

NOTAS SOBRE EL CONCEPTO DE LIBERTAD EN EL HUMANISMO ITALIANO

Notes on the Concept of Freedom in the Italian Humanism

JUAN VARO ZAFRA

Universidad de Granada, España

RESUMEN

El concepto de libertad política es una de las claves fundamentales del humanismo cívico italiano. Los estudios de Baron, Skinner, Pocock y Hankins entre otros han examinado la significación de la libertad política en este periodo convulso de la historia italiana. Este artículo analiza, a partir de algunos textos decisivos, el proceso histórico por el cual la libertad pierde su conexión política con el modelo de vida republicano y urbano y se refugia en una propuesta vital ociosa, cortesana y contemplativa. Se estudian las conexiones del concepto de libertad con otros conceptos como virtud, república, vida activa, ocio y contemplación, así como las influencias platónicas y aristotélicas.

Palabras clave: Bruni; Castiglione; Guicciardini; Humanismo cívico; Libertad.

ABSTRACT

The concept of political freedom is one of the fundamental keys of Italian Civic Humanism. Baron, Skinner, Pocock, Hankins and other scholars have examined the meaning of political freedom in this turbulent period of Italian history. This article analyzes, from critical texts, the historical process by which freedom loses its political connection with the republican urban way of life and takes refuge in

an idle, cortly and contemplative life. Our article studies the concept of freedom in relation to other concepts as virtue, republic, active life, leisure and contemplation, and the Platonic and Aristotelian influences.

Keywords: Bruni; Castiglione; Guicciardini; Civic Humanism; Freedom.

Introducción

Dentro de la red conceptual del Humanismo, la “libertad” se erige en clave de bóveda de una serie de construcciones teóricas, políticas, religiosas, sociales y artísticas a menudo contradictorias, paradójicas y, en todo caso, no equiparables a las acepciones actuales del término. Así, por ejemplo, si Pico Della Mirandola, en su *Discurso sobre la dignidad del hombre*, escrito entre 1486 y 1487, aunque publicado por vez primera en Salzburgo en 1504, afirma que la dignidad del hombre consiste en su libertad, esta debe entenderse en un contexto religioso, como una concesión divina que implica la responsabilidad humana por el mal. De este modo, la correlación entre libertad y dignidad lejos de entenderse en un sentido contemporáneo sugiere otro netamente teológico bien distinto. El tono agustiniano de la obra se despliega en la consideración de la libertad como poder de acatar voluntariamente las leyes divinas, aunque su desobediencia suma al cosmos en el caos. Dios, señala Pico, ubica a Adán en el centro del mundo y le dice: “Tu, che non se racchiuso entro alcun limite, stabilirai la tua natura in base al tuo arbitrio, nelle cui mani ti ho consegnato. Ti ho collocato come centro del mondo perché da lì tu potessi meglio osservare tutto quanto è nel mondo”¹, para añadir más abajo:

Affinché noi, abusando della clementissima liberalità del Padre, non trasformiamo da benefica in perniciosa quella libertà di scelta che Egli ci ha concesso. Disdegniamo i beni della terra, disprezziamo quelli del cielo e, volgendo insomma le spalle a tutto ciò che appartiene al mondo, voliamo rapidi verso la curia ultraterrena, prossima all’eccelsa divinità².

¹ PICO DELLA MIRANDOLA, G., *Discorso sulla dignità dell’uomo*, a cura di F. Bausi, Parma, Fondazione Pietro Bembo / Ugo Guanda Editore, 2007, p. 11.

² *Ibidem*, pp. 22-23.

El autor se pregunta entonces cómo debe ejercerse esta libertad. Para ello, fiel a sus fuentes teológicas y filosóficas patrísticas y medievales, distingue entre la vida activa y contemplativa. La reflexión sobre la libertad en la vida activa es bien escasa. Se limita a decir que, si el hombre opta por esta, debe obrar con justicia. En cambio, se extiende mucho más al hablar de la vida contemplativa. Es aquí donde la libertad humana cobra su sentido pleno: liberado de la necesidad de actuar, el hombre contemplativo se asemeja a los ángeles ardiendo en el amoroso fuego divino³.

Este ejemplo de la libertad en Pico Della Mirandola es elocuente respecto a la necesidad de examinar con cuidado un concepto que, pese a su aparente cercanía al lector contemporáneo, se resiste a una interpretación dentro de los parámetros de la “libertad” en su sentido actual.

Este trabajo tiene por objeto el examen del concepto de “libertad” en el ámbito del humanismo italiano siguiendo un cierto hilo cronológico desde finales del siglo XIII a comienzos del XVI. Pretendemos acotarlo en su devenir, despojándolo, en la medida de lo posible, de lecturas anacrónicas o sesgadas, a fin de aportar un instrumento de trabajo útil para el estudio e interpretación de textos de la Alta Edad Moderna en los que la libertad juega un papel relevante. Seguiremos en nuestro análisis la metodología propuesta por la historia conceptual de la escuela de Cambridge⁴.

La escuela de Cambridge y la historia conceptual

La historia conceptual de la escuela de Cambridge se ha construido, en buena medida, en torno al estudio del Humanismo cívico italiano del Renacimiento. Estudiosos como Quentin Skinner y John Pocock se han servido de este momento de la historia del pensamiento político europeo para proponer una metodología basada en el análisis de los discursos. Su propósito es, fundamentalmente, evitar el riesgo de ucronía introducido por la historia de las ideas por prolepsis o anacronismo.

³ *Ibidem*, pp. 23-27.

⁴ Para las posibilidades metodológicas de la historia conceptual en el estudio de la historia literaria, puede verse nuestro trabajo “Historia conceptual y estudios literarios”, *Castilla. Estudios de Literatura*, 4 (2013), pp. 204-228.

La escuela de Cambridge elabora una praxis determinada por dos pautas bien definidas: la primera consiste en la defensa de cualquier filtración de crítica ideológica o teórica. En atención a esta directiva, deben evitarse las construcciones interpretativas en las que se ponen en contacto acontecimientos distantes o de distinta naturaleza sin fundamento empírico o de procedimiento. Se trata de evitar la intromisión de una crítica sistemática que haga tabla rasa de las incongruencias e hiatos de significación arrojados por la documentación disponible, en favor de una explicación totalizadora que haga caso omiso de estos datos empíricos concretos. El respeto a estos datos exige mantener el valor de aquellos niveles de significación, con sus oscuridades y contradicciones, que fueron decisivos para los contemporáneos del periodo histórico examinado y que pueden caer en el olvido por la citada búsqueda de ideología o de significado encubierto⁵. En segundo lugar, demanda una contextualización rigurosa que permita la interpretación correcta del discurso y la reconstrucción del contexto al que corresponde. Esta exigencia requiere la inserción de los vocabularios y lenguajes en la realidad concreta en que fueron concebidos, evitando cualquier confusión o anacronismo resultado de la homonimia o de la deriva diacrónica del concepto.

Fuentes de la libertad civil en el Humanismo italiano

La discusión actual en torno a la “libertad” en el siglo XVI parte de la doble acepción del concepto desarrollado por Isaiah Berlin: libertad negativa y libertad positiva. La primera consiste en la falta de coacción externa para realizar la actividad propia. La segunda es la capacidad ética de ser amo de uno mismo, es decir, no estar sometido a una fuerza externa o interna (las pasiones)⁶. En ambos casos, la libertad se caracteriza por la falta de coerción⁷. No hay en este

⁵ POCOCK, J. G. A., *Historia e Ilustración*, Madrid, Marcial Pons, 2002, pp. 29-30.

⁶ BERLIN, I., *Due concetti di libertà*, Milano, Feltrinelli, 1989, pp. 12, 24-25.

⁷ En *Del ciudadano* (1642), Hobbes dice: “La libertad, si hay que definirla, no es sino la ausencia de impedimentos al movimiento (...) Cada uno tiene más o menos libertad, según que tenga más o menos espacio para moverse (...) en este sentido, todos los siervos y los súbditos sin atar ni encarcelar son libres. Pero hay otros impedimentos que llamo arbitrarios y que no impiden los movimientos absoluta sino accidentalmente, a saber, porque así lo queremos (...) En esto consiste la libertad civil” (HOBBS, T., *Del ciudadano y Leviathan*, edición de E. Tierno Galván, Madrid, Tecnos, 2013, pp. 10-11).

planteamiento, como aprecia Quentin Skinner, ninguna conexión entre la libertad y la democracia o la virtud civil; entre el derecho a no ser coaccionado y la posibilidad de participar en la vida política. La teoría de las dos libertades, de carácter liberal, se opone a la teoría neorromana del estado libre, que opera en las ciudades del norte de Italia desde el siglo XII hasta el siglo XVI⁸. Para los humanistas, la libertad no consiste solo en ser libre de injerencias externas sino especialmente en poder tomar parte activa en el gobierno. Ésta última era, para Bruni, la verdadera libertad⁹.

