

LA *PHRONESIS* REAL EN LA TEORÍA POLÍTICA DE CHRISTINE DE PIZAN

ROYAL *PHRONESIS* IN CHRISTINE DE PIZAN'S POLITICAL THEORY

Juliana Eva Rodríguez

Universidad de Buenos Aires

julianarodrigueztemple@gmail.com

Fecha de recepción: 10/05/2016

Fecha de aprobación: 29/10/2016

Resumen

Christine de Pizan da vida a una nueva especie de rey prudente, fraguado en la teoría aristotélica, pero adaptado a la realidad de su tiempo. Desligada de su anterior connotación cristiana, la prudencia regresa a sus raíces paganas, transformándose en una virtud civil. Asimismo, mientras se distingue de la sabiduría que conduce al conocimiento de las esferas celestes, la prudencia adquiere los rasgos de una virtud específicamente política, cuya adquisición depende exclusivamente de la capacidad humana, tanto para el más nimio de los mortales, como para el vértice de la jerarquía política. Puesto que el rey no hereda la prudencia, cabe preguntarse por la definición, el origen, y el medio de adquisición de una virtud indispensable para el buen gobierno.

Palabras Claves

Christine de Pizan - Prudencia - Sabiduría - Política - Aristotelismo

Abstract

Christine de Pizan gives life to a new type of prudent king, built on the basis of the Aristotle's political philosophy, but based on historical events. Without his ancient Christian content, the prudence returns to his pagan roots, transformed into a civil virtue. While it differs from the wisdom, related with the knowledge of the celestial spheres, the prudence acquires the features of a political virtue, which acquisition depends exclusively on the human capacity. Since the king does not inherit the prudence, it is necessary to ask for the definition, the origin, and the way of acquisition of an indispensable virtue for the good government.

Keywords

Christine de Pizan - Prudence - Wisdom - Politics - Aristotle

Cuadernos Medievales 21 – Diciembre 2016 – 121-135
ISSN 2451-6821
Grupo de Investigación y Estudios Medievales
Facultad de Humanidades – UNMdP
República Argentina

Introducción

Le Livre des ais et bonnes meurs du sage roy Charles V, escrito por Christine de Pizan en 1404 por encargo de Felipe el Atrevido, duque de Borgoña, puede considerarse como el primer escrito político de la autora. Tomando como modelo la figura histórica de Carlos V, tercer monarca de la dinastía Valois, Christine construye un tipo ideal de rey, portador de un conjunto de virtudes analizadas de manera particular en el transcurso de la obra. No obstante, en el corazón de su teoría política, únicamente la prudencia se erige como la virtud rectora del arte del buen gobierno. De ahí, que a efectos de indagar sobre el predominio de dicha virtud, deba repararse en tres cuestiones que confluyen en la identidad intelectual de la escritora al momento de escribir su obra. Sin su consideración, todo intento por adentrarse en el pensamiento político de la autora resultará vano.

En primer lugar, debe considerarse la identificación de Christine con el aristotelismo político, y la concepción de gobierno derivada de dicha corriente político-filosófica. En segundo lugar, es necesario evaluar el surgimiento de una literatura política para príncipes, destinada a la aplicación práctica de los postulados aristotélicos en el ejercicio de gobierno. En tercer lugar, deben contextualizarse las anteriores cuestiones siguiendo dos ejes temporales de larga y corta duración. Por un lado, el proceso de centralización monárquica, iniciado a fines del siglo XIII por los últimos reyes de la dinastía capeta. Por el otro, la realidad histórica concreta de la escritora al momento de confeccionar su obra. Únicamente, tomando como puntos de partida estas tres variables, puede comenzar a analizarse la prudencia dentro del *Charles V* y, asimismo, el particular tratamiento que la autora hace de dicha virtud, al convertirla en el fundamento de su teoría política en torno a la función regia.

Christine de Pizan, una escritora formada en el aristotelismo político

Aunque por su condición de mujer le estuviese negada la entrada a la Universidad, esto no impidió que Christine de Pizan accediese a las obras del Filósofo traducidas al francés, gracias a la labor de traducción llevada a cabo durante el reinado del rey Sabio. En el *Charles V*, la autora utilizó, muy posiblemente, las versiones de la *Economía*, la *Ética* y la *Política* de Nicolás de Oresme, traductor oficial de Carlos V, mientras que para el caso de la *Metafísica*, se valió de la versión comentada de santo Tomás. Si bien Aristóteles se convirtió casi en una referencia obligada de todo texto político de la época, Christine, no solo les otorgó a las máximas generales un sentido político concreto relacionado con el bien común, sino que hizo del aristotelismo el sustrato de su teoría política. Su filiación aristotélica puede apreciarse a lo largo de las numerosas referencias al Filósofo, cuyas citas sobrepasan

