

## Conceptos transversales. República y monarquía en el Humanismo político.

Guido M. Cappelli\*

En diferentes versiones, con matices más o menos acusados, el llamado republicanismo cívico es desde hace décadas el dueño y señor de la historia de las doctrinas políticas de la primera Edad Moderna. Sea el «humanismo cívico» a lo Baron, el republicanismo cívico o clásico, o incluso la teoría «neorromana» de las formas de gobierno tal como la presenta Skinner, por ejemplo en *Liberty before liberalism*, la idea de fondo tiene como punto de partida una visión mitificada del sistema medieval de los *comuni* italianos —las pequeñas ciudades-estado relativamente libres de la Italia del centro y del norte—, cuyos sistemas «republicanos» tendrían su encarnación más perfecta en la república florentina del primer siglo XV —adalid, según la clásica versión de Baron, de la libertad cívica contra las pretensiones tiránicas de los estados señoriales, en particular Milán<sup>1</sup>. Florencia, pues, y sus apologetas ideológicos constituyen el antecedente ilustre de las varias teorías republicanas y «democráticas» que, a través del republicanismo inglés del siglo XVII, culminarán de una forma u otra en la Revolución americana y en la democracia actual, más o menos liberal según la postura ideológica de cada historiador. Todo ello sin que nunca se haya puesto en duda el carácter propagandista e ideológico de los textos humanísticos que defienden la Florencia republicana, los cuales no constituyen sino una pequeña parte de un corpus tratadístico mucho más amplio y que abarca todo el siglo.

Con referencia al siglo XV, esto tiene una implicación inmediata y trascendente, ya que afecta a la misma periodicidad del siglo, es decir, de alguna manera

---

\* Universidad Carlos III, Madrid, 126, 28911 Getafe. Madrid. Spain.

1 Cf. H. BARON, *The Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, Princeton Univ. Press, 1957 (trad. it. de la ed. de 1966, Florencia, Sansoni, 1970); Q. SKINNER, *Liberty before Liberalism*, Cambridge Univ. Press, 1998; sobre las diferentes «familias» republicanas, véase al menos M. GEUNA, «La tradizione repubblicana e i suoi interpreti: famiglie teoriche e discontinuità concettuali», *Filosofia politica*, XII/1 (1998), pp. 101-32.

a su enfoque intelectual. De hecho, al plantear la identificación del pensamiento político humanístico con el republicanismo, se establece una trayectoria jerárquica que pasaría de un primer humanismo cívico y republicano a una fase de «desencanto», perplejidad y transición, evidenciada por la postura cada vez más escéptica de los intelectuales, para llegar eventualmente a una etapa final de crisis y repliegue, cuando el intelectual se retiraría desdeñosamente en su «torre» de marfil y el «republicanismo» transmigraría hacia otras latitudes<sup>2</sup>.

A primera vista ya se nota el carácter esquemático de tal planteamiento, que ante todo obliga a tomar en consideración una línea determinada, en detrimento de toda la riqueza doctrinal del amplio corpus humanístico. Es la línea, toda ella florentina, de Bruni-Palmieri-Machiavelli, que provoca un extraño «agujero» en la segunda mitad de siglo, cuando la proliferación de tratados dedicados explícitamente a la monarquía, o en todo caso a la función del *princeps*, hace muy difícil integrarlos en una corriente «republicana», lo que finalmente ha llevado a una auténtica aporía interpretativa, que se salda con la exclusión o la subestimación de buena parte de la literatura cuatrocentista sobre el argumento.

Las motivaciones de fondo de esta postura ideológica pertenecen a la historia de la cultura anglosajona y, tal como ha resumido no hace mucho tiempo William Connell<sup>3</sup>, tienen que ver con una suerte de «ajuste de cuentas» dentro de la historiografía de los Estados Unidos, dirigido a revisar los fundamentos intelectuales de la democracia de aquel país, que dejarían de estar inspirados en el pensamiento de Locke para remontarse al más «progresista» (*liberal*) origen renacentista, a su vez autorizado por la ascendencia clásica, más bien aristotélica según Pocock, y de inspiración ciceroniana («neorromana») según Skinner<sup>4</sup>. Se trataba, en definitiva, de «demostrar que había una continuidad

---

2 Es un planteamiento observable, *grosso modo*, en trabajos que han conocido un éxito quizá superior a sus meritos efectivos: véase, v.g., Q. SKINNER, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge University Press, 1978 (2 vols., trad. esp. México, FCE, 1993); M. VIROLI, *From Politics to Reason of State: The Acquisition and Transformation of the Language of Politics*, New York, Cambridge University Press, 1992 (trad. it. Roma, Donzelli, 1994); entre los recientes epígonos de semejante posición crítica: D. CANFORA, *Prima di Machiavelli. Politica e cultura in età umanistica*, Roma-Bari, Laterza, 2005, sobre el que me permito remitir a mi amplia reseña ««Contradicciones, paradojas, ambigüedades». De un libro reciente y de la autonomía teórica del humanismo político», *Res publica. Revista de filosofía política*, 19 (2008); aún peor —por nacionalista y desinformada— la síntesis que dedica a la cuestión J. HANKINS, *El humanismo y los orígenes del pensamiento político moderno*, en J. KRAYE (ed.), *Introducción al humanismo renacentista* (trad. esp. de *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, Cambridge University Press, 1996), Madrid, Cambridge University Press, 1998, pp. 159-187.

3 «The Republican Idea», en J. HANKINS (ed.), *Renaissance Civic humanism*, Cambridge Univ. Press, 20032, pp. 14-29.

4 Para las respectivas posiciones, baste con la exposición de Q. SKINNER, «Ambrogio Lorenzetti: l'artista come filosofo della politica», *Intersezioni. Rivista di storia delle idee*, 3

estructural en el lenguaje republicano» a través de los siglos, proporcionar al *American republicanism* un terreno de legitimidad: «legitimizing it by situating it within an ancient European and Western tradition»<sup>5</sup>. La tendencia ideológica subyacente sigue siendo la de Baron, quien identifica la modernidad con «participación política, gobierno constitucional y seguridad de la propiedad privada»<sup>6</sup>, a pesar de las «correcciones» de Pocock a este último aspecto en favor de la superioridad del «bien común» sobre la utilidad privada (sobre todo económica), lo que, por otra parte, acercaría al republicanismo de Pocock a un «sucedáneo» norteamericano del socialismo europeo<sup>7</sup>. Aunque cabe advertir que el propio Baron —de una formación extraordinariamente amplia— era consciente de que de alguna manera el éxito norteamericano de su obra maestra, la célebre *Crisis*, se debía, al menos en parte, a una interpretación ideológica e interesada<sup>8</sup>.

