación que, aunque absolutamente tradicional, implícitamente crea una distinción axiológica de base entre el gigante del «realismo político» y los pequeños humanistas que, para ser salvados, deben exhibir una patente republicana precursora —en parte, claro está— del genio florentino. Esta es, por decirlo así, la «unit-Idea» del libro. Este planteamiento es, a nuestro juicio, muy criticable, por un motivo doble. El primero es de orden práctico y se refiere a la obvia constatación de que, ha-

ciendo esto, la literatura política humanista, es decir el objeto de estudio en su conjunto, pierde de golpe toda la autonomía, que está conquistando con fatiga, para orientarse exclusivamente, y de manera subalterna, hacia la demostración de la «modernidad» del «clásico» Machiavelli, visto como punto de llegada y criterio regulador de lo que va *primero*. Se condiciona, en otros términos, el estudio de *lo que hay* a la *presencia* de *lo que no hay*. Esto sí que es una paradoja. Y no sólo porque impide reconocer las categorías políticas *propias* de aquella tradición de pensamiento, y en definitiva el reconocimiento de ésta en cuanto tradición, sino también porque —y este es el segundo motivo— se basa en una idea de «clásico» anticuada e inoportuna, contra la que justamente Skinner, ya hace tiempo, hizo notar «el carácter problemático [...] tanto de su estatuto como de las modalidades específicas según las cuales éste se inscribe dentro de la organización del material histórico», dado «el tendencial venir a menos de ese horizonte ‘clásico’ del texto político [...] que pretende reencontrar sus elementos de ‘estabilidad’ donde decretar su ‘contemporánea relevancia’ y su valor-guía para el presente», esquema evidentemente simplista que elude la imprescindible «redefinición de la necesidad de un acto de traducción-traslación dentro del proceso hermenéutico»<sup>7</sup>. Resulta claro que el planteamiento de Canfora —con sus continuas «anticipaciones», con ese Machiavelli que, sin por otra parte ser nunca tematizado, interfiere permanentemente en el análisis y condiciona su planteamiento— incurre precisamente en este riesgo y, al confiarse a «esquemas conceptuales antihistóricos» no suficientemente problematizados, de tintes vagamente (e inconscientemente) analíticos, acaba por hacer verdadera a su modo aquella «mitología de la prolepsis» «que significativamente actúa en profundidad sobre todo en el campo de lo moderno»<sup>8</sup>.

A la sombra de Machiavelli, florecen las conceptualizaciones aproximativas y las definiciones forzadas, la primera de todas la del «humanismo cívico», donde ya el uso constante de las comillas indica una indecisión definitiva, pero que después, más en profundidad, se revela incapaz de sostener el peso de la tripartición fundamental obrada por el autor. De hecho, los ras-

7 M. MERLO, «La forza nel discorso. Note su alcuni problemi metodologici della storiografia del discorso politico», en *Filosofia politica*, IV/1 (1990), pp. 38-39; y también M. VIROLI, «Introduzione» a Q. Skinner, *Le origini*, cit., pp. 26-27.

8 MERLO, art. cit., pp. 40-41; CHIGNOLA, art. cit., p. 113; véase también P. COSTA, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, 1: *Dalla civiltà comunale al Settecento*, Laterza, Roma-Bari, 1999, p. 24, que habla de «infausta categoría del *precursión*»; idénticas posiciones en PRODI, *Una storia della giustizia*, p. 151. Por otra parte, el problema de Machiavelli y la modernidad ha merecido recientemente las equilibradas consideraciones de D. TARANTO, *Le virtù della politica. Civismo e prudenza tra Machiavelli e gli antichi*, Bibliopolis, Nápoles, 2003, en particular pp. 12-15, donde con buenas razones se argumenta «cuánto y de qué manera tan fuerte él estaba de este lado de la modernidad» (p. 12).

gos que definen la noción de «humanismo cívico» —según el autor «del todo apropiada» (p. 7)— quedan en la sombra, reduciéndose al pensamiento de los «herederos de Dante y en general de una tradición, típicamente municipal, de compromiso activo en el ámbito de la oligarquía ciudadana» (ibid.), tradición que por un lado se hace remontar al Medievo municipal (sin, por otra parte, ninguna palabra sobre la delicada cuestión del papel de los *dictadores*), por el otro, baronianamente (y con sutil contradicción), se reconduce a la guerra entre Florencia y Milán de los primerísimos años del siglo XV. Incluso alguien que, como quien escribe, no está convencido de la validez de una concepción «cívica» del mejor humanismo, no puede evitar notar cómo tal simplificación constituye un paso atrás respecto, sobre todo, a la revisión que la crítica ha llevado a cabo desde hace tiempo respecto tanto a la «importancia de no exagerar la afinidad entre los *dictadores* y los humanistas» como a «todo el cambio de hábito mental» que se verifica en la cultura de finales del siglo XIV<sup>9</sup>; pero se trata de un paso atrás también respecto al propio clásico análisis de Baron, una análisis cuyo límite principal está en su ubicación «externa» respecto a la historia intelectual, en todo caso de mucho mayor alcance; aunque, lo repito, por diversas razones que aquí podremos solo apuntar, no es posible compartirlo.

De todos modos, según Canfora, la prueba de la herencia dantesca consistiría principalmente en la admiración por Dante como representante del compromiso cívico del intelectual, «tanto poniéndose en juego él mismo en la arena política, como comprometiéndose a divulgar —en nombre del bien común— el saber aprendido de los libros» (p. 7). Pero no se comprende si se trata del Dante «histórico» o de la reconstrucción replanteada por Bruni en su *Vida de Dante*: en el primer caso, es suficiente remitir a las trazas agustinianas tanto de los *dictadores* como de Dante, repetidas por Skinner desde hace casi treinta años<sup>10</sup>, y que objetivamente sugieren colocar al gran poeta en una tradición distinta de la del humanismo político; en el segundo, se nos pregunta si en la biografía bruniana no anidan razones mucho menos edificantes, y mucho más agudas, de la conmovida exaltación del poeta, y ligadas en cambio, como recientemente ha demostrado Lorenzo Bartoli, «a la violenta polémica de la Cancillería florentina contra los exiliados», con

---

9 Cfr. SKINNER, *Le origini*, pp. 143-206 (cita en las pp. 168 y 148); aun no compartiendo personalmente muchos de los resultados del análisis skinneriano del humanismo político, la referencia a la obra del estudioso inglés es aún más significativa si pensamos que sus *Orígenes* están, eso sí, implícitamente, en la base de la concepción «cívica» de Canfora.

10 *Ibid.*, pp. 182-83.

el fin de «exculpar a la república de la responsabilidad política del exilio de Dante» y «remendar la herida abierta desde el exilio»<sup>11</sup>.

Dejamos a un lado los textos sucesivos a propósito, como aquella *Vita di Dante* de Manetti que en realidad tiene intenciones completamente contrarias a las de Bruni, y nos centramos en Petrarca, correctamente definido como quien «planteó, con claridad, los términos entre los cuales se movería precisamente la mejor literatura política del siglo XV» (p. 12). Entonces, esperaríamos que tan tajante afirmación fuera sufragada por un detallado análisis conceptual encaminado a demostrar la continuidad y el desarrollo del debate intelectual que Petrarca efectivamente replanteó en términos decisivos para el humanismo político<sup>12</sup>; en lugar de eso, la centralidad petrarquista se hace depender del hecho de haber transmitido a una «gran parte de la literatura política» humanista la enésima (incluso, por lo que parece, la fundamental) «contradicción» (p. 12) que consiste en haber elogiado primero a Escipión y después a César. Estamos de nuevo frente a «historia externa», con el agravante de considerar contradictoria —sobre la base (no declarada) de la tesis baroniana de la «conversión monárquica»— aquella que fue una evolución intelectual estudiada hace tiempo por Dotti y explicada brillantemente por Bigalli en referencia a la famosa «opción milanesa»<sup>13</sup>. Porque, el significado de Escipión y César, su utilidad para la reconstrucción del ideario político, no está en su función de presuntos «modelos» como personajes históricos —esta ejemplaridad «primaria» se adapta, como se comprueba fácilmente, a cualquier uso e ideología—, sino en los elementos teóricos de la construcción a la que remiten, en su valor de «funciones ideológicas» útiles para llevar *rationes* (o *virtutes*) a través de *exempla*. El caso de Escipión es ejemplar en ese sentido: el uso indiferentemente «republicano» o «monárquico» del personaje deja de ser ininteligible en cuanto se definen los significados doctrinales asociados a la ejemplaridad en el ámbito de la teoría de la *virtus* —siempre a condición, naturalmente, de que ésta última no sea reducida a «tema típicamente republicano» (p. 35). De un análisis de este tipo ha resultado que —desde Petrarca a Platina, a Pontano,

---

11 L. BARTOLI, «La lingua pur va dove il dente duole. *Le Vite di Dante e del Petrarca e l'antiboccaccismo di Leonardo Bruni*», en *Esperienze letterarie*, XXIX/2 (2004), pp. 61-62. De este estudio se desprende un Bruni mucho más «real» que la ingenua caracterización «cívica» típica no sólo del autor de nuestro libro.