ampliamente en número a las de otras autoridades, llegando a superar la cincuentena.¹ Como tantos otros escritores bajomedievales que en el ámbito francés adscribían a dicha corriente, muchas de las enseñanzas aristotélicas introducidas en los textos de la autora eran reelaboraciones del pensamiento de autores, que como Vincent de Beauvais, Gilles de Rome, Henri de Gauchi, y Nicolas Oresme, habían construido sus textos en base a las citas del Filósofo.² Si bien el uso de los postulados aristotélicos no era idéntico en cada caso, todos partían de una idea básica que concebía a la política como una ciencia que regía los asuntos humanos. Si en su *Charles V*, Christine de Pizan podía afirmar, sin ambages, que “*la science de politiques, supellative entre les ars*”³, era porque desde los ámbitos de la teología y la jurisprudencia, se habían difundido una serie de conceptos que permitían pensar las grandes entidades político-territoriales de nuevas maneras. Si bien el planteo de una esfera secular separada de la esfera divina podía remontarse a la teoría agustiniana de las dos ciudades — celestial y terrenal—, la concepción de una esfera secular como un cuerpo natural, que poseía sus propias leyes, era producto de la introducción en Occidente del pensamiento aristotélico, y de la síntesis de aquel, realizada por santo Tomás.⁴

Tomando como punto de partida la noción aristotélica de los cuerpos naturales y del hombre como *zoon politikón*, las asociaciones humanas fueron concebidas como resultantes del instinto natural de convivencia en los hombres, alejándose de la idea agustiniana de estado como producto del pecado original. A partir de allí, todo agregado político —sea bajo la forma de ciudad, reino o Imperio— fue concebido como un producto de la naturaleza que se regía por sus propias normas, las llamadas leyes positivas, originadas en la razón natural. De hecho, para Christine “(...) *villes et citez n'est fors une assemblée et communauté de gens*

¹ Al respecto, véase las referencias a Aristóteles en la edición de *Le Livre des Faits et Bonnes Mœurs du roi Charles V le Sage*, trad. d'Eric HICKS et Thérèse MOREAU, Paris, Stock, 1997, (Moyen Âge), pp. 335-336.

² En cuanto a las traducciones de los textos aristotélicos, debe considerarse que la *Ética* no fue conocida en el occidente medieval hasta el año 1240, mientras que la *Política*, fue traducida del griego por Guillermo de Moerbeke hacia 1260, por encargo de Tomás de Aquino. Al respecto, véase. Stephen BROWN & Juan Carlos FLORES, *Historical Dictionary of Medieval Philosophy and Theology*, Toronto, The Scarecrow Press, 2007, pp. 301-302.

³ *Le Livre des faits et bonnes mœurs du sage roy Charles V*, éd. de J.-F. MICHAUD et J.-J.-F. POUJOLAT, Nouvelle collection des *Mémoires pour servir à l'histoire de France depuis le XIII^e siècle jusqu' à la fin du XVIII^e siècle; précédés e notices pour caractériser chaque auteur des mémoires et son époque; suivis de l'analyse des documents historiques qui s'y rapportent*, Paris, 1836, t.I, p. 613.

⁴ La idea del hombre como animal político puede considerarse la máxima del aristotelismo político. De esta idea parten los grandes traductores y glosadores de los textos aristotélicos del siglo XIII, especialmente santo Tomás. Al respecto, véase Delphine VIDET- REIX, *Christine de Pizan et la poétique de la justice*, thèse présentée et soutenue publiquement le 14 janvier 2011 à l'Université de Provence, p. 188: “Même si le théologien n'est pas à proprement parler un théoricien politique, il considère qu'il est utile et souhaitable de se rassembler au sein d'une même communauté politique, indépendamment de l'idée de chute qui fonde l'augustinisme politique par laquelle l'homme a besoin d'être gouverné dans la crainte et le respect”.

establie pour bien et vertueusement vivre et selon raison"⁵. A este concepto pronto vinieron a agregarse otros componentes que dotaron a la comunidad política de un código ético y moral intrínseco. De ahí, que fuese necesario que la comunidad llevase una vida ordenada, y que sus integrantes buscasen la virtud:

"Dont, puisque citez et royaumes sont ordonnez pour congrégacion humaine mener en vie ordonnée, il convient dont que le pueuple soit moriginé eu vertus et en toutes bonnes meurs"⁶.

Por consiguiente, a finales del siglo XIV, los sucesores de los primeros aristotélicos, disponían de un legado teórico forjado por las mentes de los teólogos y juristas más eminentes de la cristiandad occidental, listo para ser aplicado a la tratadística política de su tiempo.

La segunda generación de "miroirs du prince": el rey como cabeza de la comunidad política

En las últimas décadas del siglo XIII surgió una nueva generación de espejos de príncipe que a diferencia de los *speculum* de la época carolingia, ya no tenían como punto de partida la idea agustiniana del estado tutelar como producto del pecado original.⁷ La incorporación de la concepción naturalista del estado produjo que el foco de análisis de estos tratados didácticos se trasladase a la función directiva de gobierno, cuya meta era conducir a la comunidad a su fin natural, el tan apreciado bien común.

Redactado entre los años 1277-1279, *De Regimine Principum*, obra del agustiniano y maestro en teología de la Universidad de Paris, Gilles de Rome, puede considerarse como el modelo a seguir por el resto de los *speculum* posteriores. Asimismo, fue el libro de cabecera de los reyes y príncipes de la época, puesto que su difusión excedió el marco francés, convirtiéndose en el gran manual de pedagogía real bajomedieval.⁸ Traducido a este idioma en 1282 por Henri de Gauchi y por encargo de Felipe IV, fue posteriormente traducido al castellano, catalán, portugués y hebreo a lo largo de la decimocuarta y decimoquinta centuria.⁹

⁵ *Le Livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V*, cit., t.III, p. 72.