El concepto humanista de libertad civil se gesta durante la Edad Media a partir de la recuperación de la *Política* de Aristóteles, de la pervivencia de las virtudes políticas y del derecho romano¹⁰, así como de la doctrina política decantada en los textos latinos clásicos¹¹. El pensamiento político aristotélico concibe la ciudad como un espacio humano ordenado a la consecución de bienes materiales que permitan vivir bien a sus ciudadanos¹². Se opone al concepto político agustiniano, providencialista y escatológico, cuyo fin es la salvación espiritual.

En el siglo XIII se acrisola un modelo de gobierno civil que comprende un ideal de hombre político ya anunciado en el *Comentario del sueño de Escipión* de Macrobio. Pese a su filiación neoplatónica, Macrobio reivindica la vida civil y las virtudes de prudencia, fortaleza, temperancia y justicia como elementos constitutivos de la vida feliz, al tiempo que denuesta la vida contemplativa¹³. La dimensión humana de las repúblicas italianas medievales suponía una discordancia en el orden político europeo por cuanto implicaba una desviación de un mundo de órdenes inmutables, proyección de las jerarquías celestes. A la

⁸ SKINNER, Q., *La libertà prima del liberalismo*, Torino, Einaude, 1998, pp. 73-74. Para la crítica de Skinner al concepto liberal de libertad negativa, vid. SKINNER, Q., "La idea de la libertad negativa: perspectivas filosóficas e históricas", Rorty, R., J. B. Schneewind, Q. Skinner (comp.), *La filosofía en la historia*, Barcelona, Paidós, 1990, pp. 227-259.

⁹ SKINNER, Q., *The foundations of Modern Political Thought, vol. I: The Renaissance*, Cambridge University Press, 1978, pp. 77-78.

¹⁰ VIROLI, M. (1992), *From politics to reason of state*, Cambridge University Press, p. 11.

¹¹ Para las raíces medievales del humanismo cívico, puede verse BYTHE, J. M., "Civic humanism and medieval political thought", en HANKINS, J. (ed.) (2003), *Renaissance Civic Humanism*, Cambridge University Press, pp. 30-74.

¹² ARISTÓTELES (2000), *Política*, Introducción de M. Candel Sanmartín. Traducción y notas de M. García Valdés, Madrid, Gredos, pp. 132-136 (1280a-1281a).

¹³ VIROLI, *op. cit.*, pp. 14-17.

universalidad política del imperio se oponía la particularidad histórica y contingente de las repúblicas civiles, afirmación política de la autonomía humana aun al precio de la inestabilidad y de la inevitable caducidad. La agitada vida de estas repúblicas y su final en el siglo XV o, en el caso de Florencia, a comienzos del XVI, son suficientemente elocuentes. Es precisamente por estar sometido a los vaivenes de la fortuna y a la constante amenaza de su destrucción por lo que el humanismo cívico republicano se interesa por la virtud de los ciudadanos como baluarte contra los peligros que amenazan la ciudad.

Fue en estas ciudades italianas donde pudo acogerse la *Política* de Aristóteles y donde se desarrolló un pensamiento político particular en las glosas de Marsilio de Padua (cuya obra *Defensor pacis* de 1324 es una de las columnas vertebrales del aristotelismo político medieval) y Bartolo de Sasoferrato, entre otros *dictatores* que erigen a Cicerón en modelo ciudadano, en equilibrio entre la vida activa y contemplativa¹⁴. La idea de la libertad en estas ciudades comprendía dos aspectos: la afirmación de la soberanía frente a toda dominación externa; y la defensa de su constitución republicana y autogobierno.

Sin embargo, a finales del siglo XIII, el republicanismo cívico entra en crisis ante la pujanza de regímenes autoritarios más eficaces en el sostenimiento de la paz y la prevención de desórdenes civiles. La discusión se plantea entre la conveniencia de mantener la paz y la unidad civil, para lo que algunos consideran necesario el principado, y la de conservar un régimen electivo de carácter republicano sostenido por la libertad política de los ciudadanos. Dante escribe *De Monarchia* a favor, de forma providencialista, de la autoridad imperial en un momento personal marcado por el exilio tras la toma de Florencia por los güelfos negros apoyados por el papa Bonifacio VIII¹⁵. Considera que la vida política funda la libertad, entendida ahora en sentido interno moral, como vivir y juzgar de acuerdo a la razón. De este modo, el concepto se aleja del ámbito civil de las

¹⁴ SKINNER, Q., *The foundations of Modern Political Thought, vol. I: The Renaissance*, ed. cit., pp. 50-53. Véase también TURDJEVIC, M. "Humanism and the Rise of the Medici", *Renaissance Quarterly*, vol, 52, n. ° 4, 1999, pp. 994-1020.

¹⁵ Sobre esta cuestión puede verse VARELA-PORTAS DE ORDUÑA, J. (2006), *Dante Alighieri*, Madrid, Síntesis, 2006, pp. 112-118; GILSON, E. (2004), *Dante y la filosofía*, Navarra, EUNSA, pp.163-170.

decisiones políticas; se interioriza en una dirección que se desarrollará más profundamente en el siglo siguiente.

Esta discusión se prolonga a lo largo del siglo XIV. La evolución del pensamiento de Petrarca resulta en este punto paradigmática¹⁶. Si en *África* había sido muy crítico con César por haber causado una guerra civil, en *De Gestis Caesaris* muestra su admiración por el dictador romano al tiempo que refuerza sus críticas a las autoridades republicanas. Pero después el pensamiento político petrarquista se aparta de Livio, Lucano y Cicerón en favor de César. Su hostilidad hacia la vida civil, tanto romana como italiana, se expresa con energía en la segunda redacción de su *Vita Scipionis* escrita entre 1341 y 1343¹⁷.

Petrarca propone un argumento a favor de los gobiernos autoritarios, que hará fortuna en la determinación posterior del concepto de libertad, al adoptar la inclinación agustiniana a la vida contemplativa que exige la vida solitaria, ociosa y apartada de las preocupaciones de la vida civil. Así, en *De vita solitaria*, asociando la soledad a la libertad y al estudio, establece los fundamentos de la libertad intelectual clave para el concepto humanista de libertad de los siglos siguientes¹⁸. El gobierno de uno solo libera a los demás de esta responsabilidad que entorpece su realización personal¹⁹. El concepto de libertad cambia y pasa a encarnar el sentido opuesto: no se entiende ya como la potestad de participar en el gobierno de la ciudad, sino, por el contrario, como la liberación de estas “enojosas” tareas civiles para poder entregarse al ocio intelectual y la oración como una forma de vida más auténtica o verdadera. Se abre así el proceso que

¹⁶ Para la evolución del pensamiento político de Petrarca y sus aparentes contradicciones puede verse CAPPELLI, G., “Italia est tota plena tyranis”. Petrarca e l’impero”, en FURLAN, F. e PITALUGA, S. (a cura di), *Petrarca politico*, Università di Genova, 2016. La trayectoria personal de Petrarca es quizá reveladora de los desequilibrios y dificultades políticas de la época: de la esfera clientelar de los Colonna pasa a romper con estos y apoyar a Cola de Rienzo en un desastroso intento de refundar la república romana; de ahí, en otro giro brusco, se acoge a la protección de los Visconti y los Carrara, lo que motivará los reproches de Boccaccio por vincularse a unos tiranos enemigos de Florencia; y a la defensa del imperio como solución a la crisis política italiana, empresa también destinada al fracaso y la frustración.

¹⁷ BARON, H., *From Petrarch to Leonardo Bruni*, University of Chicago Press, 1968, pp. 30-36.

¹⁸ Sobre esta cuestión, véase FALKEID, Unn, “De vita solitaria and De otio religioso: the perspective of the guest”, en ASCOLI, A. R. and FALKEID, U., *The Cambridge Companion to Petrarch*, Cambridge University Press, 2015, pp. 111-119.