12 He emprendido una primera aproximación en mi «Petrarca e l'umanesimo politico del '400», en *Verbum*, VII/1 (2005), pp. 153-75.

13 Cfr. U. DOTTI, *La città dell'uomo. L'umanesimo de Petrarca a Montaigne*, Editori Riuniti, Roma, 1992, pp. 139-44, 152-58; D. BIGALLI, *Petrarca: dal sentimento alla dottrina politica*, en *Motivi e forme delle «Familiari» di Francesco Petrarca*, Cisalpino, Milán, 2003, pp. 99-118; sobre el período milanés, véanse también las observaciones de M. SIMONETTA, *Rinascimento segreto. Il mondo del Segretario da Petrarca a Machiavelli*, FrancoAngeli, Milán, 2004, pp. 25-36: textos todos ausentes en la bibliografía de nuestro libro.

a Beroaldo— aquella que podemos llamar la «función-Escipión» remite a determinadas características de la acción de gobierno cifradas esencialmente en *fortitudo* (en sus varios matices), *clementia*, *magnanimitas*, todas encaminadas a demostrar (y sobre todo la última, sobre la base del *De officiis* ciceroniano [I, 61-69]), la superioridad del verdadero gobernante entregado al interés general y no al beneficio privado, en un proceso, por añadidura, que de Petrarca en adelante, vio una progresiva «evaporación» de la ejemplaridad narrativa y un aumento paralelo de la significación doctrinaria<sup>14</sup>. En torno al episodio de la restitución de la esposa celtíbera (originado en Livio, XXVI, 50), por ejemplo, se condensa uno de estos significados, ligado a la *continentia* (una parte de la *fortitudo*) y expresado por el «lema» «vencerse a uno mismo», que reaparece en las diversas caracterizaciones. Esto vale tanto para los «monárquicos» como para los «republicanos», como se puede deducir también sólo del pasaje a este propósito de Jacopo di Poggio, citado por Canfora como uno de los «últimos y más interesantes documentos del humanismo 'cívico'» (si bien, incluso este, cómo no, «animado» por «contradicciones») (p. 87; el texto de Jacopo en las dos páginas siguientes<sup>15</sup>) y que, en cambio, precisamente en su sustancial concordancia con *toda* la tradición del humanismo político, contribuye a anular la dicotomía, haciéndola ineficaz ya que no resiste la prueba de los textos.

En lugar de todo esto, la (naturalmente presunta) «contradicción» petrarquista parece ser el motivo principal de su posición «arquetípica» y modélica, y se explica: en una visión rígidamente basada en la contraposición «externa» entre republicanismo cívico y «monarquía cortesana», la complejidad del primer humanista no puede sino resultar contradictoria, incomprensible. Así, no es distinta de la petrarquista la suerte de su principal discípulo, Coluccio Salutati; pero sobre esto volveremos más adelante.

Estrechamente ligada a la precedente (incluso, a juzgar por el uso que se hace en el libro, casi, e impropriamente, equivalente) está la noción de republicanismo<sup>16</sup>, que instituye una rígida contraposición entre un «antes» feliz y

14 Remito a *Petrarca e l'umanesimo politico*, cit., pp. 160-65.

15 Donde curiosamente, Canfora se salta dos de las caracterizaciones teóricas de Jacopo, que atribuye a Escipión «continentia y benignidad» (se da cuenta en cambio de las sucesivas «humanidad, facilidad [...] grandeza de ánimo [*magnanimitas*], equidad, templanza, justicia y moderación»), demostración de las cuales (aunque de la cita de Canfora esto desaparece de nuevo) «fue que, por los méritos singulares hacia los ciudadanos suyos y la patria [...] todo lo recusó, la dictadura y el consulado perpetuo [...]», que precisamente es uno de los aspectos del *vir magnanimus* (cit. por F. BAUSI, «Política e cultura nel *Commento al 'Trionfo della Fama'* di Jacopo Bracciolini», en *Interpres*, IX (1989), p. 128).

16 Sobre esto al menos M. GEUNA, «La tradizione repubblicana e i suoi interpreti: famiglie teoriche e discontinuità concettuali», en *Filosofia politica*, XII/1 (1998), pp. 101-32, donde se ponen en evidencia las articulaciones, fuertemente divergentes, de las varias versiones de republicanismo.

un «después» de «decadencia» que distorsiona la comprensión y crea falsas paradojas: recuérdese el pasaje, ya citado, de la p. 30, sobre la «paradójica coexistencia» de las concepciones monárquicas y republicanas en Salutati y Poggio, de la que ya a primera vista debería concluirse que, en lugar de atribuir la complejidad de las concepciones de un autor a la «paradoja», sería quizá más útil y correcto buscar otras nociones, otras categorías que permitan no tanto reconstruir una «coherencia» a toda costa, sino más bien explicar la riqueza y la complejidad de las concepciones políticas, más allá de esquemas preconcebidos que se arriesgan a evaporarse en el ahistoricismo, como precisamente «república» y «monarquía».

Pero, incluso dentro de un planteamiento republicano, la debilidad de las bases teóricas del libro hace muy poco claro el concepto mismo de republicanismo: no está desprovisto de significado el hecho de que en la tripartición de la trayectoria del pensamiento político, en realidad el único autor «plenamente» republicano sea Leonardo Bruni, sin que, por otra parte, se hagan suficientemente explícitos los contenidos teóricos de tal republicanismo. Se alude a la «datación de la ciudad toscana en la edad de Silla» y en el «elogio de Florencia como nueva Atenas y patria natural de la *libertas*», por lo que (finalmente) en el Aretino «parecen venir a menos las ambigüedades» (p. 20), para pasar, sin embargo, inmediatamente a la descripción «externa» de la situación florentina entre los Ciompi y los años Treinta, precedentes a la llegada de Cosimo ‘el viejo’. No parece que sea este el modo más satisfactorio de abordar un problema que implica la definición conceptual, en primer lugar, del término *libertas*, de connotaciones tradicionalmente complejas. «Las estructuras en las que la libertad concretamente se daba —ha escrito por ejemplo Domenico Taranto en un texto que habría ofrecido a Canfora un buen modelo de análisis sugestivo pero riguroso— eran obviamente el resultado de la relación entre las leyes y el magistrado», de modo que se limitaran los poderes según los dictámenes de la sentencia jurídica «quod omnes tangit ab omnibus approbetur» con el fin de garantizar «la salvaguardia de la libertad» decretando «la imposibilidad de hacer valer el arbitrio de uno contra «tot hominum sententiae»<sup>17</sup>. Ahora bien, más que un genérico reclamo a Juan de Salisbury o a Bartolo, la «centralidad» de los cuales (p. 71) es, sí, apresuradamente afirmada, pero queda privada por desgracia de los necesarios desarrollos y comprobaciones, más que la «devota» biografía dantesca, de la que ya se ha hablado, más que el reclamo a la Atenas antigua (ibid.), sería interesante una reflexión sobre la idea de *libertas* a partir de tal máxima jurídica, cuyo significado en la especulación medieval fue puesto en evidencia por Kantorowicz en un auténtico clásico cuya ausen-

---

17 TARANTO, *Le virtù della politica*, cit., p. 92.

cia en la bibliografía es por sí misma una señal significativa<sup>18</sup>. Pero el cuadro se complica ulteriormente si se tiene presente que la evolución terminológica asimila de modo creciente esta idea de *libertas* con la de «autodeterminación» de la comunidad y, consiguientemente, de *imperium* y *signoria*, remitiéndose por esta vía a los aspectos agresivos, expansionistas de esta operación conceptual bruniana dirigida hacia la «(re)apropiación» de la soberanía. De hecho, la redefinición de los caracteres de la soberanía ha sido magistralmente puesta en evidencia por Riccardo Fubini, que ha situado el significado crucial de *populus* y *libertas* en la perspectiva de la defensa de la soberanía ciudadana y de la nueva *maiestas* secularizada, en el ámbito del «conflicto» y de la «crisis de tradición» de la que Bruni es principalísimo intérprete y expresión, y que, por otra parte, trasciende las diferencias institucionales para afectar «en igual grado a las repúblicas y a los principados», con lo que también el «republicanismo» bruniano sale fuertemente redimensionado<sup>19</sup>.