En cualquier caso, haciendo abstracción aquí de los matices internos a la tradición «republicana», esta posición —como ya se ha avanzado— no resiste la realidad de los textos, y menos aún el análisis conceptual. Su principal debilidad reside en su carácter ideológico, que la lleva al anacronismo, a subordinar la reconstrucción histórica a una aspiración y a unas tendencias políticas propias de la actualidad y —si se me apura mucho— al servicio de un determinado sistema político de una determinada nación. Es verdad que desde hace ya tiempo se han dirigido críticas a este modelo, las cuales pueden resumirse en tres aspectos principales: al nivel retórico de las proclamas de los cancilleres humanistas; a la naturaleza agresiva e imperialista del republicanismo florentino; y al fundamento más bien oligárquico, y no «democrático», de su sistema de gobierno. De esta forma, por lo pronto, queda bastante desacreditada la vigencia de un término considerado esencial hasta hace poco, como el de *libertas*, al haber sido reconocida su naturaleza escurridiza, ideológica, fácil de ser manipulada y sobreutilizada por su «carácter convencional»<sup>9</sup>.

---

(1987), pp. 439-82 (ed. en inglés en *Proceedings of the British Academy*, 72, 1986); una reconstrucción escolástica, que arranca nada menos que desde la antigüedad, trufada de tópicos «políticamente correctos», y por ello mismo muy significativa (incluidas las numerosas inexactitudes), puede leerse ahora R. RUIZ RUIZ, *La tradición republicana*, Madrid, Dykinson, 2006.

5 CONNELL, «The Republican Idea», cit., pp. 22-23.

6 Ibid., p. 16.

7 Ibid., p. 24.

8 Véase L. GUALDO ROSA, «L'umanesimo civile di Leonardo Bruni: revisionismo 'made in USA'», *Schede umanistiche*, XIX/1 (2005), p. 32.

9 J. HANKINS, «Introduction» a *Renaissance Civic Humanism*, cit., p. 10, y A. BROWN, «De-masking Renaissance republicanism», *ibid.*, pp. 179-98; sobre las implicaciones de la *libertas* como soberanía y autodeterminación política, cf. R. FUBINI, *Italia Quattrocentesca. Politica e diplomazia nell'età di Lorenzo il Magnifico*, Milano, FrancoAngeli, 1992; pone el acento sobre los aspectos imperialistas de la retórica «cívica», M. HÖRNQVIST, *Machiavelli and Empire*, Cambridge University Press, 2004, pp. 40-44.

Sin embargo, se trata de críticas externas que no afectan al fondo del problema. De ahí que consideremos necesaria una aproximación de carácter conceptual capaz de enmarcar la cuestión del republicanismo en el más amplio espectro doctrinal del humanismo político en su conjunto, que desde ahora debemos reivindicar como el auténtico eje de la doctrina política de la primera Edad Moderna. En efecto, si se prescinde de los conceptos difusos y poco elaborados que conforman el mito republicano, emergerán otros conceptos que, de forma «transversal», atraviesan toda la tratadística política humanística, y que conforman la coherencia interna de un sistema doctrinal no menos eficaz por estar, como lo está, prácticamente olvidado<sup>10</sup>.

En primer lugar, habrá que recordar un asunto muy conocido por los historiadores del pensamiento renacentista: el interés del humanismo político ya no se centra esencialmente en las estructuras institucionales, sino en las características personales de la clase dirigente. En un ambiente histórico como el italiano, inmerso en un proceso de cambio tumultuoso de las estructuras de gobierno, en la dirección esencialmente de la emancipación de la Iglesia o del Imperio, es natural que se manifieste una relativa indiferencia hacia la estructura institucional de la comunidad política. Esta, por razones legales, no puede ser una monarquía. Queda a disposición el término república, en su significado amplio de *res publica*, «cosa pública»; pero ese no es un avance demasiado resolutivo, porque de lo que se trata es de implantar unas instituciones fuertes, lo más representativas posible, y que eviten el auténtico enemigo del pensamiento antiguo: las facciones, la lucha intestina, la división. Es por ello por lo que, ante la emergencia de caudillos que buscan el principado sin títulos de legitimidad dinástica ni sanciones superiores de ningún tipo, y ante la imposibilidad lógica de tachar a todos ellos con el estigma de la tiranía (lo que simplemente habría colapsado el sistema), la labor teórica se centra en las cualidades personales que puedan legitimar de hecho situaciones de dominio. La polaridad se da, en suma, no ya entre *república* y *monarquía*, sino

---

10 He defendido este planteamiento ya en mi «Introducción» a la edición de G. PONTANO, *De principe*, Roma, Salerno Ed., 2003, pp. LVIII-LXII, LXXI, LXXXIX, CVIII, y en algunas contribuciones más; recientemente, he podido comprobar con cierta satisfacción cómo estas posiciones se abren paso (aunque de momento ignorando mis aportaciones) incluso en cierta crítica italiana, antes poco atenta al problema: cf., por ejemplo, G. FERRAÙ, «Esemplarità platonica ed esperienza viscontea nel *De re publica* di Uberto Decembrio» en M. VEGETTI-P. PISSAVINO, *I Decembrio e la tradizione della Repubblica di Platone tra Medioevo e Umanesimo*, Nápoles, Bibliopolis, 2005, pp. 449-50 y nota 28; C. FINZI, «La politica italiana del Quattrocento», en G. CARLETTI (ed.), *Prima di Machiavelli. Itinerari e linguaggi della politica tra il XIV e il XVI secolo*, Pescara, ESA, 2007, p. 131; sin embargo, ya hace décadas, Vincenzo PRESTIPINO, en un libro extraordinariamente estimulante, al tratar la sociedad política cuatrocentista y la «racionalidad de sus principios», advertía que «no vale discriminar la forma del principado de la de la república»: cf. *Motivi del pensiero umanistico e Giovanni Pontano*, Milán, Marzorati, 1963, pp. 77-81 (esp. 77).

entre *buen gobierno* y *mal gobierno*, en el marco de la concepción organicista propia de toda la teoría política antigua y muy en especial del humanismo político: «el gobierno de muchos no tiene ningún valor *si la multitud no está de acuerdo en una única opinión*», tal como se expresa Coluccio Salutati en su *De tyranno*<sup>11</sup>.

En el centro de la construcción doctrinal del humanismo político se encuentra entonces la *virtus*, que no debe entenderse como una simple lista de buenas cualidades morales, ni —al estilo de cierta historiografía republicana— como una especie de contenedor vacío a rellenar con lo que más se preste a la teoría de turno, sino como un concepto complejo que se remonta al *honestum* ciceroniano, e implica un preciso *sistema* de *virtutes* que configuran, de forma obligatoria, la personalidad del gobernante legítimo. Es evidente, entonces, que la *virtus* no es la seña de identidad de un supuesto republicanismo identificado sin más como propio del pensamiento renacentista florentino —tal como lo pinta, por ejemplo, Skinner—<sup>12</sup>, sino el concepto central de una teoría política que tiene su eje en la *humanitas* del individuo, y no en la determinación de la mejor forma de gobierno y menos aún en un sector específico de la tradición humanística.