¹⁹ SKINNER, Q., *Visions of Politics*, vol. II: Renaissance Virtues, Cambridge University Press, p. 121.

a finales del siglo XV provocará la sustitución del modelo civil ciceroniano por el contemplativo platónico.

Marco Ballarini distingue tres acepciones de “libertad” en Petrarca. Hay una primera de carácter escatológico que parte de la idea del cuerpo como prisión y que concibe la muerte como una fuerza liberadora que posibilita el retorno a la patria celeste. Junto a esta libertad absoluta, la libertad moral es una libertad precaria, fundada sobre la liberación del pecado y las pasiones. Esta libertad moral es consecuencia de la virtud y opera en la conformación de la libertad de juicio. Salvación y libertad son indisociables en *Mi secreto*²⁰, acaso la obra en la que explora esta cuestión con mayor rigor. El diálogo con Agustín conduce al personaje de Francesco, trasunto del autor, hacia la liberación del deseo. En la *Epístola 1*, Petrarca abunda en esta idea confesando que el amor a la libertad entró en su alma para liberarlo del yugo de Laura. En estos textos es frecuente el uso de imágenes y términos bélicos (“enemigo”, “expulsar”, “herida”, “vencedor”, guerra, “armas”, etc.) para expresar este proceso liberador del deseo amoroso.

También su amor a la libertad le lleva a evitar a los poderosos: "Y, sin embargo, evité a muchos de estos, que estimaba sinceramente; el amor a la libertad había enraizado en mí tan profundamente que esquivaba cuanto podía a quien pudiera ser contrario incluso a su nombre"²¹. Libertad y poder político se han vuelto antitéticos. La libertad personal es ahora la capacidad para decidir el propio modo de vida ajeno a las circunstancias políticas e históricas. Con el tiempo, Petrarca opondrá también la amistad a la política y a la historia: la amistad como una sociedad privada acróica que ampara las relaciones humanas negadas por la historia²². El espacio de la libertad queda apartado de la política que, para Petrarca, se asocia al poder y la justicia garante de la libertad. Liberado del amor, la atracción sexual y la tentación de la fama, y apartado de los centros del poder, el hombre petrarquista se realiza en la

²⁰ PETRARCA, F., *Mi secreto. Epístolas*, R. Arqués Corominas (ed.), Madrid, Cátedra, 2011, p. 415.

²¹ *Op. cit.*, p. 483.

²² WOJCIEHOWSKI, H. C., “Petrarch and his friends”, en ASCOLI and FALKEID, *op. cit.*, pp. 26-35.

renuncia al mundo civil y político, en un nuevo espacio marcado por el ocio, las relaciones particulares y la soledad.

La libertad civil en el debate político del siglo XV

A comienzos del siglo XV sólo sobreviven dos repúblicas en Italia: Florencia y Venecia. Desde este momento hasta comienzos del siglo XVI se desarrolla un periodo convulso de la historia de Italia que someterá a la república de Florencia a crisis sucesivas hasta sucumbir finalmente en las primeras décadas del XVI. Son los años que conforman la edad de oro del humanismo cívico florentino. Bajo la violenta amenaza del expansionismo de Milán, los florentinos se refuerzan en la persuasión del valor de la libertad y la defensa frente a la tiranía, estableciendo así las bases del humanismo cívico del Quattrocento.

En 1434, Cosme de Medici llega al poder en Florencia y lo vincula a su familia. Esta situación se prolonga hasta 1494, año en que regresa la república. Entre 1494 y 1537 los cambios de régimen son constantes. En ese año, los Medici se imponen de forma definitiva, tras el asesinato de Alejandro de Medici, primer duque hereditario de Florencia por concesión de Carlos V.

El humanismo cívico se divide en su relación con el nuevo estado surgido de la hegemonía de los Medici, entre la aceptación y justificación del nuevo régimen²³ y la nostalgia de un *vivere libero* perdido.

Bruni, en su *Laudatio Florentinae Urbis*, describe una ciudad libre, amenazada por fuerzas externas (especialmente Milán) e internas (las facciones)²⁴. Siguiendo a Salustio y Livio, Bruni establece la correspondencia entre la libertad, el bien común y la consecución de la gloria civil dentro de un

²³ TURDJEVIC, *op. cit.*, p. 999.

²⁴ Hankins destaca el carácter retórico de la *Laudatio*, frente al contenido político. En este sentido, considera que la *Laudatio*, en realidad, tiene como propósito reforzar el imperialismo florentino. Bruni considera ilegítimos todos los regímenes no populares, frente a la legitimidad política florentina que garantiza la igualdad ante la ley y el acceso al bien público. En otros textos, en cambio, Bruni afirma legítimo todo gobierno virtuoso, sea o no popular; incluso en las cartas sobre su traducción de Aristóteles considera preferibles la monarquía y la aristocracia a la república popular (HANKINS, J., "Rhetoric, history and ideology: the civic panegyrics of Leonardo Bruni", en HANKINS, J. (ed.), *Renaissance Civic Humanism*, Cambridge University Press, 2003, pp. 143-178).

gobierno republicano²⁵. La virtud, entendida como moral ciudadana, es asumida como uno de los valores centrales de la república sustituyendo a la nobleza de sangre²⁶. En *Cicero Novus*, Bruni establece un correlato entre virtud y libertad: la primera solo es posible donde existe la segunda. Esta es la conclusión que extrae del estudio de la historia de Roma: perdida la libertad republicana, el imperio asiste a la descomposición moral de la sociedad potenciada por la abyección de los emperadores²⁷.

La postura de estos humanistas es, por tanto, abiertamente antipetrarquista. Se basan en Polibio para defender la idea de un sistema virtuoso opuesto a la fortuna, pero sometido al inapelable carácter cíclico de los regímenes políticos. Esta virtud cívica no puede ser solo individual porque de poco sirve a la república un ciudadano virtuoso cuando el resto no lo es. Por ello la virtud colectiva se erige en garante de un bien común asociado a la libertad civil. El concepto de libertad se delimita en la polarización entre el bien común y el interés particular, una dialéctica que perdurará en la escritura política europea posterior.

La segunda mitad del siglo XV verá el reforzamiento de los principados y el retorno del pensamiento petrarquista. La escritura política comienza a girar alrededor del gobernante. Los espejos de príncipes, de entre los que sobresale el *De Principe* de Pontano (1468), se extienden en la descripción de las virtudes del gobernante y en consejos para la conservación y ejercicio del poder. Pronto incluirán también pautas de conducta para los consejeros y cortesanos. Así, en 1470, Carafa escribe *De Optimo Cortesano* precedente inmediato de la obra de Castiglione. Por otra parte, retornará con fuerza el ideal platónico petrarquista de la vida retirada, del ocio liberador, en Pico y Ficino entre otros. En este sentido resultan paradigmáticas del cambio de época las *Disputationes camaldulenses*

²⁵ SKINNER, Q., *Visions of Politics, vol. II: Renaissance Virtues, op. cit.*, 128-130. En 1439, Bruni escribirá en griego la *Constitución florentina*, una obra en la que, bajo el gobierno de Cosme de Medici, el humanista se distanciará de las tesis defendidas en la *Laudatio*, en un esfuerzo por legitimar el nuevo régimen.

²⁶ La virtud de Bruni, Dati, Cavalcanti y otros contemporáneos es la fuerza colectiva política de todos los ciudadanos al servicio del bien común, que ayudada por la razón se impone a la fortuna. La actuación política virtuosa exigía que las decisiones se adoptaran con la participación universal de los ciudadanos (POCOCK, J.G.A., *El momento maquiavélico*, Madrid, Tecnos, 2008, pp. 177-184).

²⁷ TURDJEVIC, *op. cit.*, p. 1001.

de Cristoforo Landino, escritas alrededor de 1475²⁸. El diálogo sostenido entre Leon Battista Alberti y un joven Lorenzo de Medici enfrenta los modelos de vida contemplativa y activa, defendidos respectivamente por los dos interlocutores. En realidad, se enfrentan el modelo platónico que puja por imponerse en el ámbito cultural florentino y el modelo cívico de acento aristotélico. Alberti comienza señalando que siendo el alma el principio de toda vida y viviendo cada cosa para lo que le es propio, el ser humano debe atender a lo que es suyo: la contemplación de lo divino y lo eterno, puesto que su alma posee una fuerza capaz de alcanzar esa realidad. Esto es lo específico del hombre: conducirse por la razón e indagar en la verdad. Para defender la vida contemplativa, Alberti esgrime la autoridad de Virgilio, la Biblia, la idea platónica del alma caída en la tierra, y la nostalgia de la vida celeste a la que anhela regresar²⁹. El platonismo redirige la virtud hacia estos fines especulativos y la aleja de la vida práctica ciudadana. De este modo, la virtud pasa a significar la fuerza que permite el pensamiento elevado a pesar de estar apesado en el cuerpo³⁰.