El régimen municipal, por tanto, se desarrollaba en el sentido de la soberanía y de la expansión mucho antes de Cosimo, como en cambio el texto de Canfora asume sin una adecuada problematización. Desde el punto de vista metodológico, se confirma la debilidad de un análisis que no llega a afrontar estos puntos centrales problemáticos, limitándose a definir la esencia de la idea «cívica» «no en la participación extendida al poder» sino por haber «arrastrado con fuerza en la arena laica de la *civitas* la novedad de la

---

18 E. H. KANTOROWICZ, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale* [1957], [tr. it. Einaudi, Turín, 1989, pp. 147-48]. [tr. esp. de Susana Aikin Araluce y Rafael Blázquez Godoy: *Los dos cuerpos del rey: un estudio de teología política medieval: un estudio de teología política medieval Texto impreso*, Alianza Editorial, Madrid, 1985].

19 Para la terminología de la *libertas* florentina y sus implicaciones poco relacionadas con la idea vulgarata de republicanismo y, en cambio, orientadas hacia el imperialismo político además de cultural, véase R. FUBINI, «Italia quattrocentesca: un'introduzione», en su *Italia Quattrocentesca. Politica e diplomazia nell'età di Lorenzo il Magnifico*, Angeli, Milán, 1992, pp. 20-37, en part., para Bruni, p. 32 (cita. en la p. 33), y «Dalla rappresentanza sociale alla rappresentanza politica. Sviluppi politico-costituzionali in Firenze dal Tre al Cinquecento», en *ibíd.*, pp. 41-61, con consideraciones cruciales sobre la nueva relación entre «gobernantes y gobernados» ya desde finales del siglo XIV, y con apuntes sobre Bruni, pp. 46-47; pero sobre el papel específico de Bruni vid. del mismo autor, «La rivendicazione di Firenze della sovranità statale e il contributo delle «Historiae» di Leonardo Bruni», en P. VITI (ed.), *Leonardo Bruni cancelliere della Repubblica di Firenze*, Atti del Convegno di Studi (Firenze, 27-29 ottobre 1989), Olschki, Firenze, 1990, pp. 29-62, en part. 33-36; útil, para acabar, «Potenze grosse e piccolo stato nell'Italia del rinascimento. Consapevolezza della distinzione e dinamica dei poteri», en *Il Piccolo stato. Politica, storia e diplomazia*, Atti del Convegno (San Marino, 11-13 ott. 2001), Aiep editore, 2004, San Marino, pp. 91-126, en part. 114-18; vid. también, en un sentido análogo, el reciente M. HÖRNQVIST, *Machiavelli and Empire*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, pp. 40-44, con amplia bibliografía.

discusión política, literaria y más en general humana» (p. 11, la cursiva es mía)<sup>20</sup>.

Un modelo vale en la medida en que explica: si para evitar las insidias constantes de las «paradojas», las «contradicciones», las «ambigüedades» nos vemos obligados a recurrir a drásticas simplificaciones y pequeñas ingenuidades como las que venimos observando, será que el modelo no explica, y será necesario profundizar en la reflexión y reforzar las bases conceptuales.

2. Algunas reflexiones sobre esta línea pueden aproximarse también a propósito del segundo momento de la trayectoria propuesta en *Prima di Machiavelli*, aquel, quizá el más engañoso, relativo a la fase del desinterés, «los años del desengaño» (p. 38), de la «crítica al poder», el «escepticismo radical», representados por Alberti y por Poggio principalmente, donde vuelven *topoi* muy conocidos, como el «teatro del mundo», la «locura» de los poderosos, con acercamientos a veces francamente bizarros, como aquel con un pasaje del *Quijote* cervantino sobre el «teatro del mundo» (p. 42)<sup>21</sup>. Un problema ulterior que surge aquí es el de los límites del *corpus* objeto de estudio, porque es difícil comprender —más allá del buen gusto literario del autor— si el humanismo político tiene que ver con la novela o los poemas caballerescos más que, por ejemplo, con las *chansons de geste* o la mística medieval: sería, creemos, más claro, si se quieren por fuerza intentar prospecciones «hacia delante», buscar las relaciones con la gran tradición de pensamiento político de los siglos XVI y XVII, desde Botero a Grocio, desde Fox Morcillo a Hobbes.

En cualquier caso, los rasgos de este «desengaño», además de el teatro y la locura, se identifican con «simulación y mentira»; incluso la «simulación política» es definida como «categoría humanística» (p. 51), afirmación cuanto menos arriesgada cuando no se citan los textos que problematizan los límites de la observancia de la *veritas* en el hombre político, a partir de un célebre pasaje de la *República* platónica (382c)<sup>22</sup>, hasta la discusión pontianiana del *De*

20 Un modelo para tal análisis conceptual, referido a la literatura prehumanista del siglo XIV y en sus bases latinas, y por tanto muy ilustrativo para el posicionamiento de toda la problemática republicana, lo ofrece un célebre artículo de Q. SKINNER, «Ambrogio Lorenzetti: l'artista come filosofo della politica», en *Intersezioni. Rivista di storia delle idee*, 3 (1987), pp. 439-82 (publicado en inglés en *Proceedings of the British Academy*, 72 1986), que plantea un análisis sobre algunos conceptos fundamentales como *concordia*, *aequitas*, *iustitia*, *bonum commune* ecc.; sobre algunos términos clave del republicanismo «clásico», y aunque desde una perspectiva con la que no estamos de acuerdo (pero que debería, en cambio, estar en la base de las opiniones de Canfora), véase A. Padgen (ed.), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987, en part. A. Padgen, «Introduction», pp. 6-11; N. Rubinstein, «The history of the word 'politicus' in early-modern Europe», pp. 41-56.

21 Sobre el que, por otra parte, parecen haber actuado más bien los erasmistas *Coloquios*: véase la edición del *Quijote* de F. Rico, Barcelona, Crítica, 1998, vol. II, p. 472.

22 Véase sobre esto, al menos, TARANTO, *Le virtù della politica*, cit., pp. 30-31.

*obedientia*<sup>23</sup>. Hemos de tener en cuenta de todos modos la importancia fundamental que en el pensamiento político humanista tiene el concepto opuesto, el de *fides* como garantía de credibilidad y cohesión social, noción que limita mucho el espacio de la mentira y ciertamente invita a redimensionar la definición de la *simulatio* como «categoría», tanto más que los textos de soporte —desde el *Contra hypocritas* poggiano al *Momus* de Alberti— son casi todos «periféricos» respecto al *corpus* textual del humanismo político clásico. No es periférico, en cambio, el *Theogenius* de Alberti, examinado bajo el epígrafe del «Vive escondido» (p. 55), de nuevo con el lema de la fuga y de la indiferencia desengañada. Pero la innegable carga de denuncia política de este texto no puede reducirse a la «fractura entre política y mundo intelectual» (p. 61), ni parece plausible que su «importancia política» tenga como causa principal «el título con el que esta obra circuló en sus primeras impresiones (*De república, de vida civile [sic], de vita rusticana, de fortuna*)» (p. 61).

Al contrario —como ha escrito su intérprete más autorizado— aquella radica en la «indignación por las condiciones hacia las que va la ciudad» y lejos del rechazo o la condena de los «problemas del Estado y de la actividad política», de modo que Teogenio —«símbolo de la virtud cívica»— «no olvida incluir las virtudes cívicas en la enseñanza impartida a Microtiro». La conclusión es que «sería ciertamente un error presentar todo el *Theogenius* bajo el signo de un radical pesimismo antropológico y de una verdadera ‘rebelión antihumanista’ del autor»<sup>24</sup>. Estas consideraciones deberían bastar para demostrar uno de los equívocos de fondo del planteamiento de Canfora, que consiste en confundir la denuncia, la crítica con fines *políticos* y con lenguaje *político*, con la «rebelión», el retiro, ese impolítico «vive escondido», el epicúreo «rechazo de la política» (p. 63). Son las consecuencias del escaso dominio, precisamente, del lenguaje específico del humanismo político y de la sustitución de éste con categorías rígidas usadas de modo aproximativo, como en este caso la de «vida contemplativa», por un lado, y de «epicureísmo», por otro. El mismo discurso vale para el *Momus* y *a fortiori* para el *De infelicitate principum* de Poggio Bracciolini, sobre que el daremos algunas notas más adelante.