## 1. CONCEPTOS TRANSVERSALES

Una manera eficaz de demostrar el error por sesgo y «contaminación» ideológica que envuelve las teorías republicanas consiste, en mi opinión, en examinar algunos conceptos clave del humanismo político, para determinar si realmente éstos se insertan en una concepción cívica o republicana; o al contrario, si su presencia puede encontrarse en los textos de forma transversal, es decir, prescindiendo de la orientación «republicana» o «monárquica» —por otra parte, no siempre relevante— de su contenido o de su autor. Dicha presencia demuestra, a mi juicio, la impertinencia de la adscripción republicana de los conceptos propios del humanismo político en su conjunto.

Nuestro método se centrará en dos tipos de análisis: el que apunta a los conceptos que propiamente pertenecen, indistintamente, a la reflexión repu-

---

11 *De tyranno*, IV, 15; ed. F. ERCOLE, en Coluccio SALUTATI, *Il Trattato «De tyranno» e lettere scelte*, Bolonia, Zanichelli, 1942; por lo demás, justo antes, Coluccio reivindica la plena «politicidad» de la monarquía: «Sed [...] nullusne est rei publice status in monarchia?». Un análisis en este sentido del *De tyranno*, en G. M. CAPPELLI, «Y lo llaman «utopía». Doctrina y realidad en el humanismo político», versión en *workingpaper* de la ponencia leída en junio de 2006 durante las III jornadas de reflexión sobre pensamiento utópico, *De la república a la utopía* (<http://docu-bib.uc3m.es/WORKINGPAPERS/IECSPA/iescpB060606.pdf>).

12 Me refiero a las páginas sobre la *virtus* y el *vir virtutis* de sus *Foundations*, que cito de la ed. italiana: SKINNER, *Le origini del pensiero politico europeo*, Bolonia, Il Mulino, 1989, pp. 180-91.

blicana o monárquica; y posteriormente, el que se refiere a aquellas nociones que han sido supuestamente atribuidas a la monarquía en sentido peyorativo, pero que en realidad no deben ser referidas a ésta, sino a la tiranía. Tal situación es de especial interés, en tanto que permite descubrir la «trampa» ideológica del republicanismo a ultranza, consistente en achacar a la forma de gobierno monárquica características que pertenecen tradicionalmente a la tiranía —en la línea, por lo demás, de la propia publicística humanística florentina<sup>13</sup>.

### *La vita activa*

Un tema clave que prescinde de la distinción institucional, pero que generalmente ha sido considerado como un elemento básico en la concepción republicana de la política, es el de la *vita activa*. Pese a los matices observables entre las diferentes formulaciones concretas de estudiosos republicanos (por ejemplo, entre Baron y Gilbert), la doctrina «oficial» establece una relación directa entre este concepto (entendido como empeño en el mundo, compromiso ciudadano con la actividad práctica, en oposición al ascetismo como ideal de vida medieval y monástico) y el desarrollo capitalista de las sociedades avanzadas de la época (el «espíritu» del capitalismo, esa presunta nueva valoración de los bienes materiales y de la acumulación como factor de progreso). En otros términos: una relación directa entre participación política ciudadana y desarrollo económico; o mejor aún y sin temor a manipular, entre democracia y capitalismo<sup>14</sup>. Es bien sabido que la Florencia cuatrocentista representa el ejemplo más cabal de esta correspondencia, y desde Coluccio Salutati hasta Matteo Palmieri desde luego no faltan textos que exalten la vida activa. Y en multitud de textos que no pertenecen a ninguna tradición republicana, pero que representan con todo derecho el pensamiento político humanístico, la exaltación de la vida activa es moneda corriente. Sólo hará falta citar un pasaje, bien representativo, de Francesco Patrizi, *De regno et regis institutione*, un texto de ámbito evidentemente monárquico del último tercio del siglo XV:

«Los sublimes filósofos, que se interesan por las cosas celestes y desprecian las terrenas, gozan de la felicidad que adquieren

---

13 El contexto político y comunicativo de los alegatos florentinos pro-república no ha sido aún tomado suficientemente en consideración: sería muy útil, sin embargo, reparar en las diferencias de acentos y enfoques entre obras de un mismo autor, como, v.g., el Bruni de la *Laudatio florentine urbis* y el de la *Costituzione fiorentina* o de algunas oraciones oficiales.

14 CONNELL, art. cit., pp. 20-21.

gracias a su virtud, pero no enseñan a los demás ningún deber. En cambio, los filósofos cívicos, que también alcanzan la felicidad a través de su virtud, se mueven entre los hombres, aconsejan a la república, como conviene a un animal social, están cerca de los príncipes, protegen las ciudades [...] gobiernan los asuntos de los ciudadanos, ayudan a los aliados con su providencia y liberalidad [...] Por consiguiente, gracias a nuestras acciones virtuosas en la tierra se nos abre el camino hacia la divinidad, igual que a los que, entregados a la contemplación, parecen casi haberse despojado de la naturaleza humana y haber separado al hombre de sí mismo. De ellos se ríe la gente, que dice que es de locos no mirar lo que se tiene ante los ojos e interesarse por las cosas celestes, como le dice la viejecita al sabio Tales [...] Tienen gran mérito en los asuntos humanos los que enseñan a los hombres a vivir en la piedad, la santidad, la justicia y la inocencia, a no hacer daño a nadie y a dar a cada uno lo suyo [...] Vaya, pues, por delante la ciencia, siga la acción, que hace el hábito, y así habrá perfecta armonía, y alcanzaremos las virtudes con la acción. De hecho, los hombres se hacen justos actuando con justicia, moderados con moderación, fuertes con fortaleza»<sup>15</sup>.