Al discurso sobre la superioridad de la vida contemplativa, Lorenzo responde en favor de la vida activa, entendida como vida civil. El primero de sus argumentos es, a nuestro juicio, el más interesante en lo que tiene de afirmación aristotélica antiplatónica. Defiende que cuando consideramos la vida humana no lo hacemos como si el alma estuviera separada del cuerpo o como si este estuviera privado del alma, sino que los reconocemos a ambos unidos³¹. En consecuencia, debe preferirse aquel género de vida que sirve no a una parte del hombre, sino al hombre entero. La vida activa resulta superior porque si se regula la vida civil se provee al alma y al cuerpo mientras que la contemplación sólo se ocupa del alma³². Alberti replica con el ejemplo de Cicerón: éste, en su vida activa, salvó la libertad romana, pero finalmente sucumbió ante Antonio; sin embargo, su trabajo especulativo dio una serie de frutos que no sólo sirvieron a sus contemporáneos sino a la posteridad. Las acciones humanas, sentencia

²⁸ LANDINO, C., *Discussioni camaldolensi [Disputationes camaldulenses]*, en *Prosatori latini del Quattrocento VI*, a cura de E. Garin, Torino, Einaudi, pp. 717-791.

²⁹ *Ibidem*, p. 739.

³⁰ *Op. cit.*, p. 741.

³¹ *Op. cit.*, p. 753.

³² *Op. cit.*, p. 755.

Alberti, son perecederas, mientras las del pensamiento son inmortales³³. El diálogo marca así un punto de inflexión en el pensamiento italiano del Quattrocento respecto a la vida civil, correlato de la libertad política del momento. También porque adscribe la vida política cívica a Aristóteles y la vida contemplativa a Platón, en una doble vía que aumentará su divergencia en los años siguientes.

En 1480, Landino dedica *De Vera Nobilitate* a Lorenzo de Medici, obra en la que, ahondando en los argumentos platónicos, exaltará la vida contemplativa en una operación más amplia de desactivación del humanismo cívico florentino (auspiciado o no desde el poder de los Medici³⁴) en la que también participan otros autores de raigambre platónica como Antonio de Ferraris, Bartolomeo Scala y Pico Della Mirandola. A esta nueva orientación del ciudadano hacia la vida contemplativa, el ocio y el desinterés por la política, le sigue la exaltación del príncipe sabio, el rey filósofo de Platón que se sacrifica al servicio de la comunidad, imagen que se pone al servicio de la legitimación del régimen impuesto por los Medici.

La obra de Antonio Ferraris, *Galateo* es elocuente al respecto. Al contrario de lo que poco después hará Castiglione en *El Cortesano*, defiende la libertad del sabio y su insobornable compromiso con la verdad para lo que es preciso que se mantenga alejado de la corte. La denuncia de la vileza de los príncipes y de la hipocresía y adulación de los cortesanos contrasta con la exaltación del sabio y de una serie de virtudes inequívocamente políticas en su deber de denunciar los males del poder (Nuovo y Defilippis, 2008)³⁵. El modelo humano libre de Ferraris (muy influido por Alberti) ya no es el ciudadano, sino el sabio.

³³ *Op. cit.*, pp. 781-783.

³⁴ El papel del neoplatonismo en la desarticulación del republicanismo cívico aristotélico ha sido objeto de revisión reciente. Si Baron y Garin argumentaron que el neoplatonismo de Ficino fue auspiciado por los Medici para hacerse con el poder en Florencia, recientemente Hankins y Field han probado que el neoplatonismo ya estaba firmemente asentado entre las élites culturales florentinas hacia 1450, antes de la llegada al poder de Cosme el viejo. Además, Hankins ha mostrado que los Medici no beneficiaron al neoplatonismo por encima del aristotelismo y que es dudoso que la Academia platónica florentina fuera fundada por Cosme de Medici (TURDJEVIC, *op. cit.*).

³⁵ NUOVO, I. y DEFILIPPIS, D. (2008), "Libertas e Isonomia nella riflessione ético-politica di Antonio de Ferraris Galateo", en SECCHI TARUGI, L. (ed.), *Il concetto di Libertà nel Rinascimento*, Florencia, Franco Cesari Editore, 2008, pp. 145-176.

Aunque aparentemente el centro de atención de los espejos de príncipes seguía siendo el hombre virtuoso, al igual que ocurría en los textos del humanismo cívico, lo cierto es que el catálogo de virtudes asociadas a los príncipes difería del que se atribuía a los ciudadanos de la república. En el ámbito cívico, la virtud es una fuerza que se opone a la fortuna y que asiste a la consecución de la fama, la gloria y el honor; para el príncipe, en cambio, la virtud es la fuerza que sirve para la conservación de su estado. También cambian los fines. Para los humanistas cívicos, el propósito de la virtud es la defensa de la libertad y la justicia. El príncipe, por el contrario, debe mantener la paz y la seguridad³⁶.

La crisis de la libertad civil florentina: Maquiavelo y Guicciardini

El cambio de siglo arranca con la invasión francesa de 1494 y la intervención hispánica en Italia. La aparición de dos monarquías poderosas extranjeras en territorio italiano crea una conmoción política que altera decisivamente los debates entre la vida activa y la vida contemplativa, el republicanismo cívico y el principado, que habían caracterizado la escritura política de los dos últimos siglos. Aun así, la libertad política entonará un último canto de cisne en la obra de Maquiavelo, antes de desaparecer en el horizonte de la razón de estado.

En esta última etapa de la república de Florencia, muchos humanistas, entre ellos Francesco Guicciardini, creen descubrir en el régimen senatorial veneciano una posibilidad de salvación del *vivere civile* florentino. La defensa de la libertad política en tiempos de crisis exige un cambio en las virtudes políticas ciudadanas. El mito de Venecia ya había seducido a algunos humanistas en la segunda mitad del siglo XV. Pese a la oposición de Bruni y Rucchini que atacaban la tiranía y defendían el gobierno tradicional florentino libre y de amplia representatividad, otros autores como Poggio Bracciolini en su *Laudem Publicae Venetorum* de 1459 reclamaron la creación de un régimen oligárquico siguiendo el modelo veneciano para la protección del interés público. Posteriormente continuarán la exaltación de la república oligárquica de Venecia Francesco Guicciardini (*Dialogo del reggimento di Firenze*, 1527), Antonio Brucioli (*Dialoghi*,

³⁶ SKINNER, Q., *The foundations of Modern Political Thought, vol. I: The Renaissance*, ed. cit.

1526), Vergerio (*De Republica Veneta*, 1526), y Donato Giannotti (*Della Republica di Veneziani*, 1540)³⁷.

Guicciardini introduce la ambición como virtud de una nueva clase, los *ottimati*. Estos, banqueros, comerciantes o letrados, nada tenían en común con la nobleza de sangre o con los códigos de conducta caballerescos. La ambición como virtud, sin embargo, entrañaba un nuevo peligro para la ciudad, porque legitimaba el interés particular frente al bien común. Por eso, se hacía preciso acompañarla del honor, la gloria y la defensa de los fines colectivos propios del *ethos* civil. En sus últimos escritos, después de la restauración de los Medici, Guicciardini cambia significativamente las virtudes de honor y gloria de los *ottimati* por la virtud de la prudencia³⁸. La prudencia, virtud esencial del cortesano, sustituye, de este modo, el honor y la gloria, virtudes ejemplares del *vivere civile*. El honor subsiste, pero ya no se trata del honor cívico, sino del honor del servicio al príncipe, como defienden en este momento Alamanni y Castiglione³⁹.

Como ha estudiado Viroli, se aprecian en la escritura de Guicciardini las tensiones propias de la época de transición que le tocó vivir. Si en el *Discurso de Logroño* de 1512, aún se perciben ecos del pensamiento cívico republicano, en el discurso *Del modo di riformare il Governo, per meglio assicurare lo Stato alla Casa dei Medici la quale era rappresentata da papa Leone X, da Lorenzo e dal cardinal Giulio* de 1516 defiende los argumentos contrarios.