Es singular que un libro sobre la *política* humanista se base sobre la «polémica antipolítica» (p. 137) de algunos autores. Esto provoca una reflexión que podríamos poner bajo el epígrafe «de los límites de lo político». En efecto,

---

23 G. PONTANO, *De obedientia*, Mattia Moravo, Nápoles, 1490, ff. 74v-76v: «An sit mendium reipublicae gratia», que admite la posibilidad de la falsedad en situaciones particulares cuidadosamente codificadas.

24 L. BOSCHETTO, «Ricerche sul *Theogenius* e sul *Momus* di Leon Battista Alberti», en *Rinascimento*, XXXII (1993), pp. 25-26, 32-33.

parece oportuno distinguir el momento solipsista, la vena introspectiva, el género «literario», de la denuncia «interna» al discurso político, que se vale del mismo horizonte conceptual y terminológico y en tal horizonte se enmarca. Y, sobre todo, es necesario buscar la *intención* comunicativa, el valor de *acto lingüístico* de cualquier texto: en tal sentido, por un lado, no se podrán incluir en el análisis *todas* las escrituras, en un *indistinctum* que ahoga la posibilidad misma de pensar políticamente. Hay textos que no vienen al caso: lo *impolítico* —del que Roberto Esposito ha escrito con finura<sup>25</sup>— es algo mucho más complejo y ciertamente no se caracteriza simplemente en las formas de una genérica crítica al poder y en el repliegue individual en la dimensión privada. Por el otro lado, en positivo, no se puede ignorar que el uso de determinados conceptos, estilemas, semantemas, imágenes, metáforas, *tópoi*, no es, obviamente, neutro. Usar el concepto *amor-timor* o el de *vida activa* o de tirano o tantos otros, es operación que *conscientemente* se coloca en una tradición y una praxis de pensamiento que remiten a elecciones, a opciones teóricas: *actos políticos a través del lenguaje* con los que se quiere *hacer algo*: esta intencionalidad, y no otra cosa, es lo que se debe buscar, si se quiere restituir un sentido a la experiencia intelectual del humanismo político y no sólo.

Una última palabra sobre este tema la impone la denominación «Sistema de fuentes» utilizada para determinar el sustrato literario y cultural de esta «fase de desinterés». Omitiremos el efecto de sorpresa de ver a Séneca, el autor del *De clementia*, del «si vis amari ama», pilar de la conceptualización teórica de la *mutua caritas*, el político que denuncia *políticamente* «el poder y su degeneración»<sup>26</sup>, hacer acto de presencia en un libro de política como «autor del desinterés», «tema crucial [...] que permite explicar las frecuentes citas de Séneca presentes en Poggio y en Alberti» (p. 74). Ni insistiremos, por la obviedad de la observación, sobre la ausencia de Cicerón, autor que en el libro no parece tener otro significado que el de haber sido «ejemplo sumo desde el punto de vista lingüístico» e «instrumento del clasicismo renacentista» (p. 78), y sobre todo de su *De officiis*, universalmente conocido como «Biblia del humanismo ('cívico')», pero que a pesar de esto no merece un análisis profundo, ni aquí ni entre los «republicanos» ni entre los «cortesanos»<sup>27</sup>. Idéntico discurso vale para Salustio, quien por haber sido «cesariano»

25 Me refiero al denso ensayo «Termini della politica», en *Micromega* 1/1994, pp. 147-164, donde se advierte que «la perspectiva de lo impolítico no es prerrogativa de uno o más autores [...] sino que está presente de manera latente —como posibilidad y tensión interna— en todos los filósofos que han [...] pensado la política» (p. 148).

26 Cfr. A. BORGIO, «Il potere e la sua degenerazione nel lessico politico di Seneca», en *Vichiana*, 17 (1988), pp. 120-150.

27 Algo similar sucede con Jenofonte, del que se indica como texto de referencia únicamente *Iero* (sin, por otra parte, indicar ningún concepto significativo), olvidando la fundamental *Ciropeia*, también esta, como es sabido, traducida por Poggio, y modelo de *institutio*.

y haber «retrospectivamente repensado los años de su propia actividad política con una actitud crítica», es alistado sin más como «modelo para sostener también estilística y lingüísticamente la perspectiva ‘monárquica’ y, por tanto, medicea» (p. 90) del *Comentario* sobre la Conjura de los Pazzi de Poliziano, olvidando o ignorando que la función de Salustio —ya bien estudiada desde al menos un decenio<sup>28</sup>— atraviesa la literatura política humanista en múltiples direcciones, desde la denuncia del poder tiránico al problema de la *libertas*, al del papel de las *passiones* en la actividad política.

Pero la cuestión más palpitante tiene que ver con la inadecuación del concepto mismo de «fuente», una expresión de estampa clasicista en la que se sobreentienden vínculos directos y puntuales, filiaciones lineales que han demostrado su escasa utilidad ya desde que W. Benjamin antes y J. Kristeva después introdujeran la metáfora del «mosaico». La indicación pedisécua de «fuentes», generalmente clásicas, es uno de los males de la actual praxis del comentario de textos humanísticos, heredado de la mentalidad vagamente idealista vigente hasta ayer y víctima hoy de un malentendido deseo de «cientificidad» que acaba, por el contrario, por aplastar la riqueza de un ámbito cultural específico como el humanístico, y distorsiona su análisis, dejando en la sombra lo que fue un intenso debate *en, con* y a veces *contra* la tradición: un debate que debe reconstruirse a través de un arduo trabajo de identificación de genealogías culturales estratificadas, casi nunca lineales y a menudo conflictivas, pero tras las cuales es, sin embargo, posible, en nuestro caso, rastrear los rasgos del humanismo político como conjunto doctrinal dotado de su especificidad y autonomía<sup>29</sup>.

En una visión de características maniqueas, donde se separan los «buenos» críticos del «poder» —de un «poder» entendido de manera reduccionista «en el sentido más vulgar y despreciable del término», por decirlo a la manera de un «aristotélico» contemporáneo<sup>30</sup>—, de los «malos» cortesanos benévolos

28 Q. SKINNER, «The Vocabulary of Renaissance Republicanism», en A BROWN (ed.), *Language and Images of Renaissance Italy*, Clarendon Press, Oxford, 1995, pp. 88, 92-96, 98, 100; P. J. OSMOND, «Sallust and Machiavelli: from civic humanism to political prudence», en *Journal of Mediaeval and Renaissance Studies*, 23 (1993), pp. 407-38, donde, entre otras cosas, se afirma que «In the early phases of the Renaissance» Salustio «helped shape the ethic of civic humanism and promote the ideals of political liberty» (p. 409).

29 Es superfluo en este punto insistir sobre el malentendido que presupone considerar «el pensamiento epicúreo y lucreciano en materia ética y política» como «lo que gusto a Poggio y Alberti» (p. 76); ni parece que la presencia de Lucrecio además entre las «fuentes» fundamentales del pensamiento político sea demostrada con un mínimo de rigor.

30 C. CASTORIADIS, *El ascenso de la insignificancia*, [tr. esp. Cátedra, Madrid, 1998], p. 63. Pero sobre la crucial distinción entre el *imperium* antiguo y el poder moderno, debida en primer lugar a Brunner, véase M. SCATTOLA, *Storia dei concetti e storia delle discipline politiche*, en *Storia della storiografia*, 49 (2006), pp. 100-103.

y condescendientes con aquél, los grandes perjudicados del libro de Canfora son precisamente aquellos humanistas que no se dejan encasillar de ninguna manera ni en el esquema republicano ni en el «desengañado», es decir, aquellos que casi siempre representan el resultado mejor de la reflexión política humanista. Lo que queda poco definido es, en primera instancia, precisamente, la noción misma de «poder», allí donde Aristóteles —ese Aristóteles tan a menudo invocado en nuestro libro y tan poco citado— es muy claro al respecto: «sin embargo, a quien se tomase la molestia de reflexionar podría parecerle muy extraño que la obra del político pueda consistir en inventar modos de someter y dominar a los demás, quieran o no» (1324b, la cursiva es mía), de modo que «no es correcto creer que cualquier autoridad es despótica [...]. No es cierto que se deba exaltar la abstención de la acción por encima de la acción misma, porque la felicidad es actividad y la actividad de hombres justos y moderados da lugar a muchas cosas bellas» (1325a).