⁶ *Ibidem*, cit., t.III, p. 72.

⁷ Myriam CHOPIN-PAGOTTO, "La prudence dans les Miroirs des princes", dans *Chroniques italiennes*, 60 (1999), pp. 88-89.

⁸ Al respecto puede consultarse el artículo de Noëlle-Laetitia PERRET, "Lecteurs et possesseurs des traductions françaises du «De regimine principum» (vers 1279) de Gilles de Rome (XIIIe-XVe siècles)", *Revue historique*, n° 663, 3/2012, p. 735. URL: www.cairn.info/revue-historique-2012-3-page-727.htm.

⁹ CHOPIN-PAGOTTO, cit., p. 90.

Sin duda, entre los motivos de su éxito se encontraba la interpretación aristotélica de las virtudes, más acorde con los nuevos desafíos de las monarquías de la época. Allí, las virtudes cardinales de justicia, prudencia, fortaleza y templanza eran analizadas como virtudes cívicas, útiles al ejercicio de gobierno. Desligadas en gran medida de su connotación cristiana, empezaban a ser pensadas desde una esfera secular dirigida por la praxis política, en donde la divinidad ya no aparecía dirigiendo la totalidad de los asuntos humanos. De ahí que la función del príncipe adquiriese un nuevo significado respecto al de los primeros espejos carolingios. Puesto que su meta no se reducía a la cuestión de la salvación, las virtudes cristianas no bastaban por sí solas. El más cristiano de los reyes, ejemplo de ascetismo monacal y de *humilitas christi*, no resultaba la figura más idónea para garantizar el bien común. Por el contrario, dado que el ejercicio de gobierno se había convertido en un arte, un complejo de principios y códigos propios que el rey debía dominar a la perfección, el gran desafío de los nuevos espejos era desarrollar el *sens politique* del príncipe.¹⁰ No obstante, el enfoque sobre el virtuosismo político del príncipe, no entrañó el abandono de las antiguas virtudes cristianas. Por el contrario, el rey francés seguirá viendo en Cristo el modelo de *rex christianissimus*, y en san Luis, su paradigma de santidad. Por ejemplo, el rey de Christine de Pizan continuará siendo bondadoso, clemente, caritativo y humilde. Asimismo, la concepción aristotélica no indujo al olvido de la naturaleza viciada de los hombres, producto del pecado original. Esto era algo que la escritora, como el resto de los autores de su tiempo, tenía muy presente. Así lo recuerda en el capítulo II del Libro Segundo, donde aborda el tema de los orígenes del poder temporal

“(…) si comme la narracion des escriptures le tesmongne; lesquelles recordent que, es anciens aages, trèsque la semence humaine prist à publier et à remplir les contrées delà terre, assez tost après, comme perversité, là ou lime de raison ne l'agmodere, soit naturelle ou sang humain, adont, comme gent sans loy, se pristrent à grans extorcions et infinis maux faire les uns contre les autres (...)”¹¹.

En este sentido, para Christine de Pizan, la naturaleza viciada de los hombres justificaba la existencia de la ley y la obediencia a un solo jefe, el cual debía poseer la virtud y el saber más perfectos: “*le plus ydoine et propice en vertu et sçavoir, fust esleu et estably supérieur et prince d'entr'eulx (...)*”¹². De este modo, siguiendo a Aristóteles, la escritora concebía al reino como una comunidad de personas regida por una cabeza política, a quien todos debían obediencia. Pero esta no era cualquier comunidad, sino que se destacaba por su virtuosismo y su orden fundamentado en la ley.

¹⁰ *Ibidem*, cit., pp. 88-89.

¹¹ *Le Livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V*, cit., t.II, p. 5.

¹² *Ibidem*, t. II p. 5.

“Et dit le philozophe, que royaume n'est que une grant multitude de gens qui vivent selon loy et vertu et sont ordonnez soubz un chief qui vertueus doit estre, et luy appartient l'obéissance de tous, et doit ce roy diligemment curer, que, selon raison et loy, ses subgiez se gouvernement et soyent gouvernez”¹³.

En realidad, lo que venían a marcar los tratados políticos de la época no era la ausencia de las virtudes cristianas, sino su insuficiencia, para un modelo de rey concebido como cabeza de la comunidad natural. En este sentido, la principal función del monarca no se orientaba a la salvación individual de las almas de sus gobernados, sino a la conducción del cuerpo político hacia la meta del bien común, que no se relacionaba —al menos de manera directa— con la misión salvífica. Tal como indica M. Chopin-Pagotto

“Retenons que les mirois du prince écrits, à partir du XIII siècle, témoignent d'une science politique conçue comme une science rationnelle et que l'approche éthique de la fonction royale s'est fait des plus en plus politique car se gouverner sois même pour gouverner les autres est un adage qui ne suffit plus”¹⁴.