El *Discurso de Logroño* arranca con la certidumbre de que Florencia perderá su libertad. Guicciardini articula su predicción sobre dos razones: la primera, las guerras de Italia y el riesgo de que una monarquía fuerte reduzca a su dominio a los estados italianos; la segunda, la particularidad del vivir civil florentino que exige una serie de instituciones de gobierno, usos y costumbres distintos a los de otras repúblicas. El abandono de la virtud cívica así como la decadencia de las instituciones pueden abocar la ciudad a la tiranía o a la disolución popular⁴⁰.

³⁷ SKINNER, Q., *Visions of Politics, vol. II: Renaissance Virtues*, ed. cit., pp. 138-139, 148.

³⁸ POCOCK, J. G. A., *El momento maquiavélico*, ed. cit., pp. 223-224, 235-236.

³⁹ *Ibidem*, pp. 242-243.

⁴⁰ GUICCIARDINI, G., *Discurso de Logroño, Opere, vol. I*, a cura di E. Lugnani Scarano, Torino, Unione Tipografico, pp. 247-296.

La definición del estado, como forma política distinta del vivir civil, no puede ser más negativa: “Non è altro lo stato e lo imperio che una violenza sopra e’ sudditi palliata un alcuni con qualche titolo di onestà”⁴¹. Ya en la *Historia de Florencia*, había esbozado un negro pronóstico para la ciudad, cuando tras la revuelta de los Pazzi y el encumbramiento de Lorenzo de Medici, afirmaba:

Aquí es donde acaban las divisiones y discordias civiles: un bando queda exterminado, el jefe del otro se vuelve señor del estado, sus partidarios y simpatizantes, de compañeros se tornan en simples súbditos, el pueblo y la gente común quedan esclavizados, el poder se transmite por herencia y con frecuencia de una persona cuerda pasa a un loco, que por fin acaba por hundir el estado⁴².

La libertad es definida en términos inequívocamente políticos: “Né è altro la libertà che uno prevalere le legge e ordini publici allo appetito delli uomini particolari”⁴³: el concepto se asocia a la ley y al orden público y se opone a los intereses particulares. La política, como observa Moulakis, deja de ser aristotélica al no estimarse como una dimensión natural del ser humano, sino como una pieza de ingenio, un arte cuyo fin es superar el estado de necesidad y asegurar la libertad y la seguridad. De este modo, la libertad a la que se refiere Guicciardini es la derivada de una norma legal arbitraria⁴⁴. No hay libertad sin ley ni orden público, pero tampoco sin una serie de instituciones y órganos de gobierno que velen por ella⁴⁵. El *Discurso de Logroño* es fundamental en la expresión de la libertad civil: una libertad social, dentro de una república ordenada conforme al bien común y las leyes, y dotada de unas instituciones representativas que tutelen su libertad. Con estas consideraciones sobre la libertad social, ciudadana y política, no hay lugar en el texto para la libertad de la vida retirada, del ocio contemplativo ni tampoco para el libre albedrío teológico del alma individual.

⁴¹ *Op. cit.*, p. 254.

⁴² GUICCIARDINI, G., *Historia de Florencia (1378-1509)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 149.

⁴³ *Op. cit.*, p. 255.

⁴⁴ MOULAKIS, A. (2003), “Civic humanism, realist constitutionalism, and Francesco Guicciardini’s *Discorso di Logroño*”, en HANKINS (ed.), *Renaissance Civic Humanism*, Cambridge University Press, 2003, pp. 200-222.

⁴⁵ *Op. cit.*, p. 255.

Un caso distinto lo representa el mencionado discurso de 1516. En este, el florentino expone una serie de recomendaciones para que los Medici recuperen y conserven el poder. Guicciardini distingue entre el arte del estado y la política. El primero tiene por objeto la conservación del poder y las posesiones; la segunda el bien público. El primero exige lealtades privadas; la segunda la tutela de los intereses colectivos impersonales, tales como el amor a la libertad, la justicia y el honor. El príncipe, por su parte, debe, para conservar su estado, excluir a los ciudadanos de los honores públicos y recompensar a otros por los servicios prestados, no por su virtud. Además, la consolidación del estado requiere la vigilancia de aquellos que son excluidos y considerados enemigos. De este modo, afirma Viroli, el origen y el sentido histórico del arte del estado no podía ser más transparente: era el arte de disolver la ciudad⁴⁶.

Años después, Guicciardini escribe su obra política más importante, el *Dialogo di reggimento di Firenze*, que, ante la posibilidad, si bien remota, de reinstaurar la república, defiende de nuevo las virtudes civiles ciceronianas⁴⁷. Producto de un dilatado proceso de escritura que arranca en 1521 y que se cierra en 1526, el *Dialogo di reggimento di Firenze*, comienza a redactarse a la muerte de Piero de Medici. El texto expone las líneas posibles de un buen gobierno, abundando en los argumentos ya conocidos del *Discurso de Logroño*. La obra no se dirige a los Medici ni pretende tener una inmediata dimensión práctica. Se trata de un trabajo cuya razón de ser estriba en la dignidad del asunto y en su utilidad general, como indica Lugnani Scarano en su introducción al texto⁴⁸. La aparente falta de intencionalidad práctica se pone de manifiesto en la ubicación del diálogo no en el presente sino en el pasado, en 1494, cuando se debate la posibilidad de una constitución florentina después de la expulsión de los Medici. El proemio resulta también elocuente al respecto:

È tanto bello, tanto onorevole e magnifico pensiero el considerare circa e' governi publichi, da' quali depende el bene essere, la salute, la vita degli uomini e tutte le azione egregie che si fanno in questo mondo inferiore, che ancora che non

⁴⁶ VIROLI, *op. cit.*, p. 181.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 185.

⁴⁸ GUICCIARDINI, G., *Dialogo del reggimento di Firenze, Opere, vol. I*, a cura di Emanuela Lugnani Scarano, Torino, Unione Tipografico, 1970, pp. 297-483. Ver nota en p. 47.

s'avessi speranza alcuna che quello che si pensa o si disegna potessi mai succedere, non si può dire se non che meriti di essere laudato chi aplica l'animo e consuma ancora qualche parte del tempo nella contemplazione di sì onesta e sì degna materia⁴⁹.

Palabras melancólicas de amor por el *vivere libero* que, confiadas en la inevitable mudanza de las cosas humanas, no pierden del todo la esperanza del regreso de la república⁵⁰. Guicciardini, siguiendo una tradición retórica bien asentada, afirma que nada hay suyo en el diálogo; que este no es sino la recreación de una conversación en la que participó su padre tal como se la había contado años atrás. Los personajes que intervienen son Bernardo Nero, un anciano que había formado parte del gobierno de los Medici y que, poco más tarde, en 1497, sería decapitado por conspirar para su regreso al poder; Piero Capponi, ministro de Lorenzo de Medici y uno de los principales participantes en la revuelta de 1494; Pagolantonio Soderini, seguidor de Savonarola y artífice del gobierno popular; y Piero Guicciardini, padre del autor. El diálogo se desarrolla en la villa de Bernardo Nero. El proemio termina expresando la deuda contraída por el autor con los Medici, especialmente con los papas León X y Clemente VII. Guicciardini afirma, lo que resulta en sí de una profunda ironía, que su escrito no es contrario a los Medici, por cuanto está hecho sin intención de ser publicado y sin incluir nada contra su grandeza.

El Libro I del *Diálogo* aborda cuál sea el mejor régimen, si el gobierno de uno solo, el de unos pocos o el de muchos. Al principio, la bondad de cada régimen se mide según la legitimidad de su origen. Piero Guicciardini considera que el mejor régimen es el de uno. Pero difícilmente puede ser bueno si se impone por la fuerza y no por la voluntad libre de los súbditos. Además, cuando el gobierno de uno es malo, cosa que se produce con frecuencia y facilidad, resulta el peor⁵¹. Bernardo no está de acuerdo: el gobierno de uno tiene más probabilidades de ser bueno que el de muchos. Ahora bien, hay que distinguir entre el gobierno legítimo de uno, con la voluntad de los súbditos, y el de aquel

⁴⁹ *Ibidem*, p. 299.

⁵⁰ *Op. cit.*, p. 300.