No es el caso aquí de entretenernos sobre los límites del análisis del pensamiento político napolitano-aragonés y en particular pontaniano, también él «precursor», en este caso de la «civil conversación» (p. 100) y, también él, el primer ministro de Fernando de Aragón, el artífice del último intento diplomático que consiguió volver a dar solidez a la dinastía, reducido a «secretario de confianza» (ibid.) o «secretario subalterno» (p. 107)<sup>31</sup>. Nos limitaremos únicamente a hacer ver la curiosa inversión (debida quizá a la voluntad de dar preeminencia al «mayor») que pone a Pontano antes de Facio, malentendiendo la línea misma de la continuidad (que se puede seguir textualmente) del pensamiento napolitano-aragonés, que va desde Panormita a Facio, a Pontano, para bajar de éstos al grupo de aquellos que pueden definirse como sus discípulos, de Brancato a Carafa, a Caracciolo, a Maio, a Acquaviva, y con la (parcial) excepción de Galateo. Pero, sobre todo, es obligado señalar en las notas sobre el pensamiento pontaniano la ausencia de sus dos obras mayores, el *De obedientia* y el *De prudentia*, a través de las cuales es posible reconstruir la evolución en su dimensión real, que es todo menos conformada en la «serenidad y en el «aristotélico» sentido de la medida» (p. 102)<sup>32</sup>. Así, es lógico que Pontano sea reducido a «guardián de los huertos», imbuido de un «aristotelismo» del que no se da ningún ejemplo concreto en cuanto a presen-

---

31 Para un análisis detallado y una completa bibliografía pertinente de la primera fase del pensamiento político de Pontano, con particular referencia al *De principe* y a sus conexiones con la teoría política humanista, me permito remitir a G. M. CAPPELLI, «Introduzione» a G. PONTANO, *De principe*, Salerno Ed., Roma, 2003, pp. XI-CXXI.

32 Sobre esto se encuentran importantes indicaciones en C. FINZI, *Re, baroni e popolo. La politica di Giovanni Pontano*, Il Cerchio, Rímíni, 2004.

cia en el discurso político concreto del humanista, del cual, por lo que parece, ni siquiera se sospecha la inspiración fuertemente ciceroniana<sup>33</sup>.

Cuando se pasa, luego, a autores que no se dejan fácilmente encasillar en categorías predefinidas, la confusión llega al punto de verse obligado a recurrir a tintes casi «psicológicos» como la «desaprensión» (p. 138), atribuida a Bartolomeo Platina, reo de haber escrito tanto del *civis* como del *princeps*. Así, obras complejas como la de Platina quedan sustancialmente reducidas a motivos ocasionales o «anticipaciones» de Machiavelli. Es sintomática la atribución a una presunta influencia poggiana de algunas posiciones de Platina: la confusión se origina aquí precisamente por la falta de comprensión del que era un debate intelectual común sobre los límites y la naturaleza del poder político, que admitía variadas posiciones pero se desarrollaba completamente dentro de categorías conceptuales que en el libro de Canfora no se tienen, por desgracia, en la debida consideración.

Pero, para entender la importancia del auténtico sacrificio exegético que comporta este auto-confinamiento en esquemas predefinidos, un concepto de entre los más ilustrativos es el de *vida activa*, tanto porque refleja de manera transparente las continuidades y las articulaciones del pensamiento humanista en su conjunto, como, *a contrario* y sobre el plano metodológico, porque evidencia los límites de un análisis que, encerrado en las jaulas interpretativas de los sistemas institucionales y privado de las necesarias bases intelectuales, se ve obligado a recurrir a categorías como la de «cortesano», que por sí sola tendría que explicar todo el complejo fenómeno del humanismo político de la segunda mitad del siglo XV y acaba, en cambio, por ofuscar la comprensión del pensamiento humanista en su conjunto. Un análisis detallado y sin prejuicios historiográficos del concepto de *vida activa*, por ejemplo, demuestra la posición de catalizador de un amplio universo conceptual que incluye otros conceptos «subsidiarios», como *divina poësis* o *virtus-nobilitas* y que, en definitiva, tiene la función ideológica de soporte del papel del intelectual humanista como garante de la legitimidad, categoría social que aspira a ponerse en un plano de paridad con el poder, provenga de donde provenga éste, lo que permite explicar la sustancial «anulación» de la opción «vida contemplativa», la continuidad que, en esta posición, se verifica fácilmente a lo largo del arco de la tradición del humanismo político, y, finalmente, las posiciones diver-

---

33 Sobre el papel de «secretario que, en la segunda mitad del siglo XV, no encuentra parangón en otras cortes de Italia» véase en cambio M. L. DOGLIO, «Lettera come manifesto. Il *dichiarar per lettera* del Pontano», en *ibíd.*, *L'arte delle lettere. Idea e pratica della scrittura epistolare tra Quattro e Cinquecento*, Il Mulino, Bologna, 2000, p. 31.

gentes, como aquellas (que en este caso Canfora correctamente reconoce) de Ficino y Landino<sup>34</sup>.

Pero, como ya debería resultar claro, la posición «cortesana» se revela improductiva y desencaminada en todas las realidades examinadas. No se trata, ahora, de continuar señalando contradicciones, ambigüedades, anticipaciones expresamente declaradas como tales, como las que encasillan a Francesco Filelfo (pp. 123-126), cuya *Sforziade* hubiera merecido también un análisis, dada su importancia en el proceso de creación de una épica de argumento contemporáneo, instrumento privilegiado para la construcción del modelo del gobernante perfecto, en línea con el intento de legitimación al que se siente convocado el intelectual. Tampoco queremos insistir sobre la pobreza del análisis de la importante historiografía milanesa de fin de siglo, reducida a «tranquilizador ecumenismo» que impide al historiógrafo la «vis polémica» (p. 129), mientras que del prefacio de Corio a su *Storia di Milano*, lo que más «impresiona» a Canfora es la aproximación del «civil» Cicerón al «cortesano» Virgilio (p. 127)<sup>35</sup>. El verdadero problema, una vez más, es la inadecuación de las que son poco más (o menos) que consignas: «escritura encomiástica» (p. 122), «Dante [...] sabio *super partes*» (p. 124) o, precisamente, «literatura cortesana» (p. 138).

La suerte que toca a Francesco Patrizi, como Platina autor de obras tanto sobre la república como sobre la monarquía, es en este contexto aún más mísera. Es igualado a Platina en el estigma de «ambigua y ostentada equidistancia» respecto al problema de las formas de gobierno (p. 138), lo que lo coloca bajo una luz un poco canallesca, tanto más porque, en el esquema maniqueo hasta ahora dibujado, tal equidistancia no puede sino parecer «paradójica», un «sofisma» (p. 146), desde el momento en que, como se ha visto también en estas páginas, el problema de la legitimidad fundada sobre la *virtus* trasciende el momento «procedimental» de la organización institucional; con esto, por tanto, se tergiversa toda la rica complejidad de la articulación analítica patriziana, para reducirla a «posibles deudas de Machiavelli» (p. 148), una ulterior

---

34 También sobre Landino el análisis podría haber sido, a nuestro juicio, menos netamente orientado hacia la absoluta preeminencia de la vida contemplativa, y requería mayores detalles teórico-conceptuales. Es indudable que con estos dos humanistas mediceos el intelectual ve «su incidencia sobre la realidad [...] de hecho neutralizada» (p. 96). Sobre la *vita activa* y sus implicaciones ideológicas, puedo remitir ahora a G. M. CAPPELLI, «Ad actionem secundum virtutem tendit. La passione, la sapienza e la prudenza: *vita activa* e *vita contemplativa* nel pensiero umanistico», en F. LISI (ed.), *Way of Life in Classical Political Theory. Selected Essays*, Academia Verlag, Sant Augustin, 2004, pp. 203-30 (la frase latina del título es de Francesco Patrizi).