Perspectivas temporales en la aplicación de la materia aristotélica

En efecto, si las virtudes cristianas resultaban por si solas insuficientes, era porque la función real se había ido delineando en el curso del vasto proceso de centralización política, iniciado por los últimos reyes de la dinastía capeta. De hecho, fue durante el reinado de Felipe el Hermoso, cuando la fórmula *rex franciae* se superpuso a la de *rex francorum*, lo cual venía a representar el triunfo de la doctrina aristotélica.¹⁵ A partir de allí, el rey dejaba de ser, tan solo, el gobernante de un grupo de hombres, para pasar a ser el rey de una entidad mayor, que se superponía a la suma de los individuos. El lento proceso de centralización monárquica impulsaba el desarrollo de las nuevas teorías políticas, y más relevante aún, su aplicación en la práctica concreta de gobierno, a fin de fortalecer el poder central. De este modo, la voluntad por imponer el respeto a la autoridad real al interior del reino —mediante la fuerza o la negociación—, la cuestión de la integridad territorial, la definición de la soberanía real, el desarrollo de la maquinaria fiscal, o la necesidad de alianzas con otros reinos, fueron cuestiones que entrañaron el estudio y búsqueda de nuevos métodos de administración política, más eficaces y racionales, que demandaban un nuevo tipo de funcionario especializado en tales asuntos.¹⁶ A su vez, su urgencia aumentaba dentro del contexto de la Guerra de los Cien Años en el que se situaba la escritora, puesto que los monarcas de la época se enfrentaban al desafío de administrar un complejo político-

¹³ *Ibidem*, t. III, p. 72.

¹⁴ CHOPIN-PAGOTTO, cit., p. 91.

¹⁵ Ernst H. KANTOROWICZ, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Alianza, Madrid, 1957, p. 217.

¹⁶ Françoise AUTRAND, *Christine de Pizan: Une femme en politique*, Fayard, 2009, p. 196.

territorial que comenzaba a convertirse en algo distinto al complejo de feudos legados por sus ancestros.¹⁷ Fue precisamente dentro de esta realidad histórica donde los postulados aristotélicos adquirieron una eficacia práctica. En efecto, si el rey quería gobernar, era necesario que adquiriese un conjunto de virtudes políticas, cuya aplicación práctica no siempre concordaba con los valores de la moral cristiana. Desde el momento en que el virtuosismo del rey pasó a ser evaluado desde una lógica política, las contradicciones con los valores cristianos pasarán por el tamiz de la ignorancia, la reformulación o la indiferencia dependiendo de cada autor.

Pero lo que interesa aquí, es que la política concebida como ciencia de gobierno, pasa a ser la principal competencia del rey, y dentro de ella la prudencia adquiere un predominio inusitado respecto a otras virtudes. Del contenido político de dicha virtud, Gilles de Rome era lo suficientemente claro en su *De Regimine Principum*, al afirmar que “Prudence et politique sont tout un”¹⁸. Al respecto, ¿cuánto de cierto tenía aquella afirmación para Christine de Pizan?

Phronesis

Con santo Tomás la prudencia recuperó parte del sentido que tenía para los filósofos de la Antigüedad. La interpretación de la prudencia como una virtud política produjo que progresivamente fuese abandonando su significado religioso, ligado a la discreción y a la moderación de la ética monástica. Siguiendo los postulados aristotélicos de la *Ética*, el Aquinate retomaba a la prudencia como aquella virtud política que permitía seleccionar los mejores medios para alcanzar un determinado fin:

“Por consiguiente, dado que es propio de la prudencia deliberar, juzgar y ordenar los medios para llegar al fin debido, es evidente que la prudencia abarca no sólo el bien particular de un solo hombre, sino el bien común de la multitud”¹⁹.

Ciertamente, la recuperación de la *phronesis* aristotélica iniciada por santo Tomás era parte de un proceso más vasto, en el cual el complejo de virtudes antiguas tratadas por la patrística, comenzaban a desarrollarse de su carácter cristiano para pasar a ser pensadas en base al concepto de reino como comunidad natural.²⁰ Pronto, el príncipe, como cabeza de la

¹⁷ Al respecto véase Jean FAVIER, *La Guerre de Cent Ans*, Fayard, Paris, 1980.

¹⁸ CHOPIN-PAGOTTO, cit., p. 93.

¹⁹ Tomás DE AQUINO, “La prudencia”, en la *Suma Teológica*, Parte II-IIae - Cuestión 47, Art. 10. URL: <http://hjjg.com.ar/sumat/index.html>

²⁰ Ibídem, Cuestión 50, Art. 2: “Por la prudencia general se rige el hombre a sí mismo en orden al propio bien; por la política, de que hablamos, en orden al bien común”.

comunidad política, se volvió acreedor de estas virtudes leídas en clave secular, entre las cuales la prudencia comenzaba a ocupar un lugar destacado. Incluso, ya en su Suma Teológica, santo Tomás hacía referencia a la prudencia *regnativa* o *gubernativa* como la más perfecta, por ser la prudencia que competía especialmente al príncipe.²¹ De igual modo lo era para Christine de Pizan, quien veía en su rey un modelo de perfecta prudencia: “*En nostre roy Charles j'ay avisé parfaite prudence (...)*”²². Para la escritora, la *prhonesis* era una virtud indispensable para la función real cuyo propósito no era otro que la defensa y paz del reino, motivos suficientes por los cuales el rey “*doit estre, prudent, pourveu de toutes choses à la saulveté de son peuple*”²³.