⁵¹ *Op. cit.*, p. 309

que ha tomado el poder con violencia y que, para conservarlo, debe hacer cosas que no haría en otras circunstancias. Este es el caso de los Medici⁵². Pero, y aquí introduce un giro importante en la argumentación, la bondad de estos gobiernos no debe juzgarse por su origen sino por sus efectos. Es mejor gobierno el que produce mejores resultados: dónde se gobierna mejor, dónde se aplica mejor la justicia, dónde se cumplen las leyes, dónde se respeta el bien común: estas son las cuestiones que deben examinarse. El gobierno civil no siempre es garantía del cumplimiento de estos objetivos. Con este argumento, Bernardo escinde la libertad de la legitimidad puesto que esta pasa a depender de los efectos de los gobiernos y no de su configuración y representatividad. Así desliza un planteamiento inadmisibile: que de un gobierno ilegítimo pueda derivarse algo bueno, o que pueda hacerse cumplir la ley y el respeto al bien común a partir de la vulneración de todo bien y de toda ley como es tomar el poder por la fuerza a beneficio de intereses particulares.

Soderini insiste en la superioridad del *vivere libero*, sobre todo en Florencia donde es una inclinación natural de sus habitantes. Pero esto también es discutido por Nero introduciendo la sospecha sobre las intenciones de aquellos que defienden el gobierno libre. Nero añade un argumento más: antes había afirmado que los fines para los que se establecen los gobiernos pueden ser mejor cumplidos por un gobierno de uno que por otro libre; ahora cuestiona las intenciones de este. Seguidamente, añade otro elemento de carácter pragmático que afecta a la pretendida afección natural de los florentinos por el *vivere libero*. Si se viera, dice, que la vida libre, aunque fuera natural, por cualquier razón, no produce buenos efectos, nadie en su juicio la preferiría a otro modo de gobierno que comportara mayores beneficios, línea ya presentada por Guicciardini en su discurso de 1516. Bernardo reconoce que, si pudiera afirmarse un estado en el que la ciudad fuera verdaderamente libre, y en el que los hombres de bien, esto es, los más sabios y mejores, y no los demás, decidieran las cosas importantes, ese sería el gobierno óptimo, aunque piensa que en Florencia este modelo es irrealizable⁵³ (pp. 317-318).

⁵² *Op. cit.*, p. 311.

⁵³ *Op. cit.*, pp. 317-318.

Capponi y Soderini discrepan afirmando que el gobierno de los Medici degradó las instituciones en su beneficio, porque los dirigentes de los gobiernos unitarios no tienen otro fin que su propia grandeza particular y siempre hacen lo necesario para conservarla, sin respeto a Dios, la patria y los hombres⁵⁴.

Después retornan a debatir sobre la libertad y, particularmente, sobre el amor universal por ella: “Tutti gli uomini che hanno per natura lo appetire la libertà”⁵⁵, sentencia que parece una reformulación del famoso comienzo de la *Metafísica* de Aristóteles respecto al deseo universal de saber. Pero en el examen del amor universal a la libertad, Bernardo advierte:

Io ho considerato spesso che questo nome della libertà è molte volte preso più presto per colore e per scusa da chi vuole occultare le sue cupidità e ambizione, che in fatto si truovi così naturale negli uomini questo desiderio; parlo di quella libertà che si considera nel governo di una città, non di quella qui concerne lo stato delle persone, cioè che uno uomo sie libero o sia stiuvo. Mi pare bene, se io non mi inganno, che negli uomini si truovi naturale el desiderio di dominare e di avere superiorità agli altri, e che comunemente siano pochissimi che amino tanto la libertà, che se avessino occasione di farsi signori o superiori degli altri, che non lo facessino volentieri⁵⁶.

El pasaje resulta de extraordinario interés por la modernidad de su planteamiento: el concepto de libertad encubre una serie de pasiones o instintos naturales más fuertes que el propio deseo de libertad: el deseo de dominar y de imponerse a los otros. Y así se confirma en la praxis: la mayor parte de los desórdenes no proceden del anhelo de libertad sino del ansia de dominio, aunque se realicen bajo el nombre de aquella. Y esta pulsión de dominar afecta tanto a los grandes como al pueblo que busca la igualdad para subir en la escala del poder.

Bernardo aclara que él no está en contra de una libertad bien ordenada, sino contra los enemigos de la patria o los tiranos. Respecto a los enemigos externos, tanto da que el gobierno sea de uno o de muchos, puesto que se actúa

⁵⁴ *Op. cit.*, p. 329.

⁵⁵ *Op. cit.*, p. 333.

⁵⁶ *Op. cit.*, p. 336.

por amor a la patria más que a la libertad. En este punto se desliza, a nuestro juicio, otra fractura del concepto de libertad civil. Si anteriormente Bernardo había disociado la libertad de los fines políticos que el *vivere libero* le atribuía de modo sustancial (el respeto a las leyes, el orden y la justicia), ahora desliga la libertad del amor a la patria. Además, presenta otra reducción de orden práctico: no todos los que combaten la tiranía lo hacen por amor a la libertad, sino que muchos obran por intereses particulares, entre los que cabe el deseo de implantar otra tiranía distinta⁵⁷. Al final de este parlamento, Nero ha reducido, por una parte, el concepto de libertad civil, excluyendo de su espectro de significación el patriotismo y el gobierno conforme a la ley y la justicia; por otra, la aceptación natural del gobierno libre en Florencia.

La réplica de Soderini desglosa otro de los componentes del concepto de libertad: la igualdad. Es la igualdad la que hace que, pese a los argumentos de Bernardo Nero, el *vivere libero* siga siendo preferido por la mayoría de los ciudadanos⁵⁸. Sin embargo, la igualdad, aclara Nero, debe entenderse en el sentido de que todos deben estar sometidos a la ley y nadie debe estar sometido a otro. Y esto de nuevo puede conseguirse tanto con un gobierno libre como con el de uno solo. El razonamiento es similar a los ya vistos: cuando se disocia el régimen político de su origen y se juzga por sus efectos, prescindiendo de su legitimidad, el concepto de libertad civil se vacía de contenido. Por lo que para obtener la igualdad no es necesaria la libertad. Tal fue, en su opinión, el caso del gobierno de los Medici:

Lo stato de' Medici, ancora che, come io ho detto, fussi una tirannide e che loro fussino interamente padroni, perché ogni cosa si faceva secondo la loro volontà, nondimanco non era venuto come uno stato di uno príncipe assoluto, ma acompagnato co' modi della libertà e della civiltà, perche ogni cosa si governava sotto nome di republica e col mezzo de' magistrati, e' quali se bene disponevano quanto gli era ordinato, pure le dimostrazioni e la imagine era che el governo fussi libero⁵⁹.

⁵⁷ *Op. cit.*, p. 338.

⁵⁸ *Op. cit.*, p. 340.

⁵⁹ *Op. cit.*, p. 377.

El Libro II trata cuál sea la mejor forma de gobierno en atención al bien común y no a los intereses particulares. El texto discute las magistraturas necesarias para un gobierno ordenado y justo, atento al respeto de la libertad; y se fija en el modelo veneciano de república aristocrática, aunque se anticipa ya el inevitable retorno de los Medici. De este modo, el diálogo concluye como comenzaba: la expresión de una voluntad utópica que encuentra en el mero hablar de la vida civil la sublimación de la imposibilidad de su realización práctica. En efecto, la restauración definitiva de los Medici supuso el final de los sueños republicanos y el fin de la carrera política de Guicciardini.

La reflexión política de Guicciardini arroja como resultado la descripción de dos modelos opuestos: el estado y la república. El estado se funda sobre las lealtades privadas y sobre el arte de saber elegir las personas y el modo de recompensarlas por su lealtad. En esto se cifra la razón de estado presentada aún de forma imprecisa por Guicciardini en su *Diálogo*: la razón de estado se justifica no en atención al bien común sino por el cumplimiento de la finalidad esencial del estado, su propia conservación. El príncipe se presenta como un gran patrón, establecido sobre una tupida red clientelar. La república, por el contrario, se funda sobre las magistraturas impersonales, capaces de subsistir más allá de la rotación en los cargos, siempre que se mantengan en el servicio público y la práctica de las virtudes cívicas. La libertad es piedra angular de la república del mismo modo que el arte del estado lo es del principado.