35 Con la ausencia, por otra parte, de la principal referencia bibliográfica sobre el argumento: G. IANZITI, *Humanistic historiography under the Sforzas: politics and propaganda in fifteenth-century Milan*, Clarendon Press, Oxford, 1988.

«anticipación», en definitiva. Un solo ejemplo puede ya ilustrar las oportunidades perdidas con este sistema de análisis. Una página del *De institutione reipublicae* patriziano se refiere a los orígenes de la organización humana: «Fue quizá este pensamiento [esto es: el de la correspondencia entre el Dios único y el Príncipe único] el que persuadió a los hombres, aún nómadas y dispersos a la manera de las bestias, a renunciar a la vida agreste y reunirse en un único lugar, poniendo al frente a un príncipe que fuera superior a todos por fuerza, sabiduría y elocuencia» (p. 143). Ahora bien, más allá de la pertinencia del paralelo «anticipador» con un pasaje de los *Discursos* de Machiavelli, habría sido necesario, creemos, remitir no ya a Lucrecio (p. 145), sino a la famosa apertura del *De inventione* de Cicerón (I, 2: «Nam fuit quoddam tempus, cum in agris homines passim bestiarum modo vagabantur...»; y ver también *De oratore*, I, 33), del que el fragmento patriziano es evidentemente una de las muchas derivaciones. De aquí, aparecería en su verdadera importancia la afirmación que sigue en el texto: «Sin embargo [...] quienes desde el principio parecieron mansos y adecuados para el mando, con el tiempo se revelaron injustos y crueles [...]» (ibid., véase también el pasaje de las *Disputationes camaldulenses* de Landino citado en la p. 94). Ahora —también a través de la comparación dialéctica con el pasaje maquiaveliano (presuntamente) derivado de éste: «como más tarde se comenzó a hacer un príncipe por sucesión, y no por elección, en seguida comenzaron los herederos a *degenerar* de sus antepasados» etc. (p. 144, la cursiva es mía)— se puede deducir que el verdadero objetivo de esta reflexión no está tanto en la defensa de la «república», como en el mucho más actual ataque a la sucesión por vía hereditaria, según aquella línea de «auto-legitimación» a través de la *virtus* que hemos visto que está en la base de la concepción teórica del humanismo político. Una prueba de esto la encontramos en el otro extremo de esta tradición, cuando, a principios del siglo XV, Pier Paolo Vergerio (otro «gran ausente» del libro de Canfora) desvela su sentido en un pasaje de su *De monarchia*: «[...] fieri solet ut, cum quis virtute ac gloria militari magnum aliquando regnum adeptus est, aut moderatione prudentiaque prestans [...] ab suis civibus electus est, prudenter, sincere, sobrie publicam rem administraret; filii vero, ut sunt plerunque parentibus ab-similes, favore parentum prestantes succedant horumque artium ignari omni crudelitatis ac libidinis scelere se contaminent»<sup>36</sup>.

El último capítulo no es de tipo doctrinario, sino exquisitamente literario, pues está dedicado al «palacio» (p. 154), la «dimensión más natural» de la literatura cortesana (ibid.), de la que se da un ejemplo en el fascinante palacio

---

36 Me he ocupado de este pasaje en mi «La otra cara del poder. Virtud y legitimidad en el humanismo político», en G. CAPPELLI-A. GÓMEZ RAMOS (eds.), *Tiranía. Aproximaciones a una figura del poder*, Dykinson, Madrid, 2008, pp. 97-120.

ariostesco de Atlante. A este propósito, remitiéndome a las consideraciones expuestas hasta ahora, será suficiente señalar que, desde Egidio Romano a Pontano<sup>37</sup>, el concepto pertinente era el de *magnificentia*, a su vez estrechamente ligado a la idea de *maiestas*.

3. En lugar de recurrir a repúblicas (estas sí) «imaginadas», sucesivos «repliegues epicúreos» y «traiciones cortesanas», se podrían —como se apuntaba al principio— tomar en serio los resultados de la mejor crítica historiográfica y filosófica y prestar atención a lo *intrínsecamente lingüístico* de cada acto político e, inversamente, a la *capacidad política* del acto lingüístico<sup>38</sup>, intentando reconstruir el léxico político en su especificidad y en su, siempre problemática, relación con la tradición y con las otras prácticas discursivas, haciendo referencia a los contextos lingüísticos y sociales, a las conexiones internas y externas, sincrónicas y diacrónicas. *Comentar*, esto es, la realidad, la única realidad accesible a nosotros, la de los textos, de las palabras y de las «cosas que se hacen con palabras», y sólo después intentar deducir la categoría desde la palabra.

Y entre los conceptos, en particular, el «macroconcepto», el archisignificante constituido por el *organicismo político* permite desplazar y ampliar el análisis, recolocándolo en bases mucho más comprensivas, dotadas de una capacidad explicativa a nuestro juicio mucho mayor, precisamente porque están situadas en el ámbito de las coordinadas del pensamiento político europeo de amplio espectro, desde Platón a Hobbes, *internas* a las realidades textuales y que, como tales, por tanto, permiten aislar las coordinadas autónomas de la teoría política precedentes a la edad contemporánea, y aislar dentro del cuadro de referencia organicista los momentos y las elaboraciones propias de individuales segmentos históricos, colocándolos en un sistema de referencia en condiciones de explicar afinidades, filiaciones y rupturas sin recurrir a categorías creadas con fines de naturaleza propagandística o constituidas *ex*

---

37 Sobre el patronato y sus conexiones con la teoría de la magnificencia, véanse al menos A. D. FRASER JENKINS, «Cosimo de Medici's patronage of architecture and the theory of magnificence», en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 33 (1970), pp. 162-70; L. GREEN, «Galvano Fiamma, Azzone Visconti and the revival of the classical theory of magnificence», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 53 (1990), pp. 98-113. Sobre las implicaciones políticas, en Egidio pero fácilmente extrapolable, de la *magnificentia* «por los efectos que produce sobre la relación de obediencia», véase D. TARANTO, «Egidio Romano e il «De regimine principum». Mutazioni concettuali nel paradigma degli specula», en *Il Pensiero politico. Rivista di storia delle idee politiche e sociali*, XXXVII/3 (2005), pp. 360-86 (p. 380).

38 CHIGNOLA, art. cit., p. 151; cfr. también las interesantes consideraciones de H. DREI, *La vertu politique: Machiavel et Montesquieu*, L'Harmattan, París-Montreal, 1998, in part. la «Préface» de L. LOTY, pp. 9, 11-12, además de la cita de Althusser y el comentario relativo, p. 183.

*post*<sup>39</sup>. Un contenedor teórico capaz de acoger y explicar los fenómenos de relevancia inmediatamente histórica —como por ejemplo el de la propaganda «republicana»—, articulándolos en un sistema coherente de *virtutes* y actitudes políticas, que a su vez remiten a la constitución, *in nuce*, de conceptos estructuradores de la osamenta político-conceptual de la modernidad: soberanía (*maiestas*), representación, legitimidad, impersonalidad. Como fondo de todo esto, el malentendido aquí, aunque en sí mismo presentísimo, proceso de laicización, que en el humanismo político alcanza una formulación plena y coherente, aunque cauta, merced a su liberación de las justificaciones de tipo dinástico y religioso-trascendente, llevada a cabo gracias a la teoría de las *virtutes*.

Esta «armadura» teórica en su conjunto podrá estar en condiciones de dar cuenta de las indiscutibles continuidades conceptuales a lo largo del arco temporal de todo el humanismo político, permitiendo recuperar un hilo teórico fuerte que vincula a Petrarca con el humanismo maduro de la segunda mitad del siglo, pasando a través del pensamiento, florentino pero no sólo, de principios del siglo XV. Se revelarían de tal modo, la íntima fecundidad y la sustancial coherencia de un sistema que, a las puertas de la modernidad, y contribuyendo a fundarla, propone un importante tentativo de refundar la legitimidad en un sentido completamente humano, desligado de las justificaciones metafísicas, sean dinásticas o religiosas, y articulado, en su fase *construens*, en torno al sistema (complejo y articuladísimo) de las *virtutes*, cada una de las cuales remite a específicas cualidades propias del hombre de gobierno en primer lugar, pero también, según la concepción «macroconceptual» organicista, en condiciones de reflejarse en todo el *corpus* político —en una suerte de «representación de doble sentido»—, en una red de cohesión social asegurada a su vez por otros conceptos-base en el centro de los cuales está aquel, por Canfora ignorado pero en verdad generalmente malentendido, de *amor* o *mutua caritas*.