No obstante, la consideración de la prudencia, como aquella virtud principal en la teoría política de la autora, implica previamente aclarar su relación con la sabiduría. Puesto que, sabiduría y prudencia eran —ambas— las madres directrices de las otras virtudes, y que gracias a ellas el rey Carlos V había gobernado a la par de las ilustres figuras de la Antigüedad:

“Et comme prudence et sagece soit mère et conduiserresse des autres vertus, laquelle luy estoit instruccion en tous ses fais, comme il y paru ou procès de sa noble vie, povons ramener son esleue manière d'ordre à l'égalité des nobles anciens bien renommez (...)”²⁴

De hecho, este monarca no había recibido su apodo tan solo por su prudencia, sino por su amor a la filosofía y las ciencias especulativas:

“(...) Charles le Sage doyez estre appellez par distinctées vertus; dont et pour ce que vous, si ami de vertus, cognoissent que c'est souveraine félicité, la richece d'entendre, vous instruit es sciens siviles, très sage philozophe et expert és estoilles; voyant que en l'ordre des sciences, sapience es la desrenier, l'amez comme singulière chose”²⁵.

¿Pero cuál era entonces la diferencia entre sabiduría y prudencia, que convertía a la segunda en el principio rector del gobierno?

²¹ *Ibidem*, Cuestión 50, Art. 2: “En efecto, la república es tanto más perfecta cuanto más universal, extendiéndose a más cosas y llegando a un fin más elevado. De ahí que, por una razón especial y perfectísima, atañe la prudencia al rey, a quien incumbe regir la ciudad o el reino. Por eso entre las especies de prudencia se enumera la *regnativa*”.

²² *Le Livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V*, cit., t.III, p. 69.

²³ *Ibidem*, t.III, p. 74.

²⁴ *Ibidem*, t.I, p. 16.

²⁵ *Ibidem*, t.III, p. 64.

Aquella forma terrenal de sabiduría

Nicolas Oresme, el gran traductor y comentarista del *corpus* aristotélico de la corte de Carlos V, de quien Christine había leído las últimas traducciones de la *Política* y la *Ética*, ya se había percatado de la distinción entre *phronesis* y sabiduría en el pensamiento del Estagirita. De ahí, que Oresme indicase que, para gobernar, la sabiduría se mostraba insuficiente, si no era acompañada de esa virtud moral y práctica llamada prudencia.²⁶

Atenta seguidora de la teoría aristotélica, Christine de Pizan, también se interesó por distinguir ambas virtudes, ofreciendo una síntesis del pensamiento aristotélico en su Libro III. Allí, apoyándose sobre el sexto libro de la *Ética*, la escritora señalaba que mientras la sabiduría —por tener como objeto las causas primeras— se situaba en el campo de los primeros principios, la prudencia y el arte, se alojaban en la parte del alma que trataba de la práctica, y que razonaba sobre las cosas contingentes

“(…) sapience considère les causes premières; et, pour cela mesmes, il dit, sapience estre chief de toutes les sciences; mais prudence et art sont es parties de l'ame, où advient la pratique, laquelle est raciocinative des choses ouvrables contingentes”²⁷.

Por otra parte, la prudencia se distinguía del arte por cuanto la materia sobre la que actuaba no era un objeto, sino las mismas acciones de los hombres

“Et voyez la différence: la prudence concerne les actions qui ne passent point à la matière extérieure, mais sont des actions parfaites, comme on le voit ici. L'art concerne les formes qui se produisent en une matière étrangère”²⁸.

Por consiguiente, si la sabiduría (*Sapience*) permanecía como la virtud que conducía al conocimiento más perfecto que elevaba a los hombres a las esferas celestes, la prudencia permanecía como aquella virtud terrenal que resultaba indispensable para resolver los asuntos de gobierno, que le competían al rey como cabeza del cuerpo político. En este sentido, su meta no radicaba en la beatitud celestial, sino en la útil perfección de la comunidad política. No sin razón, al estudiar el valor que para los escritores bajomedievales poseía la prudencia, historiadores contemporáneos como F. Autrand catalogaron a la prudencia como un tipo de sabiduría práctica: “*la sagesse, quand il s'agit de action politique, prend la forme de la prudence*”²⁹. Sin duda, al igual que el rey Sabio, Christine de Pizan sentía un verdadero amor por la filosofía y las ciencias especulativas, y por ende consideraba a la sabiduría como aquella virtud más preciada, puesto que elevaba al hombre hacia la verdad

²⁶ ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, vI.10, 1144, b32, p. 158; Menut, Maistre Nicole Oresme, p. 360.

²⁷ *Le Livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V*, cit., t. III, p. 65.

²⁸ *Ibidem*, p. 65.

²⁹ AUTRAND, cit., p. 236.

primera. No obstante, la materia de su libro versaba sobre el mundo terrenal, es decir, en aquel espacio de lo contingente dominado por las acciones cambiantes de los hombres

“(…) tendre à haultes choses, comme dit Aristote, povons entendre aux choses plus parfaites et de plus longue durée; sur quoy povons noter estre les plus suppellatifz biens les celestielles choses comme perpétuelles; mais, selon l’entencion de nostre rural cours, c’est assavoir de ce qui touche à moralement vivre, le bien de renommée, acquis par vertu (...)”³⁰.