La obra de Maquiavelo, decisiva en la formación del pensamiento político europeo del siglo XVI está también, como la de Guicciardini, sometida a las variaciones y las incertidumbres de la época. Si *El príncipe*, escrito en 1513, en el momento de la restauración de los Medici, presenta la figura del individuo que se enfrenta a la fortuna armado con la *virtù*, una virtud individual, propia, no sometida a consenso ni dependiente de la ciudad, como ocurría con la virtud cívica; los *Discursos* obedecen a un impulso nostálgico a favor del *vivere libero* de la república florentina. Ahora bien, este canto del cisne del humanismo cívico es también el más audaz en sus planteamientos éticos: no sólo el príncipe vive conforme a un mundo moral particular, sino que también la vida civil se vuelve

secular, histórica y, en consecuencia, alejada de las normas morales cristianas⁶⁰. La república soñada por Maquiavelo es la de los ciudadanos armados guiados por un instinto de pervivencia fuerte que se enfrenta con convicción a la fortuna, con un instinto resultante de la mezcla de virtud y *virtù*⁶¹.

La libertad en el aristotelismo y el platonismo italianos del Renacimiento

La teoría humanista del vivir libre se apoyó en la *Política* de Aristóteles y en el ejemplo de Cicerón, y encontró generalmente una firme oposición en el neoplatonismo de los siglos XV y XVI que promovía la vida contemplativa alejada de la actividad política y el vaciamiento de la “libertad” de buena parte de la red conceptual política que la caracterizaba. Es necesario ahora explicitar estos argumentos y ver en qué modo fueron esgrimidos en la pugna dialéctica en torno a la libertad.

La lectura de Aristóteles en el Renacimiento se bifurcó en dos corrientes. Hubo un aristotelismo escolástico, que prorrogaba la versión medieval del pensador griego, y un aristotelismo humanista que se acercaba a su obra de forma distinta. Los escolásticos (Nifo, Pomponazzi) se interesaban especialmente, aunque no de forma exclusiva, por la metafísica y la lógica, materias ahistóricas que posibilitaban dialogar con Aristóteles como si se tratara de un contemporáneo. Por el contrario, los humanistas como Bruni, Barbaro y Poliziano estudiaban la *Ética* y la *Política* aristotélicas a partir de una interpretación histórica contextual⁶².

Por otra parte, el aristotelismo renacentista fue una corriente ecléctica (como también lo fue el neoplatonismo) que recuperó, en ocasiones, la lectura averroísta (como sucede con las lecciones de Nifo y otros maestros de la Universidad de Padua) y que fundió el pensamiento de Aristóteles con otras posiciones filosóficas, teológicas y científicas⁶³. En todo caso, la *Política* de

⁶⁰ POCOCK, J. G. A., *El momento maquiavélico*, ed. cit., p. 301.

⁶¹ *Ibidem*, p. 273.

⁶² SCHMITT, C., *Problemi dell'aristotelismo rinascimentale*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1985, pp. 39-41.

⁶³ *Ibidem*, p. 137.

Aristóteles fue esencial en la formulación del humanismo cívico; como advierte Pocock:

La teoría de la *polis* resultó crucial para la teoría constitucional de las ciudades y para las tesis de los humanistas italianos. Ofrecía un modelo paradigmático de cómo un cuerpo político podía mantener la coherencia cuando era concebido como una ciudad compuesta por personas interdependientes antes que fundada por normas universales e instituciones tradicionales. Una teoría que presentaba la vida social de los hombres como un universo de participación y no como un universo de contemplación⁶⁴.

El aristotelismo, apoyado en la teoría de los ciclos políticos de Polibio, avaló la discusión en torno a la preservación de las formas de gobierno y, en particular, de la república cívica. Al igual que Polibio vio la salvación en la creación de un régimen mixto, con el modelo de la constitución de la república romana, los humanistas cívicos se fijaron en Venecia como modelo frente a la pujanza de los regímenes autocráticos⁶⁵.

En este contexto, la obra política de Agostino Nifo constituye una rareza aristotélica averroísta. Entre 1521 y 1522, compone *De his quae ab optimis principibus agenda sunt*, *De regnandi peritia* y *De rege et tyranno*, obras que pueden circunscribirse al género de los espejos de príncipes. Acaso la más interesante sea *De regnanti peritia*, por su parecido, rozando el plagio, con *El príncipe* de Maquiavelo. Pero, como observa Ennio De Bellis en el estudio preliminar de su edición de *La filosofía della corte* de Nifo, *De regnantia* es, más bien, una revisión de Maquiavelo a través de las categorías aristotélicas con la intención de recuperar la dimensión ética de la política en contraposición al realismo radical de aquel. Nifo se aleja del platonismo idealizante, y del mecanicismo fatalista de Maquiavelo. Lo que hace es censurar todos los principios extraños a los preceptos de la *Política* de Aristóteles detectados en el texto del florentino⁶⁶.

⁶⁴ POCOCK, J. G. A., *El momento maquiavélico*, ed. cit., p. 163.

⁶⁵ VASOLI, C., "Il carattere 'naturale' dello stato e la sua 'patologia' nella tradizione politica aristotelica" en Baldini, (a cura di), *Aristotelismo politico e ragion di stato*, Firenze, LeoS. Olschki Editore, 1995, pp. 53-65.

⁶⁶ NIFO, A., *La filosofía nella corte*, A cura di E. De Bellis, Milano, Bompiani, 2010, pp. 62-64.

En cambio, el neoplatonismo propone un modelo de vida no cívico⁶⁷. Es cierto que la vida contemplativa neoplatónica es diferente de la vida contemplativa monástica medieval: se trata de una contemplación creativa, un modelo de realización personal en el que el hombre aparece como un ser único entre los seres creados por su capacidad para penetrar en las esencias intelectuales de todas las criaturas, para identificarse con ellas y, a cambio, elevarlas al nivel de su propia naturaleza⁶⁸. Pero era un modelo que desdeñaba la vida cívica y que eludía la ciudad como espacio de convivencia en beneficio de la corte (en el sentido que se verá más abajo) o la vida retirada. En este último ámbito es interesante detenerse brevemente en la novedad que supone la reformulación del tópico del *locus amoenus* en el platonismo renacentista. En efecto, si en la Edad Media el tópico tiene el sentido de valor refugio del mundo como enemigo del alma, en el Renacimiento platónico se construye como espacio de desarrollo del ocio culto, en contacto con una naturaleza idealizada, alternativa a la ciudad y a la libertad cívica. A la luz de este planteamiento, la orientación que Sannazaro da a la égloga a finales del siglo XV adquiere un nuevo significado. En efecto, si hasta entonces la égloga era todavía un discurso poético en buena medida alegórico didáctico en el que se mostraban, apenas velados, aspectos de la vida ciudadana (como sucedía, por ejemplo, en la edición florentina de Miscomini de 1482), Sannazaro en su *Arcadia* (1504) prescinde de estos elementos y desarrolla una temática esencialmente lírica con base sobre todo en Petrarca y Virgilio⁶⁹.

Por otra parte, los defensores de la superioridad de la vida contemplativa encontraron en la última parte de la *Ética* un argumento a su favor. Así, Bernardo Segni, traductor de la *Ética* al italiano en 1550, asegura, en interpretación forzada, que, si bien la política es excelente como ciencia práctica porque guarda el bien común, resulta menos noble que la metafísica y la ética que orientan al hombre en el camino de la contemplación y la felicidad. Como recuerda Garin:

⁶⁷ En este sentido, resulta reveladora la hostilidad de Bruni, máximo exponente del *vivere libero*, hacia Platón (HANKINS, J., *Plato in the Italian Renaissance*, vol. I, Londres, Brill, 1990, p. 64).

⁶⁸ POCOCK, J. G. A., op. cit, p. 188.

⁶⁹ GARGANO, A., *Con canto acordado*, Universidad de Sevilla, 2012, pp. 220-221.

All'ideale della respublica come collaborazione, come vera società, anche se in effetti ristretta società, sostituisce il Cesare che allontana i cittadini dalla vera vita politica, trasformando la cultura, da espressione, strumento e programma di una classe giunta alla ricchezza e al potere, in un elegante ornamento di corte, o in una malinconica fuga dal mondo⁷⁰.