Implícitamente —el lector especialista se habrá dado cuenta— todo esto propone de tal manera una periodización interna que, en lugar de basarse sobre nociones huidizas, tenga en cuenta la variación de los contextos sociales y políticos, las situaciones institucionales de los varios ambientes, los eventos de historia política y militar, pero que sobre todo fije el «límite» del humanis-

---

39 Sobre las características del organicismo político, basten aquí las referencias a KANTOROWICZ, cap. V; P. BECCHI, «Individualismo versus organicismo? Elementi per la crítica di una grande dicotomia», en *Verifiche*, XXV/2-3 (1996), pp. 251-80; A. CAVARERO, «Il corpo politico come organismo», en *Filosofia politica*, VII/3 (1993), pp. 391-414; C. VASOLI, *La naturalezza dello Stato e la sua patologia nella tradizione politica aristotelica*, Olschki, Florencia, 1993; un magnífico panorama de la ciudadanía entre Medioevo y época humanista, bajo el signo del *corpus*, en COSTA, *Civitas*, cit., pp. 9-65.

mo político clásico en el traumático giro histórico representado por la crisis de 1494, cuando verdaderamente la realidad, en toda su brutal materialidad, favoreció un rápido cambio de los horizontes conceptuales, la caída de los presupuestos materiales del armazón teórico y su casi «metamorfosis» en otros sistemas discursivos. De ahí, en buena medida, la dificultad de encuadrar de manera satisfactoria el pensamiento de Machiavelli: mitad dentro del discurso humanista (independientemente de sus conocimientos, probablemente no muy profundos, de textos concretos<sup>40</sup>), mitad ya fuera de éste, precisamente porque era consciente de su irremediable fracaso, y en busca de una distinta conceptualización de la política.

Por otra parte, el cuadro teórico organicista y el posicionamiento conceptual basado en la búsqueda de los rasgos fundadores de estas nuevas formas de legitimidad, permiten reconocer en el humanismo político otro aspecto crucial que remite a la gestación de un Estado «protomoderno»; es decir, las formas de representación y control a través de las cuales se garantiza la efectiva ejecutividad y positividad de la *virtus*, su orientación hacia el *bonum commune*. Esto es posible seguirlo en el complejo sistema metafórico de la mirada y de la *ejemplaridad* del soberano, que hace obligatoria la *praeinentia* (*maiestas*) y lo expone a la vista («control») del cuerpo social entero, gracias naturalmente a la mediación del intelectual, garante de la autenticidad de la *virtus* e inspirador «fuerte» de la acción de gobierno. Detrás, sobre el fondo amenazante, está el estigma de la tiranía que, en la línea de la reflexión bartoliana, pero yendo más allá de ésta, funciona como la espada de Damocles (no por casualidad, metáfora común en la literatura del género) que pende sobre la cabeza del soberano que traiciona el tácito pero muy presente pacto de lealtad mutua que liga la cabeza con los miembros.

El problema de la tiranía es, en efecto, de los más ilustrativos porque a la nueva función humanística se le confía la tarea de crear el contrapeso necesario para el correcto empleo de aquellas *virtutes* gracias a las cuales el gobernante asume en sí mismo el poder de todo el cuerpo político. Sobre este fondo asume significado el renacimiento en el siglo XIV de la reflexión sobre el tirano de la que Bartolo es el teórico más escuchado<sup>41</sup>. El tratamiento de Canfora afronta *ex profeso* el problema de la tiranía en dos apartados: de estos no resulta en verdad una caracterización del concepto, tanto menos de los rasgos particulares de la tradición humanista. En el primero, se ofrece solo

---

40 Sobre la cultura de Machiavelli y su relación, muy difuminada, con el mundo humanista, léanse las autorizadas y cautas páginas de F. BAUSI, *Machiavelli*, Salerno Ed., Roma, 2005, pp. 181-93 e 224-25.

41 Cfr. D. QUAGLIONI, *Politica e diritto nel Trecento italiano. Il «De tyranno» di Bartolo da Sassoferrato*, Olschki, Florencia, 1983, p. 9.

una nota sobre la idea, de raíz senequiana, de la distinción entre *rex* y *tyrannus* «no en base a la denominación y a los aspectos formales, sino en base a *cómo* estos gobiernan concretamente» (p. 53), con referencia al *De infelicitate principum* de Poggio, para pasar en seguida a la indicación de pasajes paralelos en Machiavelli que, en verdad, en *Discursos* I, 34, se refiere más concretamente a la dictadura, que es una cosa muy distinta<sup>42</sup>. Sin embargo, esa misma idea senequiana, según la cual el rey y el tirano se diferencian no ya por el origen del poder, sino porque el segundo castiga «por voluntad», mientras el primero lo hace a disgusto (esto es, con ausencia de *passiones*) y sólo «por justos motivos y por necesidad» (*De clementia* I, 11)<sup>43</sup>, habría podido sugerir alguna reflexión sobre el problema de la violencia del poder y sobre aquel, especular, de la *clementia* como necesaria autolimitación y contrapeso a la arbitrariedad, en la línea de lo que venimos observando a propósito de la función «equilibradora» del concepto de tiranía. En el segundo apartado (pp. 130-33) no hay anotaciones teóricas, sino sólo una comparación entre el *De infelicitate poggiano* y el *De principe* de Bartolomeo Platina visto «en algunos lugares como un auténtico centón» del primero. Sin embargo, uno de los pasajes citados a este propósito (p. 131) contenía muchos de los elementos que hacen de Platina uno de los mejores teóricos del concepto de tiranía, y muy en especial aquella contraposición entre la *felicitas* del príncipe virtuoso y la *infelicitas* debida esencialmente a la inseguridad derivada de la falta de cohesión social, de la ausencia de *mutua caritas*, que golpea a los príncipes «privados de virtud» y, por tanto, tiránicos. En efecto, el humanismo político —desde Salutati a Platina, desde Pontano a Beroaldo— reelabora los conceptos de *avaritia*, *superbia* y *crudelitas*, proyectándolos sobre el fondo de una *infelicitas* que es moral pero que, según la teorización jurídica, es también legal y, por tanto, pone al *princeps* infractor fuera del horizonte de la política, invalidando sus actos (legalmente) y en algunos casos exponiéndolo al riesgo de muerte.

A través de este esquema «opositivo» se pone en relación la tiranía con su reverso positivo, y viceversa, se abre el espacio de la acción política autónoma, garantizada por la nueva función de otro concepto, el de *aequitas*, el elemento correctivo del derecho de tradición aristotélica y ciceroniana, que parece dar al poder un campo de acción amplísimo, pero en realidad sólo porque este se somete a las limitaciones dictadas por la *virtus* y sancionadas en

---

42 Célebres y, de algún modo, paradigmáticas a este propósito son las reflexiones de C. SCHMITT, *La dictadura*, Alianza, Madrid, pp. 36-41.

43 Cfr. G. M. SCIACCA, *Il concetto di tiranno dai greci a Coluccio Salutati*, Manfredi, Palermo, 1953, p. 50; en general, sobre la fenomenología tiránica en el siglo XV italiano véase al menos R. ESPOSITO, «La fondazione etica della politica. Il mito del tiranno tra 'Antico' e Rinascimento», en *Ordine e conflitto. Machiavelli e la letteratura politica del Rinascimento italiano*, Liguori, Nápoles, 1984, pp. 40-74.

negativo por el estigma tiránico del «quicquid libuerit licuerit», una *sententia* que desde la antigüedad clásica atraviesa el Medievo y llega a Petrarca, que la transmite al humanismo político<sup>44</sup>. Un caso aún más complejo es el del *De tyranno* de Salutati, que es quizá el único que trata el problema de forma monográfica: tampoco esto es afrontado orgánicamente por Canfora, pero parece bastante superficial atribuir la redacción de la obra a la «medieval» inclinación al orden expositivo y a la argumentación en forma de tratado» (p. 52). En realidad, en el *De tyranno*, tras la revaluación, ya petrarquista, de la «función-César» —que tanto inquietaba a Baron y que continúa desorientando a Canfora—, surge la cuestión teórica de la necesidad de redefinir la institución monárquica para adaptarla a las exigencias de la cohesión civil o *concordia ordinum*, más allá de la polaridad república-monarquía y concentrándose en cambio en la dicotomía monarquía-tiranía, o más bien «gobierno justo-gobierno injusto» en el cuadro del desplazamiento de la dimensión jurídico-institucional a la política, basada sobre criterios internos de operatividad de la *ratio* y del *bonum commune*. Son problemas que aquí sobra con apuntar, pero que, como se ve, incumben a cuestiones delicadas de legitimidad y también de derecho a la desobediencia, y que de ningún modo pueden ser ignorados ni banalizados<sup>45</sup>.