Es evidente, pues, que la *vita activa* no constituye ningún elemento que caracterice al republicanismo cívico, y que su sentido dentro del humanismo político es de distinta naturaleza. La investigación —que he podido desarrollar en otros lugares— apunta en realidad hacia el papel de orientación y dirección política de la comunidad por parte del intelectual humanista; éste, al repudiar la forma de vida «contemplativa» —el obligado término dialéctico de la *vita*

---

15 *De regno et regis institutione*, Parisiis, Galeotus a Prato, 1531, VI, 5-6: «Sublimiores enim philosophi, qui coelestia scrutantur et terrena despiciunt, animi foelicitate, quam per virtutem nanciscuntur, sibi ipsis fruuntur nullaque officia aliis impartiuntur. Civiles autem illi qui etiam per virtutem fiunt beati, inter homines versantur, ut decet animal sociale reipublicae consulunt, principibus adsunt, urbes tuentur [...] civium res gubernant, socios providentia liberalitateque protegunt [...] Praeclare etiam [...] Cicero ait nihil esse illi principi deo qui per omnem mundum regit acceptius, quod quidem in terris fiat, quam consilia coetusque hominum iure societati quae civitates appellantur. Harum rectores et conservatores, e coelo profecti, illuc revertuntur. His igitur verbis consequens est ut per terrenos virtutis actus iter etiam ad superos nobis pateat, ut illis quoque patet qui contemplationi intenti videtur quasi naturam humanam exuisse et hominem ex homine extraxisse. Hi nonnullis irrisioni sunt, qui dicant vesani esse hominis, quae ante oculos sunt non cernere et coelestia speculari, ut ait anicula ad sapientem Thaletem [...] Optime quidem de rebus humanis merentur illi qui docent homines pie, sancte, iuste atque innocenter vivere, neminem laedere et quae sunt unicuique tribuere [...] Antecedat igitur scientia, consequatur actio, ex qua habitus fiat, sic erit perfecta harmonia hocque modo ex actione ipsas virtutes acquiramus. Homines enim iusta agendo, iusti fiunt, modesta modesti, fortia fortes».

*activa*—, rechaza la cultura como práctica de ascetismo, se aleja de la moral eclesiástica, y reivindica el uso político de la cultura que le habilita para la dirección moral de la comunidad, en cierto sentido incluso por encima del propio soberano, quien, para ser legitimado, deberá observar la preceptística política del humanismo, imbuida de moralidad práctica<sup>16</sup>.

*Excursus literario: la epístola política*

Hay un indicio literario de cierto peso que revela esta posición dominante, referido al género literario preferido de la comunicación política humanística, la epístola, medio de carácter privado, que establece una comunicación privilegiada entre el intelectual y el soberano; pero también medio «público», escrito con intenciones de divulgación, y por ello mismo, dotado de una cierta fuerza persuasiva, reflejada incluso, a nivel sintáctico, en la predominancia de subjuntivos exhortativos y frases de estructura condicional. A este propósito, me permito recordar las consideraciones que hacía en otra contribución: «Il ‘*vis à vis*’ cui dà luogo l’epistola è la traduzione sul piano dei fatti di uno dei concetti fondanti dell’umanesimo: quello di *vita activa* come imperativo morale dell’intellettuale, missione imprescindibile e fine privilegiato della «contemplazione», cioè dello studio e della meditazione letteraria e filosofica»<sup>17</sup>.

De hecho, una parte importante de la producción política humanística puede definirse epistolar: son epístolas los prólogos a las grandes traducciones éticas y políticas de Bruni; las dedicatorias que a cada libro anteponen autores como el Pontano del *De obedientia* o el Patrizi del *De regno*; y son epístolas en sentido propio y cabal las obras políticas de Petrarca (*Familiaris* XII,2, *Senilis* XIV, 1), las de Eneas Silvio Piccolomini, las de Guarino de Verona a su pupilo Leonello d’Este, y un largo etcétera.

Porque el sentido de la proximidad y de la implicación, de la llamada a la responsabilidad, tanto del soberano como del público que asiste, que lee y juzga, es una de las señas de identidad y de las motivaciones principales del humanismo político. Gracias a su destino *público*, el uso de la epístola remite a una forma fundamental de control sobre la acción del soberano, quien —público y actor al mismo tiempo— está obligado a conformar su

---

16 Cf. 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.), *The ways of life in classical political philosophy*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2004, pp. 203-30 (en las pp. 228-29, el pasaje de Patrizi citado arriba).

17 G. M. CAPPELLI, «Petrarca l’umanesimo politico del Quattrocento», *Verbum*, VII/1 (2005), p. 156.

comportamiento al precepto humanístico, que a su vez adquiere de la forma epistolar un carácter de inmediatez y publicidad que corrobora y amplifica el deber implícito del soberano para con sus súbditos. La epístola es, en suma, el medio de expresión del *ojo del pueblo*, portavoz y conciencia racional de la comunidad, cuya voz es la del humanista.

En este sentido, intentar establecer, como lo hace Skinner, una divisoria entre republicanismo y monarquía basada en la destinación del discurso político (el uno, republicano, dirigido «a todo el cuerpo social»; el otro, monárquico, únicamente a los detentadores del poder)<sup>18</sup>, significa levantar barreras, inventar dicotomías teóricas inexistentes pero útiles para corroborar una tesis preconstituida y sesgada, en lugar de hacer derivar la tesis de los textos. La tradición epistolar no conoce límites ideológicos creados *a posteriori*, y se manifiesta en el humanismo en todos sus matices doctrinales, desde el «bifronte» Salutati (por no hablar de su maestro Petrarca, prácticamente ausente del libro de Skinner) hasta los monárquicos Guarino y Vergerio; desde el ambiguo Poggio Bracciolini hasta el experto Pontano.

### *Amor y timor*

Uno de los elementos que aseguran la cohesión entre el *princeps* y el cuerpo social bajo el signo del ejercicio de las virtudes es la relación de *amor* o *mutuas caritas* entre ellos. El *amor*, no sólo de los súbditos hacia el soberano sino de éste hacia toda la sociedad, es condición para el ejercicio de las *virtutes* políticas. Se trata de un elemento doctrinal de raigambre profundamente republicana en su sentido propiamente romano: Cicerón, al que se debe su formulación clásica, lo plantea en un conocido pasaje del *De officiis* (II, 23-24). Y sin embargo, su uso humanístico está muy por encima de las barreras institucionales.

La relación de *mutua caritas* es otro indicio palmario de la transversalidad de los conceptos políticos con los que trabaja la doctrina humanística, y constituye una señal más de lo artificial de la subdivisión entre república y monarquía. Puesto que las *virtutes* constituyen en definitiva aquello que proporciona la legitimidad para gobernar, el concepto de *amor* o *mutua caritas*, al remitir a la cohesión del cuerpo social alrededor de su cabeza política, funciona como un elemento central en la arquitectura doctrinal humanística, e implica otros conceptos, por así decirlo, subordinados, como son el de *humanitas* —cua-

---

18 Véase Q. SKINNER, *The Foundations*, cit. (pero cito de la ed. italiana, *Le origini del pensiero politico moderno*, Bolonia, Il Mulino, 1989, pp. 212-14); vid. también CAPPELLI, «Petrarca e l'Umanesimo politico del Quattrocento», cit.

lidad obligatoriamente requerida en el *princeps*—, *felicitas* y *securitas*, a su vez elementos fundamentales para evitar el estigma de la tiranía, auténtica amenaza para el ejercicio del poder<sup>19</sup>.