Es precisamente desde la concepción de las sociedades naturales, desde donde emerge un modelo de príncipe cuya virtud primordial es la prudencia. Ciertamente, la idea de la prudencia como madre del resto de las virtudes tenía su raíz en Aristóteles, quien consideraba que el hombre con *phronesis* agrupaba en sí mismo todas las virtudes.³¹ De ahí, que fiel a la tradición aristotélica, la escritora indicaba que el propósito de su libro no era otro que el de brindar un fiel testimonio de la prudencia del rey francés, “*Assez avons dit de la vertu de prudence en la personne du roy Charles, de laquelle tout le contenu de ce livre est tirant à telle matière*”³². Indudablemente, la prudencia era una virtud que regía las acciones de los hombres dentro de la comunidad política. No obstante, la relación entre política y prudencia era tan estrecha, que ambas parecían ser indistinguibles en el pensamiento de la autora.

Política y Prudencia

¿Cuál era el significado de la política para Christine de Pizan? En el capítulo XIX del Libro I, la escritora ofrece una definición aristotélica de la política

“(…) Pour ce que la science de politiques, supellative entre les ars, enseigne homme à gouverner soy mesmes sa mesgnée et subgiez et toutes choses, selons ordre juste et limité; comme elle soit discipline et instruction de gouverner royaumes et empires, tous peuples et toutes nations en temps de paix, de guerre, de tranquillité et adversité, assembler et amasser par loISIBLES gaagnes, trésors et revenues, dispenser pecunes, meubles et receptes”³³.

Entendida como la ciencia suprema entre las artes, instruía a los hombres a gobernar las distintas comunidades socio-económicas que integraba, fuera la familia, la ciudad, o aquellas de mayor envergadura como reino o Imperio. En esta última escala, la política era la

³⁰ *Le Livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V*, op. cit., t. I, p. 593.

³¹ Jacqueline BROAD & Karten GREEN, *A History of Women's Political Thought in Europe, 1400-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 32: “The idea that prudence is the mother of the virtues, so often utilized by Christine, derives from the fact that according to Aristotle the possession of *phronesis* implies possession of all the virtues”.

³² *Le Livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V*, cit., t.III, p. 75.

³³ *Ibidem*, t. I, p. 613.

disciplina que enseñaba al príncipe a gobernar el reino y a administrar sus recursos en pos del bien común. Por tal motivo, Carlos V tenía un perfecto dominio de dicha ciencia, “*cestui sage prince estre très apris, sage maistre, et expert en ycelle science*”³⁴. ¿Pero de dónde provenía dicho conocimiento, sin el cual, ningún rey podía conducir el reino a su meta final del bien común? Con justa razón, cabría esperar que una defensora de la monarquía hereditaria y del *ius sanguinis*, como lo era Christine, hiciera de la virtud política un componente innato de la realeza, es decir, alojado en la sangre real. No obstante, la escritora se mostró renuente a hacer de la capacidad política un atributo heredado, lo cual puede apreciarse a través de una serie de *exempla* antiguos, como por ejemplo aquel que tiene como protagonista al emperador Adriano. En el capítulo dedicado a la *humilitas*, la autora seleccionaba entre los relatos edificantes de *les Fleurs des chroniques* de Barnard de Gui, un episodio en el que el emperador Adriano se negaba a designar a su hijo como su sucesor. Ante las súplicas del senado, la respuesta del emperador era categórica

“Non feray, dist-il; il doit souffire que j'ay pris l'Empire malgré mien où je n'estoye pas digne, car la prince ou seigneurie sus aultruy n'est mie deue au sang, mais aux vertus”³⁵.

Si resulta cierto que este breve relato ilustra lo humilde que fue Adriano, no es menos cierto, que dicha humildad reposaba sobre un criterio político, dado que es el rechazo a la perpetuidad del linaje lo que evidencia la posesión de dicha virtud. Asimismo, la fuerza del argumento esgrimido por Adriano para impugnar la sucesión hereditaria excedía el marco del tratamiento de la *humilitas*, dejando entrever el interés de la escritora por verter una concepción del poder, sintetizada en la breve fórmula “*la prince ou seigneurie sus aultruy n'est mie deue au sang, mais aux vertus*”³⁶. Las palabras emitidas por el emperador eliminaban de inmediato toda propuesta contraria, otorgando al mensaje la fuerza de una verdad inapelable. Más aún, si se considera el hecho de que Roma era el modelo político por antonomasia de la tratadística bajomedieval, y la figura imperial el modelo sobre el que comenzaba a esbozarse toda una teoría sobre la soberanía real. De ahí que sería un gran error subestimar el contenido político del mensaje que la escritora ponía en boca de Adriano, aunque aquel estuviese inscripto en el tratamiento de la virtud de la humildad. En primer lugar, el emperador negaba a la sangre la capacidad de generar o alojar las virtudes necesarias para gobernar. De lo que se infiere que lejos de ser cualidades innatas transmisibles de padres a hijos, dichas virtudes respondían a una lógica distinta que

³⁴ *Ibidem*, p. 613.

³⁵ *Ibidem*, p. 622.