En el sentido del horizonte semántico que abraza el concepto de tiranía, vale la pena, en definitiva, retomar, aunque sea brevemente, alguna consideración sobre el concepto de *felicitas*. En efecto, también en esto el «sentido de frustración» y «el polémico repliegue epicúreo hacia la dimensión privada» (p. 32) no parecen explicar más de lo que afirman, mientras no se intente un estudio riguroso de un concepto que, como se ha visto, va asociado al de tiranía, y en general implica el debate sobre el buen gobierno y sobre el valor de la vida pública —o si se quiere, en los términos tradicionales, sobre vida activa y vida contemplativa. El nexo —del que es necesario partir si no queremos quedar confinados a un análisis impresionista— es activado por la reflexión aristotélica de *Ética* 1097b-1098a y 1177a-1178b, además de (y sobre todo) *Política* 1324a-1325b, donde se establece la conexión entre virtud, acción

---

44 Sobre la trayectoria de la expresión cfr. C. M. MONTI, «*Quicquid libet licet*. Diffrazioni di un proverbio», en *Studi petrarcheschi*, XV (2002), pp. 271-87, donde resulta sobre todo una sentencia de Baldo (p. 276); para el humanismo político, G. PONTANO, *De principe*, ed. de G. M. Cappelli, cit., par. 19, y BEROALDO (inexplicable su ausencia en el tratado de Canfora), «*Symbola Pythagorica*», en *Orationes et opuscula*, Basileae, 1513, f. 102v, además de una anotación de Poggio, al margen de los vv. 333-34 de las *Troades*: «*Minimum decet libere cui multum licet*», en R. FUBINI, *Umanesimo e secolarizzazione. Da Petrarca a Valla*, Bulzoni, Roma, 1990, p. 270 (véase también p. 259, n. 100).

45 Un análisis del *De Tyranno* de Salutati está en mi «Y lo llaman «utopía». Doctrina y realidad en el humanismo político», en prensa en M. A. RAMIRO (ed.), *De la República a la Utopía*, Madrid, Dykinson.

y felicidad individual y colectiva: «Queda ahora por ver si son idénticas la felicidad del individuo y la de la ciudad en su conjunto. Pero la respuesta es evidente: todos admitirán que se trata de la misma cosa» (1324a). Teniendo en cuenta la variedad de las recuperaciones del debate, que atraviesan toda la tradición —de Jenofonte (*Memorabilia*, II, 1, 17) a Cicerón (*Somnium Scipionis*, 3, 13), pasando por Incmaro de Reims y Tomás de Aquino, hasta Petrarca y Salutati<sup>46</sup>—, no asombrará que, en un texto del que sorprende constatar su ausencia en el libro de Canfora, Bruní afirme: «disciplina huiusmodi [scil. 'gubernatio et conservatio civitatum'] omnis felicitatem hominibus conficere studet; felicitatem vero si uni acquirere preclarum est, quanto magnificentius erit universe civitatis beatitudinem adipisci»<sup>47</sup>. Tras las traducciones brunianas de la *Ética* y la *Política*, es fácil suponer que el debate sobre las implicaciones políticas de la *felicitas* haya asumido un renovado vigor, y efectivamente se encuentren trazas prácticamente a lo largo de todo el arco del humanismo político. Sólo en este contexto adquiere significado una obra como el *De infelicitate principum* poggiano, de la que —dejando obviamente para otro momento el necesario análisis profundizado— debemos, sin embargo, observar, a modo de memorando, que la «visión pesimista» que lo conforma acompaña, como es natural, a «aspiraciones de restauración moral»<sup>48</sup>, y es en estas donde debe buscarse el sentido de una operación que es ciertamente crítica, en el límite del «antispeculum»<sup>49</sup>, pero que hace de tal crítica un instrumento para una «recapitulación» de todo lo que *no debe* ser el poder; el texto se enmarca, en definitiva, en el debate *de tyranno* y remite, en positivo, a la imposibilidad de sustituir el papel del intelectual, único garante del *pactum* implícito que legitima el poder.

---

46 De TOMÁS DE AQUINO véase, por ejemplo, *De regimine principum* I, 10, ed. J. Mathis, Marietti, Turín, 1924, p. 14: «Infelix est autem rex, qui populo in furore Dei conceditur [...] Non enim eius stabile potest esse dominium»; de PETRARCA, *Senilis* XIV, 1 a Francesco da Carrara, en *Epistole*, ed. U. Dotti, Utet, Turín, 19832, p. 770; de SALUTATI, *Epistolario*, ed. de F. Novati, vol. I, Roma, Istituto Storico Italiano, 1891, p. 193: «Sic de primoribus urbium contingit, quos [...] multis anxiiisque laboribus ac damnis patrie naviculam regere, qui tamen quadam autoritatis umbra vulgo quieti putantur, felices et leti fructum de republica reportare» (cfr. M. VIROLI, *Dalla politica alla Ragion di Stato. La scienza del governo tra XIII e XVII secolo*, Donzelli, Roma, 1994, p. 50).

47 Prólogo a la versión de la *Política* de Aristóteles, en *Humanistisch-Philosophische Schriften*, ed. de H. Baron, Teubner, Leipzig, 1928, p. 73.

48 FUBINI, *Umanesimo e secolarizzazione*, cit., p. 189.

49 Y recordando, entre otras cosas, que las posiciones más extremistas del tratado son del personaje —Niccoli, que en un cierta dialogística humanista parece tener precisamente la función desafiante de «soltarlas gordas»: cfr. F. TATEO, *Tradizione e realtà dell'Umanesimo italiano*, Dedalo, Bari, 1974, pp. 237 y, precisamente sobre el *De infelicitate*, 270-75 (en part. 271 n. 35). La expresión «antispeculum» es de G. FERRAÛ, *Per la cultura umanistica di Machiavelli: i principati felici*, «Studi Umanistici», III (1992), p. 163 n. 1.

Y eso que, sin darse cuenta, el libro casi se abre y se cierra con proclamas inequívocamente organicistas: precisamente en el *De tyranno*, Salutati pone tradicionalmente en relación la supremacía del gobierno de uno solo con «el universo gobernado por Dios», y glosa: «De hecho, también el gobierno de muchos no tiene ningún valor *si la multitud no está de acuerdo en una única opinión*» (p. 16): es decir, en el fondo es indiferente la forma institucional; lo que cuenta es la concordia *unánime*. Asimismo, en sus *Disputationes camaldulenses*, Landino afirma: «la ciudad tiene necesidad de todos aquellos [scil. el senador, el orador, el soldado y el jurista] *como el cuerpo de sus miembros*» (p. 94). Finalmente, Platina, retomando en el *De optimo cive* el clásico argumento ciceroniano sobre la vida asociada y sus deberes, repite: «Hacia los cuales [scil. Patria y amigos] no pueden ciertamente cumplir su deber aquellos que retirándose a la vida solitaria, *se separan de la humanidad como partes de un organismo completo*» (p. 140, las cursivas son mías). De esto se desprende que el objetivo del humanismo político no es establecer cuál es la mejor forma de gobierno, sino —con o sin la mediación de ese debate— dibujar un sistema teórico en el que reine la «concordia en una única opinión», precisamente según la idea organicista.

La esperanza es que esta larga e ingrata exégesis contribuya a confirmar que únicamente desde la perspectiva de una rigurosa historia intelectual, en todas sus variantes y articulaciones, los autores individuales del humanismo político —y los tan controvertidos «clásicos»— adquieren una propia *inteligibilidad* y legibilidad; solo así —cerrando el círculo con las palabras con las que lo abríamos— se rescata del olvido un pedazo de tradición por demasiado tiempo olvidado, «sacando a la superficie los tesoros intelectuales sepultados, quitándoles la capa de polvo y permitiéndonos reconsiderar lo que pensamos de ellos».