Es interesante, pues, reparar en las formulaciones que de esta noción ofrece un escritor evidentemente ajeno a simpatías monárquicas. Matteo Palmieri, en su *Vita civile* —un tratado tradicionalmente considerado como una de las últimas expresiones del «republicanismo cívico» florentino—, inserta el discurso sobre *amor* y *timor* en el marco de la disertación sobre la «amicitia» como fundamento de la cohesión social. Merece la pena detenerse en el pasaje central, que mezcla sin preocupación los términos «reino», «estado» y «ciudades libres» para referirse al mismo cuerpo político objeto del análisis. El texto culmina con la conocida referencia al clásico lugar del *De officiis* ciceroniano (II, 23):

«Sempre l'odio s'è trovato essere attissimo strumento a combattere et gittare per terra qualunche bene fermo stato et l'amicitia è il presidio, la difesa et fermo stabilimento d'ogni regno. Tremolante fondamento degli stati poco durabili è l'odio: l'amicitia, pel contrario, è attissima a molto tempo perpetuare et difendere i regni. Niuna cosa più vale alla propria difesa che l'essere amato; l'essere temuto genera odio, né può nelle città libere avere alcuno cittadino offesa peggiore che essere temuto [...] Creda ciascuno in qualunche privata cosa et similmente publica, per amore più sicuramente che per paura ottenere<sup>20</sup>.

### Escipión

La transversalidad conceptual se observa también en el tratamiento del mito de Escipión el africano, personaje ejemplar que representa al hombre de Estado que pone el bien de la *res publica* por encima de sus propios intereses,

---

19 Para un análisis detallado, cf. CAPPELLI, «Petarca e l'umanesimo politico», cit., pp. 170-74.

20 *Vita civile*, IV, 74-76; ed. de G. BELLONI, Florencia, Sansoni, 1982, pp. 164-65. Sobre esta obra, véase ahora A. MITA FERRARO, *Matteo Palmieri. Una biografia intellettuale*, Génova, Name, 2005, pp. 181-304, donde en verdad aflora más de una duda sobre su supuesto carácter enteramente «republicano», y se prefiere hablar de «tentativa [...] de conciliar una concepción estrictamente aristocrático-elitista de excelencia individual, con una arraigada tradición burgués-egalitaria» (p. 242); repite las tesis tradicionales —añadiendo algún que otro anacronismo más—, CANFORA, *Prima di Machiavelli*, cit., pp. 97-98: «recoge plenamente la herencia del primer humanismo cívico florentino».

el héroe *magnánimo* capaz de «vencer a sí mismo» en la fortuna no menos que en la adversidad, tal como deja sentado Livio (*Ab Urbe condita*, XXV). Pese a que su vuelta a la tratadística política humanística se debe a Petrarca<sup>21</sup>, el de Escipión es un mito republicano por antonomasia, aunque ya en la «republicana» Florencia la simbología de Escipión iba asumiendo aspectos cada vez más ambiguos a medida que el régimen se hacía más y más autoritario. De hecho, Cosme de Médicis, *pater patriae* y *princeps*, es identificado ampliamente por la tratadística con la figura del romano<sup>22</sup>.

Así que no debería sorprender si un texto dedicado al heredero aragonés al trono de Nápoles, Alfonso II, el *De principe* de Giovanni Pontano — epístola que, como dice el título, trata de los deberes y el comportamiento del soberano— se abre precisamente con la evocación de la figura del caudillo romano. Y es que, en una visión conceptual de la doctrina del humanismo político, la figura de Escipión corresponde a lo que hemos dado en llamar *función-personaje*, es decir, una figura ejemplar que, en función preceptiva, se asocia a determinadas figuras conceptuales de la *virtus*: en este caso, básicamente la *clementia* y la *continentia* política, así como el respeto a la ley por encima de intereses personales. Como contrapueba, se puede mencionar el *De infelicitate principum*, de Poggio Bracciolini, una obra que en apariencia critica al principado, pero que en realidad denuncia la tiranía. En ella, al proporcionar una lista de *principes* «buenos» («illi, quos bonos fuisse iudicamus»), Poggio —que a veces también se encuentra enrolado en el ejército republicano— cita, uno al lado de otro, a César, los Escipiones, Pompeyo y a varios personajes más de la república romana. Un elenco demoledor para las pretensiones «republicanas» y muy esclarecedor de la calidad y el significado de su presencia en la doctrina humanística: «Alcibiades, Temistocles, Pericles, Aristides, Hannibal, Camillus, Q. Metellus, Scipiones, Rutilius, Caesar, Pompeius, M. Antonius, Lepidus multique praeterea ex priscis et nostris...»<sup>23</sup>.

Por lo demás, es bastante frecuente que, al igual que los conceptos no pertenecen a una forma de gobierno específica, los propios autores traten indistintamente en obras contiguas ambas formas. Es el caso, entre los destaca-

---

21 Lo demuestro en «Petrarca e l'umanesimo politico», cit., pp. 160-65.

22 Véase M. MARTELLI, «Umanesimo e vita politica: il caso di Giannozzo Manetti», en *Conciliarismo, Stati nazionali, inizi dell'Umanesimo*. Atti del XXV Convegno storico internazionale (Todi, 9-12 ottobre 1988), Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1990, pp. 272-282 (273, 277-79).

23 *De infelicitate principum*, a cura di D. CANFORA, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1998, p. 56.

dos, de Platina y Patrizi. Es un ejercicio ilustrativo observar la desorientación de la crítica republicana ante este dato<sup>24</sup>.

## 2. FALSA MONARQUÍA, VERDADERA TIRANÍA

### «*Princeps legibus solutus*»

Las monarquías, dicen los republicanos de hoy en día, son «absolutas», lo que en su acepción reduccionista viene a significar «arbitrarias». El problema de la relación entre *princeps* y *lex* es probablemente la verdadera piedra de toque doctrinal, por lo que será de utilidad detenernos con cierto sosiego en este asunto, porque el principal «mito» republicano es precisamente el dominio de la ley en la «república», un dominio que por contraste se niega a cualquier otra forma de gobierno, invocando la fórmula jurídica del *rex legibus solutus*, como supuesta autorización del arbitrio indiscriminado del *princeps*, cuyo poder siempre sería, en realidad, una forma de tiranía. Se trata de un esquema fraguado ya en el ámbito del pensamiento del primer humanismo florentino, hasta tal punto que se ha hablado, con acierto, de esa «ecuación implícita» tiranía-monarquía como de una «elaboración conceptual de la cultura florentina», que se remonta a Bruni y, más allá, a Filippo Villani y Giovanni Boccaccio<sup>25</sup>.

El pensamiento medieval distingue entre *regimen politicum*, «*secundum leges quas cives instituerunt*» (según formulación de Egidio Romano, II, i, 14) —lo que para algunos pensadores, como Tolomeo de Lucca, viene a coincidir con la república; y el *regimen regale*, «regali dominio, cum praeest secundum arbitrium et secundum leges quas ipse instituit» (Egidio Romano, *ibid.*), lo que equivaldría a un régimen monárquico.