³⁶ *Ibidem*, p. 622.

obedecía a otros principios, que claramente, excedían al misterio de la sangre.³⁷ La potencia del argumento era tal que en el *exemplum* de Adriano servía como medio para desestimar el *ius sanguinis* como criterio sucesorio de la *superioritas* o *merum imperium*.³⁸ Posiblemente, el peligro que este postulado entrañaba para el fundamento hereditario de la monarquía, fue lo que indujo a la escritora a solaparlo en el capítulo dedicado a la virtud de la humildad. A diferencia de otros autores de la época, Christine jamás justificó el derrocamiento de un rey, ni siquiera para el caso de un tirano.³⁹ Por tal motivo, Christine no dedujo de su postulado una teoría del tiranicidio, y no ha de esperarse un avance teórico en este sentido.

Al comienzo de la obra, la escritora fundó los orígenes de la monarquía sobre criterios sagrados, mediante las filiaciones mítica y bíblica de la realeza francesa. Pero una vez asentados los fundamentos hereditarios sobre el orden de la providencia,⁴⁰ el ejercicio de gobierno fue teorizado por fuera del orden de lo divino. Por de pronto, las virtudes rectoras del arte de gobierno, escapaban a la herencia o al milagro, y puede verse en esto, una continuación de la reflexión tomista que distinguía las virtudes infusas —infundidas directamente por Dios— y aquellas adquiridas en base al esfuerzo del hombre.⁴¹ En este sentido, las virtudes políticas necesarias para gobernar y administrar el reino no eran atributos que ofrecía la sangre, ni siquiera la más preciada de entre ellas. Por consiguiente, si ella no era la fuente del virtuosismo político del rey, fácilmente, podría anticiparse en el conocimiento teórico una segunda vía de acceso a la ciencia política. No obstante, aquella, tampoco se presentaba como una respuesta adecuada. Por el contrario,

“(…) par la prudence de son averty entendement, luy apprenoit naturellement, sanz autre estude de lettreure aprise en ceste partie, car sa, personne gouvernoit par pollicie très ordonnée, comme dit est”⁴².

Evidentemente, el arte del buen gobierno no estaba garantizado por la sangre, ni por el estudio y la lectura. Antes que todo, el rey gobernaba correctamente gracias a su prudencia y

³⁷ Si en la traducción de Eric Hicks y Thérèse Moreau, la palabra “*vertus*” es reemplazada por el aforismo de “*mérites personnels*”, es porque los traductores consideraron que dichas virtudes no se correspondían con una cualidad innata del príncipe, misteriosamente alojada en su sangre, sino que eran adquiridas por vía de otros medios.

³⁸ Para el tema de *superioritas* o *merum imperium* véase *Les monarchies*; par Guy Antonetti, Colette Beaune, Yves-Marie Bercé... [et al.]; sous la dir. de YVES-MARIE BERCÉ, p. 128.

³⁹ María Giuseppina MUZZARELLI, *Christine de Pizan, intelectual y mujer: Una italiana en la corte de Francia*, en S. MAGNAVACCA (dir.), *Lejos y Cerca*, Buenos Aires, 2011, pp. 132-133.

⁴⁰ Juliana E. RODRÍGUEZ, “Filiaciones cruzadas. El uso selectivo de la materia troyana y la tradición veterotestamentaria para la construcción del ideal monárquico en la obra de Christine de Pizan” en *Un milenio de contar historias: los conceptos de ficcionalización y narración de la Antigüedad y el Medioevo*, Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Colección Saberes. (Pendiente en publicación)

⁴¹ Al respecto, véase Thomas S. HIBBS, *Virtue's Splendor: Wisdom, Prudence and the Human Good*, New York, Fordham University Press, 2001, pp. 20-25.

⁴² *Le Livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V*, cit., t. I, p. 613.

su inteligencia. Virtud adquirida por medio de la experiencia, la memoria y el intelecto, la prudencia era la virtud directriz del ejercicio de gobierno. No obstante, el poseerla, dependía exclusivamente de las capacidades intelectuales de cada ser humano, hecho que en primera instancia parecía atacar el principio hereditario de la realeza francesa, si se daba el caso de un rey imprudente. Anteriormente se ha analizado, como en el capítulo de la humildad, la escritora deslizaba la idea de legitimidad del poder basada en un virtuosismo político que no era producto de la herencia. Pero si a su vez, Christine era una fiel defensora de la monarquía hereditaria, hecho que se mantuvo constante a lo largo de su larga vida,⁴³ era imperioso encontrar un argumento que impidiese la separación del rey hereditario de la función real, si se daba el caso de un rey que no contase con la necesaria *phronesis*.