Se trata de entender el alcance y los límites de este *arbitrium*, y demostrar que ello no indica un ejercicio arbitrario e indiscriminado del poder, sino la máxima discrecionalidad del *princeps*, dentro de los límites morales establecidos en la propia doctrina política y contenidos en las leyes, que por consi-

---

24 Nótese, como único botón de muestra, la contradicción en la que cae Viroli, *Dalla politica alla ragion di stato*, cit., donde en la página 76 afirma: «Va tuttavia notato, ed è particolare significativo per la nostra storia, che Patrizi, pur fautore della superiorità del regime monarchico, usa l'espressione *civilis sapientia* solo in riferimento al pensiero repubblicano», para contradecirse poco después, p. 79: «Tanto nel *De institutione [rei publicae]* quanto nel *De regno*, Patrizi usa largamente le espressioni «*civilis sapientia*» e «*civilis scientia*»; en realidad, Patrizi utiliza la expresión *civilis scientia* en *De regno* VI, VII, p. 236.

25 G. TANTURLI, «Continuità dell'umanesimo civile da Brunetto Latini a Leonardo Bruni», en C. LEONARDI (ed.), *Gli umanismi medievali*. Atti del II Congresso della «Internationale Mitteleinerkomitee» (Firenze, 11-15 sett. 1993), Florencia, Sismel, 1998, pp. 775-80.

guiente siempre deberán ser justas<sup>26</sup>. Leamos una formulación canónica, la de Tomás de Aquino, I-II, quaest. XC, art. I, *ad tertium*:

«Ex hoc enim quod aliquis vult finem, ratio imperat de his quae sunt ad finem. Sed voluntas de his qui imperantur, ad hoc quod legis rationem habeat, oportet quod sit aliqua ratione regulata; et hoc modo intelligitur quod voluntas principis habet vigorem legis: alioquin voluntas principis magis esset iniquitas quam lex».

Es decir, ya en el pensamiento medieval, la conocida máxima *princeps lege solutus* no significa que al príncipe le esté permitida cualquier arbitrariedad, puesto que en caso contrario («alioquin») se trataría más bien de *iniquitas*<sup>27</sup>.

Así, puestas las bases que identifican la posibilidad de ejercer un poder *absolutus* únicamente si este se halla sometido a la *iustitia* y en última instancia a la *ratio*, podemos apreciar la operación doctrinal del humanismo político: se trata de darle la vuelta al planteamiento de Marsilio, sosteniendo la *virtus* como fuente exclusiva de la legitimidad, una *auctoritas* que se autolegitima en base a parámetros exclusivamente humanos, superando con ello también la posición de Egidio, al eliminar por completo tanto la justificación divina como la dinástica, transformando la *lex naturalis* en el conjunto de *virtutes* políticas, y planteando así el problema sobre bases objetivamente nuevas. Lo importante ya no es si el poder se adquiere por elección o por «investidura», ni si en última instancia el garante de la ley

---

26 N. Rubinstein, «The History of Word ‘politicus’», en A. PADGEN (ed.), *The Languages of political Theory*, Cambridge Univ. Press, 19902, pp. 43-45.

27 En general, sobre las formas de limitación del poder soberano en la Edad Media, especialmente en relación con las máximas *princeps legibus solutus* y *quod principi placuit legis habet vigorem* (Dig. I.4.1), véase E. KANTOROWICZ, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza, 1985 (pero cito de la ed. italiana, *I due corpi del re*, Turín, Einaudi, 1989, pp. 130-41, con una referencia a Tomás de Aquino, p. 117); R. W.-A. J. CARLYLE, *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, vol. VI, Edimburgo-Londres, Blackwood and Sons, 19502, pp. 15-20; P. GROSSI, *L'ordine giuridico medievale*, Roma-Bari, Laterza, 2000, pp. 141-44, que insiste en las limitaciones de la actividad legislativa del *princeps*, a través del concepto central de *aequitas*: «tradurre l'equità in forme giuridiche» (p. 143); P. COSTA, *Iurisdictio. Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale (1100-1433)*, Milán, Giuffrè, 1969, pp. 138 ss.; sobre la vigencia de la limitación moral aunque no estrictamente legal, P. PRODI, *Una storia della giustizia*, Bologna, Il Mulino, 2000, pp. 10, 17. Sobre algunos juristas del siglo XV, cf. Carlyle, op. cit., pp. 166-84, esp. 168 (Torquemada, distinción rey-tirano, imperio de la ley), 171 (Cusano: monarquía electiva, fuentes de la *maiestas*); 176 (De la Roche: la *res publica* es *res populi*; el soberano se justifica por *virtus* pero es elegido por la comunidad); en general, las posiciones se resumen en un legalismo que repudia el absolutismo como algo «irrational and repulsive» (p. 184).

natural es Dios —que es lo que preocupaba al pensamiento medieval—, sino que es establecer las formas del control moral de la comunidad sobre un gobernante, en quien está concentrado todo el poder de forma precisa y únicamente merced a su *virtus*.

*En contra de una opinión bastante común, el pensamiento «monárquico» reconoce la primacía de la ley en la comunidad política: «secundum quam [scil. legem] decet vivere omnes qui in politicae rei universitate versantur», tal como se expresa ya en el siglo XII Juan de Salisbury (Policraticus IV, 2, 1). Es esta forma de obligación moral el primer elemento de limitación del poder; en base a tal obligación, el princeps reconoce, sua sponte, el imperio de la ley. La lex, entonces, posee un grado menor de capacidad de coerción respecto de la virtus como vínculo de autolimitación, y la combinación de lex y naturalis aequitas impone el respeto a la ley no ya por prescripción legal, sino ex necessitate, tal como afirma Coluccio Salutati, retomando el lenguaje y la mentalidad de los juristas, pero llevando mucho más lejos la autonomía del princeps:*

«Mérito singular es el de aquellos soberanos que, aunque ven que están el lo más alto y pueden decidir todo según su arbitrio, piensan que les es lícito lo que permite el derecho y juzga y discierne la equidad natural; y aunque la altura del trono sobresale respecto de los demás, no les molesta igualarse a los menores»<sup>28</sup>.

La *disciplina politica* invocada por los teóricos medievales para designar el gobierno en *regimen politicum*<sup>29</sup> evoluciona en el humanismo hacia la idea de una *disciplina moralis*, que de por sí limita el poder regio y está sometida al control de los intelectuales «orgánicos». Partiendo sin duda de una sugerencia contenida en *Codex*, 6.23.19.1 («omnia iura in scrinio [pectoris] principis»<sup>30</sup>) y retomada por Tomás de Aquino (*De reg.*, IV, 1), el humanismo puede establecer un sistema que garantice a la vez la máxima flexibilidad en la acción política, el respeto a la ley y la «previsibilidad» del poder, máxime si se admite, con Cino, que *scrinium* no debe entenderse «ad litteram», sino

---

28 *Missive*, reg. 22, f. 140r: «Singularis equidem regnantium laus, qui cum nusquam par videant stare caput possintque iuxta sue voluntatis arbitrium cuncta decernere, id sibi licere putant quod iura permittunt quodque naturalis equitas diiudicat et discernit et, cum throni prominentia super alios antecellat, non piget ipsos se minoribus adquare»; cf. D. DE ROSA, *Coluccio Salutati: il cancelliere e il pensatore politico*, Florencia, La Nuova Italia, 1980, cit., p. 150, y añádase también p. 148, n. 41 y 166: «O beatas republicas, o felicia regna, quorum reges et principes [...] se legibus subiciant!»).

29 Cf. RUBINSTEIN, «The History of Word 'politicus'», cit., pp. 43-44.

30 Cf. KANTOROWICZ, op. cit., pp. 131-33; Rubinstein, art. cit., p. 45, n. 27.

«curia sua, quae debet egregiis abundare doctoribus, per quorum ora loquatur iuris religiosissimus princeps»<sup>31</sup>.

La limitación moral es, en cualquier caso, no menos coactiva que la legal. Es paradigmática la posición de Filippo Beroaldo, que en el *De optimo statu* subraya que «para el príncipe las leyes de la naturaleza no están escritas con letras, sino impresas en las costumbres», pero añade, tajantemente: «al igual que el *princeps* está por encima de la comunidad, así las leyes deben estar por encima del *princeps*»<sup>32</sup>. Por lo que puede concluir:

«Por tanto, que el príncipe haga lo que sabemos que fue glorioso en los buenos príncipes: no cause menoscabo a ninguna magistratura, no disminuya la autoridad de nadie, remita la mayoría de los asuntos a los pretores y a las magistraturas jurídicas; no conculque las leyes y apóyese en la justicia como en el puntal más firme»<sup>33</sup>.

La trasgresión de estos deberes es lo que convierte al *princeps* en tirano, y es muy significativo que la expresión de esa perversión del poder se realice en términos del lenguaje jurídico: porque es al tirano al que «le es lícito hacer lo que le plazca»<sup>34</sup>, y son esos tiranos los que gobiernan a través de la *libido* y «lege soluti»:

Los príncipes, que deberían ser los más observantes tutores de la ley y muy leales nomophylaces, son en su mayor parte prevaricadores, engañadores, y se jactan a menudo de aquello de «el príncipe está libre de la ley» y «el antojo del príncipe tiene valor de

---

31 KANTOROWICZ, op. cit., p. 132, n. 194.

32 *De optimo statu libellus*, Parisiis, per Dionysium Roce, 1501, f. 6v: «Sunt ei [scil. principi] leges naturae non inscriptae litteris, sed impressae moribus»; 10r: «sicut princeps est supra civitatem, ita leges esse debent supra principem. Symbola illa Pythagorae et enigmata intelligat princeps ad se potissimum pertinere: «stateram ne transilias», ne praetergrediare iustitiam»; la cita de los *Symbola Pythagorae* procede de *Orationes et opuscula*, Basileae, s.n.t., 1516, f. 101v. En todo caso, se trata de un campo metafórico que implica también otras y varias formulaciones, de las que he comenzado a ocuparme en «Petrarca e l'umanesimo politico del Quattrocento», cit., y que afrontaré en una próxima investigación.

33 *De optimo statu*, 10v: «Itaque faciat princeps iustus quod in bonis principibus gloriosum fuisse accepimus, ut nullius ab eo magistratus ius, nullius auctoritas minuatur, ad praetores, ad iuridicos magistratus pleraque remittat, leges ne conculcet et iusticia perinde adminiculo firmissimo fulciatur».

34 Sobre la expresión «quicquid libet licet», véase G. CAPPELLI, «La otra cara del poder. Virtud y legitimidad en el humanismo político», en G. CAPPELLI-A. GÓMEZ RAMOS, *Tiranía. Aproximaciones a una figura del poder*, Madrid, Dykinson, 2008, pp. 116-17, n. 56 (con bibliografía).

ley» [así que] tales príncipes, o más bien tiranos, consideran la ley como la tela de araña<sup>35</sup>.

### *Lex animata*

Además del elemento «coactivo» de tipo moral, ayudan a esta redefinición del papel del *princeps* nociones antiguas como la de *lex animata*, de origen, como es sabido, aristotélico (*Eth.*, V, 4, 1132a) y con una genealogía que llega a la Edad Media: véase la formulación, en el ámbito italiano, de Brunetto Latini, *Tesoro*, III, 115 («iudex lex animata»), pero sobre todo la de Egidio Romano (*De regimine* I, pars II cap. 12), cuyo planteamiento de la cuestión es especialmente importante al hacer explícita la contraposición entre *lex* y *rex*, otorgando la primacía a éste último precisamente en virtud de su equiparación con la ley:

«Nam lex est quidam inanimatus princeps. Princeps vero est quaedam animata lex. Quantum ergo animatum inanimatum superat, tantum rex sive princeps debet superare legem. Debet etiam rex esse tantae iustitiae et tantae aequitatis ut possit ipsas leges dirigere»<sup>36</sup>.

Esta idea se refuerza y se funde con la idea ciceroniana de *personam publicam, persona civitatis*, o *lex loquens*, y así desemboca en la tratadística humanística, por ejemplo en Beroaldo, *De optimo statu*, 10v: «magistratum legem esse loquentem, legem autem mutum magistratum [= Cic., *Pro Cluentio*, 146]». Conviene recordar, a este propósito, la observación que ya Mayali hacía en referencia al emperador Federico I (s. XII): «La definición del emperador como *lex animata* es la consecuencia de una visión jurídica de las relaciones sociales donde el derecho proporciona los valores de referencia»<sup>37</sup>.

---

35 BEROALDO, *Symbola Pithagorae*, cit., f. 102v: «Principes qui servantissimi legum tutores esse deberent, fidissimique nomophylaces [PLATO, *Resp.* IV, 421b; VI, 484d-485a], hi plerunque sunt praevaricatores, supplantatores, illud subinde iactantes: princeps lege solutus est et libido principum pro legibus habenda [...] Nimirum tales principes, vel potius tyranni, leges perinde habere ac telas aranearum».

36 Cf. D. TARANTO, «Egidio Romano e il «De regimine principum». Mutazioni concettuali nel paradigma degli *specula*», *Il Pensiero politico*, XXVII/3 (2005), p. 383.