El Consejo, la salvaguarda de un rey imprudente

En primera instancia, el caso de un rey imprudente no parecía ser un problema al interior del análisis político de Christine de Pizan. Su modelo de rey ideal, prudente y abocado por completo a la función pública, coincidía plenamente con el rey histórico que había sido Carlos V. De hecho, puede concebirse el *Charles V* como un gran álbum de eventos y sucesos, en el que el rey se destacaba por su *recte agere*, y del cual podían extraerse las máximas de gobierno. De hecho, el tipo ideal de Christine estaba confeccionado a imagen y semejanza de Carlos V. No obstante, el presente en el que la escritora escribía su tratado político, estaba lejos del idílico reinado del rey Sabio. Su primogénito Carlos VI, estaba impedido, por carácter y por enfermedad, a aplicarse prudentemente a la función real. Adepto a las fiestas y a los placeres más excéntricos, su lugar no estaba en los gabinetes y despachos de trabajo del Louvre o de Bois-de Vincennes, sino en la *Cour Amoureuse*, que patrocinaba desde su fundación en 1401. Contracara del modelo casto y austero de la corte del rey Sabio, la *Cour Amoureuse* era vista por muchos escritores, como el antro de perdición de las buenas costumbres y como el símbolo de decadencia de la caballería francesa. Evidentemente, el *roi fou*, estaba en las antípodas del ideal de rey sabio y prudente, difundido por la escritora a lo largo de la obra.

En vista de esta situación, Christine de Pizan, no podía soslayar la posibilidad de que el rey por derecho hereditario no reuniese las condiciones, fuera por salud o carácter, para llevar a cabo la dirección de los asuntos del reino. En este sentido, su libro se erige como una

⁴³ MUZZARELLI, cit., p. 141: “El sentimiento de lealtad hacia la monarquía era uno de los elementos que caracterizaba el incipiente patriotismo francés; en Christine constituye un elemento continuo a lo largo de toda su obra”.

síntesis, en la cual la escritora intenta conciliar el principio dinástico con el mérito, incluso cuando estos no coincidan en la realidad concreta. Allí, la escritora intenta evitar que la carencia de aptitudes para gobernar, no vaya en detrimento de la institución de la monarquía hereditaria; ni que tampoco la persistencia de un rey imprudente impida alcanzar el bienestar general de la comunidad. De ahí que el rey no delibere solo, sino con un consejo de hombres prudentes. En su espejo de príncipe, Christine de Pizan, sugiere que incluso un rey virtuoso como Carlos V, siempre se reunía en consejo para deliberar sobre los asuntos de gran peligro o circunspección

“(…) Comme il soit voir que le roy Charles, comme dit est, ne vouldist quelconques chose, ou il convenist ains délibérer, sans conseil de sages clercs et autres discrez et preudeshommes”⁴⁴.

De este modo, cuando se trataba de deliberar sobre asuntos complejos, tales como el Cisma, el rey requería de la ayuda de hombres prudentes. Pero, ¿quiénes eran estos consejeros que deliberaban sobre los asuntos del reino?, ¿de dónde provenían estos hombres, que por poseer la virtud de la prudencia, ayudaban al rey a gobernar?

En primer lugar, la pertenencia a la nobleza de sangre no resultaba un criterio habilitante para ingresar al consejo real. Al respecto, baste recordar que lo que valía para el monarca también valía para el resto de los mortales. Puesto que las virtudes políticas no se adquirían por la vía sanguínea, quienes aparecían ejerciendo funciones de gobierno eran, principalmente, aquellos hombres cuyas habilidades intelectuales los capacitaban para ocupar un cargo. Este había sido el modelo de gobierno esbozado por Carlos V y al cual la escritora consideraba como el más idóneo a seguir. Así, el rey Sabio

“(…) désira remplir sa noble court et conseil de prendes hommes sages et experts des estais neccessaires à pollicie et ordre de bien et sagement vivre et gouverner l' estât royal et augmenter la chose publique”⁴⁵.

A fines del siglo XIV, la virtud de la prudencia comenzaba a relacionarse con la noción de especialización. A medida que las tareas devenían cada vez más técnicas, el rey debía rodearse de especialistas en derecho, pero también de otros expertos como teólogos, médicos, astrólogos y matemáticos; todo un conjunto de hombres cuyos méritos avalaban la posesión de un cargo. Por lo tanto, si el rey carecía de prudencia, la solución pasaba por rodearse de hombres prudentes que lo ayudasen a gobernar. Después de todo, tal como decía

⁴⁴ *Le Livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V*, cit., t. III, p. 123.

⁴⁵ *Ibidem*, t. I, p. 607.

un antiguo proverbio, "*Qui bon conseil croit et quiert honneur et chevance acquiert*"⁴⁶. De este modo, si ocurría el caso de que el heredero real no poseyese las virtudes políticas necesarias para el arte de gobierno, siempre existía la posibilidad de utilizar las capacidades de sus servidores, "*et user del endement et du bien d'un chascun comme du sien*"⁴⁷, y así, poder cumplir con el rol que por naturaleza y providencia le había sido acordado.

Conclusión

A lo largo de este artículo hemos analizado el proceso por el cual la virtud de la prudencia pierde el contenido religioso, otorgado por la patrística, y recupera su primigenio carácter político. Fraguada desde el aristotelismo político, adquiere un significado profano y secular, que a su vez la distingue de la virtud de la sabiduría. Esta nueva identidad de la prudencia se correlacionaba con el largo proceso de secularización del pensamiento occidental, que acompañó a la centralización monárquica y al crecimiento de las funciones administrativas y gubernamentales del reino. Precisamente, en este contexto es donde surgió una nueva especie de rey prudente, que Christine de Pizan supo erigir en el modelo del perfecto gobernante.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 609.

⁴⁷ *Ibidem*, t. III, p. 131.