37 L. MAYALI, «*Lex animata*. Rationalitation du pouvoir politique et science juridique», en A. GOURON-A. RIGAUDIÈRE (eds.), *Renaissance du pouvoir législatif et gènes de l'Etat*, Montpellier, Societe d'Histoire du Droit et des Institutions des Anciens Pays de Droit Ecrit, 1988, pp. 155-164 (157), con la referencia a la *Pro Cluentio* y otras indicaciones; véase también PRESTIPI-NO, *Motivi*, pp. 62, 87, 106; KANTOROWICZ, *I due corpi*, cit., pp. 116ss.; otras referencias al concepto de *ius animatum* en PONTANO, *De principe*, ed. cit., par. 48 y n.; Charon, ed. C. PREVITERA, Florencia, Sansoni, 1943, p. 44 (vid. Prestipino, *Motivi*, cit., p. 134); PATRIZI (ibid., p. 84).

La inspiración inequívocamente organicista que permite este tipo de relación entre ley y príncipe, aparece ilustrada con claridad en un pasaje de Nicolás de Cusa de gran pregnancia y precisión conceptual:

«Duces, comites, milites, iudices, leges, mensurae, pondera et quaque talia omnia sunt in rege ut in publica persona, in qua omnia quae possunt esse in re publica, existunt ipse. Lex eius in pellibus scripta est in ipso lex viva et ita de omnibus quorum ipse auctor est et ab ipso omnia habent quae habent tam esse quam nomen in re publica»<sup>38</sup>.

En términos generales, la operación intelectual del humanismo político consiste en asumir los elementos centrales de la tradición política y jurídica clásica y medieval, y manipularlos, combinarlos, redefinirlos libremente, con el fin de construir una nueva teoría de la legitimidad soberana, fundada principalmente en un concepto articulado, coherente y autosuficiente de *virtus*, que llega a «englobar» o someter la idea misma de ley a una preceptística más amplia, y que tiene como eje, precisamente, la elaboración de la noción de *virtus* humana.

### *Virtus formidolosa*

Es interesante observar al menos un último ejemplo —de carácter más literario— de cómo la aproximación republicana falsea los términos del pensamiento monárquico atribuyéndole conceptos que pertenecen a la tiranía. El *topos*, o significativo cultural, es en este caso el de la *virtus formidolosa*, una etiqueta que se remonta a Platón (*República*, VIII 567b), que indica la desconfianza del tirano —contraria desde luego a la *mutua caritas*— hacia los intelectuales y en general hacia los hombres virtuosos. La *virtus formidolosa* demuestra el uso ideológico, e incluso propagandístico, que los autores que quieren defender un ordenamiento republicano hacen de elementos pertenecientes al patrimonio doctrinal común<sup>39</sup>. Al mismo tiempo, desvela el mecanismo ideológico que mueve tras sus huellas a los estudios actuales.

Tomemos sólo el caso de Leonardo Bruni, quien en sus *Historie florentini populi* —un texto animado por una fuerte voluntad política y que llegó a re-

---

38 *De Beryllo*, 15, cit. en H. HOFFMANN, «Il concetto giuridico tardo-medievale della rappresentanza nell'Impero e nella Chiesa», *Filosofia politica*, IV/1 (1990), p. 99 n. 87.

39 Para la historia del *topos* y sus apariciones humanísticas, véase CAPPELLI, «Introduzione» a Pontano, *De principe*, cit., p. XCI y nota al parágrafo 42.

presentar la posición «oficial» en la historiorografía florentina de la época —, al tratar de la evolución de Roma de la república al imperio, introduce una frase para nada inocente: «Mox vero ut respublica in potestatem unius devenit, virtus et magnitudo animi suspecta dominantibus esse cepit»<sup>40</sup>. Aquí, pues, se asocian el dominio de uno solo con la *virtus formidolosa*, tratando de identificar tendenciosamente *regnum* y tiranía. El móvil inmediatamente político de este movimiento ideológico no es otro que hacer derivar la historia de Florencia de la antigua Roma republicana, contraponiéndola así a otras potencias contemporáneas que tendrían un origen y unas credenciales «democráticas», por así decirlo, menos «nobles». Pero nos interesa más el aspecto puramente doctrinal: porque Bruni conoce a Bartolo, el teórico de la tiranía, y seguramente sabe que los tiranos manifiestos *ex parte exercitii*, tal como lo explican también Aristóteles (*Polit.*, 1313a) y Egidio Romano, «sapientes destruunt, ne cognoscentes eorum mala opera arguant et populum contra eos provocent»<sup>41</sup>. En definitiva, si Platón refería la *formido* al tirano, es Salustio (*Catil.*, VII, 2) el muy interesado responsable del «traslado» al *rex*, y de ahí le ha llegado la sugerencia a Bruni, tal como prueba un pasaje de la *Oratio* fúnebre para Nanni Strozzi donde aparece explícitamente la cita salustiana<sup>42</sup>.

Por otra parte, y para concluir la ejemplificación, el propio maestro de Bruni, Coluccio Salutati, en una carta pública y oficial, refería el *topos* no ya al rey, sino al regidor que ejerce mal su poder: «cui solet semper aliena virtus esse formidini»<sup>43</sup>.

Con este último caso llegamos al meollo de la mitificación republicana y, de alguna manera, entrevemos sus motivaciones soterráneas: la actual tradición republicana no hace más que reproducir la estrategia con la que intelectuales como Bruni podían plegar —en obras determinadas y en circunstancias limitadas— determinados conceptos a usos ideológicos en favor de una cierta posición política, en este caso la forma *popularis* (que no «republicana») del gobierno de su ciudad. La fuerza de estos mitos y de estas creaciones ideológicas ha sido tan grande, que aún hoy día, siglos después, valen para apuntalar una teoría política en una conexión singular entre la ficción ideológica de ayer y de hoy.

---

40 Ed. E. SANTINI-C. DI PIERRO, Città di Castello-Bologna (RR.II.SS), 1914-26, p. 14; compárese la frase de la *Laudatio florentine urbis*: «posteaquam res publica in unius potestatem deducta est, preclara illa ingenia [...] abiere», de la que que TANTURLI, art. cit., p. 776, advierte el carácter «reductivo» y «tendencioso».

41 *De tyranno*, ed. en D. QUAGLIONI, *Politica e diritto nel Trecento italiano*, Florencia, Olschki, 1983, p. 197.

42 *Oratio*, en *Opere letterarie e politiche*, ed. P. VITI, Turín, UTET, 1998, p. 719; cf. también SKINNER, op. cit., p. 158.

43 *Missive*, reg. 15, c. 42v; vid. DE ROSA, *Coluccio Salutati*, cit., p. 153, n. 60.

Queda la pregunta de si se trata de una conexión involuntaria, debida a un error de anacronismo por parte de modernos exégetas demasiado volcados en la actualización de lo antiguo; o si, por el contrario, la coincidencia estratégica oculta algo más inquietante, una correspondencia más profunda entre dos entidades alejadas en el tiempo pero muy cercanas en la voluntad de dominio, cuando menos cultural.

Pero aquí ya entraríamos en el terreno proceloso de la política actual.

Recibido: 1 abril 2007

Aceptado: 1 diciembre 2008