Pero es *El Cortesano* (1528) de Baltasar de Castiglione la obra que, por su hondura y por su extraordinaria acogida en Europa, sanciona el nuevo modelo de vida social, liquidando el *vivere libero* ciudadano. En efecto, la corte sustituye a la ciudad, y la libertad se cambia por la licencia, la autorización, en buena medida lúdica, en la que el cortesano se prueba ante sus amigos y rivales en el juego de ingenio, aunque también en el consejo sabio a su príncipe. El diálogo se desarrolla, no casualmente, en ausencia del duque de Urbino, aunque bajo la dirección de la duquesa cuya presencia impone una autoridad insoslayable incluso en este contexto amistoso y relajado⁷¹. Castiglione dice que, aunque “cada uno podía asentarse y hablar y burlar y reír con quien le parecía (...) tanto era el acatamiento que se tenía a la Duquesa que la misma libertad era un muy gran freno”⁷². La libertad, por tanto, es licencia de hablar con mesura; no es ya una cualidad negativa en el sentido propuesto por Elias, sino más bien una condición que se ejerce por sustracción o renuncia; nada en común, por tanto, con la libertad cívica. Producto de esta sustracción es, a nuestro juicio, la apelación a la ironía, cuando no al humor abierto, para poder deslizar la palabra libre en el nuevo espacio cortesano: “Esta forma de decir gracias que alcanza esta manera de ironía o disimulación parece muy conveniente a hombres de autoridad, porque es grave y tiene gusto y puédese usar en las burlas y en las veras”⁷³. En este sentido, Daniela Costa explica cómo el ciceroniano tratado sobre la risa del Libro II de *El Cortesano* adquiere el valor de una retórica de la

⁷⁰ Op. cit., p. 95.

⁷¹ Véase COSTA, D., “Cortegianità e libertà nell'opera di B. Castiglione”, en Secchi Tarugi, L. (ed.), op. cit., pp. 341-348, y, especialmente, QUONDAM, A., *El discurso cortesano*, Torres Corominas, E. (ed.), Madrid, Polifemo, 2013.

⁷² CASTIGLIONE, B. de (2003), *El Cortesano*, Pozzi, M. (ed.), Madrid, Cátedra, 2003, p. 108.

⁷³ Op. cit., p. 305.

disimulación para proteger la propia identidad y tal vez el espacio de libertad interior desplegada en la seducción y los usos galantes de la corte⁷⁴.

El Libro IV aborda el papel político del cortesano. Si el ciudadano de la república se nutría del ejemplo ético de Cicerón, el cortesano se guía bajo los auspicios de Séneca, por más que el filósofo estoico no se cite en el texto: “El fin luego del perfecto cortesano (...) creo yo que sea ganar por medio de las calidades en él puestas de tal manera la voluntad del príncipe a quien sirviere, que pueda decille la verdad y de hecho se la diga en toda cosa y le desengañe sin miedo ni peligro de selle cargado”⁷⁵. El fin del cortesano es ser consejero del príncipe al que debe obediencia como expone en el Libro II. Se trata de una obediencia fundada sobre la irreductible desigualdad existente entre ambos, lo que sume al cortesano en una situación de precariedad de que la Castiglione es plenamente consciente⁷⁶. Y su necesidad estriba, precisamente, en la libertad hipertrofiada del señor: “Y de aquí acaece que los señores, demás de nunca ser informados de la verdad en ninguna cosa, emborrachados de aquella muy suelta y mala libertad que trae consigo el señorear”⁷⁷. Se constata cómo *El Cortesano* reconoce la aspiración platónica de un rey filósofo; así ocurrirá más adelante en el parlamento de Otavián Fregoso sobre las virtudes del príncipe ideal. Pero antes, nada más opuesto a la imagen platónica del rey sabio, que carga con el peso de la patria para liberar a los ciudadanos de la vida activa y posibilitarles la vida ociosa y contemplativa, que el príncipe borracho de mala libertad, deleites y vicios que retrata Castiglione en estas páginas, acaso las más ásperas de la obra. Este príncipe no está tan alejado del tirano de Maquiavelo y de la razón de estado vislumbrada por Guicciardini: “Ponen su corazón y todos sus pensamientos en sostener el poder que alcanzan, pensando que la verdadera bienaventuranza sea que pueda el hombre todo lo que quiera”⁷⁸.

La sabiduría, el consejo recto corresponde ahora al cortesano, no al filósofo, como había sido en la Antigüedad, porque los degradados y ensoberbecidos

⁷⁴ *Op. cit.*, p. 344-345.

⁷⁵ *Op. cit.*, p. 452.

⁷⁶ SORIA OLMEDO, A., “Ejemplar y europeo: notas sobre *El Cortesano* en tiempos de Carlos V”, en *Siete estudios sobre la Edad de Oro*, Salobreña (Granada), Alhulia, 2008, pp. 108-124.

⁷⁷ *Op. cit.*, p. 454.

⁷⁸ *Op. cit.*, p. 454.

príncipes contemporáneos no tolerarían la verdad severa y desnuda de los filósofos:

Mas si agora llegase a alguno de nuestros príncipes un severo filósofo u otro cualquier hombre, el cual abiertamente y sin grandes rodeos quisiese ponerle delante de los ojos aquel rostro áspero de la verdadera virtud y instruille en buenas constumbres (...) yo soy cierto que luego le echaría de sí como a una sierpe que viniese a mordelle o por lo menos haría burla dél como de una cosa perdida⁷⁹.

Por eso es necesario el cortesano, con sus dotes de disimulación, prudencia e ingenio, para “alcanzar el amor de su príncipe y ponerle tan buen gusto de sí que llegue a privar tanto con él que pueda decille toda cosa sin peligro de selle pesado”⁸⁰. Se muestra aquí, de nuevo, la libertad como licencia que se obtiene del príncipe por medio de la habilidad cortesana; esto es, ni siquiera la libertad de decir de los filósofos antiguos comprometidos con la verdad, sino una libertad enajenada y limitada en contenido, tiempo y espacio por la voluntad del soberano.

Más adelante, en la discusión sobre cuál sea el régimen político ideal, los personajes reflexionan sobre el concepto de libertad política. Frente a la opinión de Fregoso partidario del principado, Bembo aboga por la república como realización política de la libertad concedida por Dios a los hombres⁸¹, cosa que no se produce en los principados. Además incorpora elementos aristotélicos cuando afirma que en los consejos la opinión de los muchos suele ser mejor que la de los pocos o de uno solo: “porque una pasión de ira o de aborrecimiento o de codicia más fácilmente entra en un solo hombre que en todo un pueblo, el cual es como una gran agua, que menos aparejada es a dañarse que una pequeña”⁸². Pero prevalece, hasta cierto punto, la opinión en favor de los principados. Pero, como ha notado Burke, en *El Cortesano* nada es del todo definitivo. Si, por una parte, el libro traza indudablemente y de forma perdurable el perfil de un modelo de vida europeo, el del cortesano que da título a la obra,

⁷⁹ *Op. cit.*, p. 456

⁸⁰ *Op. cit.*, p.457

⁸¹ *Op. cit.*, p. 469

⁸² *Op. cit.*, p. 470

por otra parte presenta de forma desdibujada, voluntariamente contradictoria, y con amarga ironía, la figura del príncipe en una maniobra de calculada y disolvente ambigüedad⁸³.

Contemporáneo de Castiglione, Stefano Guazzo escribe por esos años *La civil conversatione*, cuya primera edición se retrasaría hasta 1574. Lo que nos interesa ahora de este texto es el concepto de “civil” que propone ya desde el título. En efecto, Guazzo desactiva el concepto de vida libre propugnada por el republicanismo florentino y pergeña un espacio civil distinto del ciudadano: un estado de ánimo relacionado con las buenas maneras que puede incluir a la nobleza que comparte esta forma virtuosa de vida. Esta civilidad se despliega en dos ámbitos: el del patriciado urbano ennoblecido en el ejercicio de las magistraturas y el del servicio al príncipe que, como gran patrón, se convierte en benefactor del “conversador civil”, transformado así en “privado”, siervo en realidad de su interés y experto en la simulación y la disimulación⁸⁴.

En 1534, Nifo publica *De re aulica* que entra en discusión con *El Cortesano* por cuanto ambos abordan el mismo tema: la figura ideal del hombre de la corte. Su aristotelismo académico se manifiesta en la forma y la lengua elegidas: el tratado y el latín frente al diálogo y al vulgar de Castiglione. Pero también, como aprecia De Bellis, ambas obras tienen como punto de referencia dos cortes muy diferentes: la corte de Urbino en la que todavía se dejaba sentir la fuerza del humanismo cívico, y la corte de Salerno en el sur, un espacio de poder acostumbrado al dominio de un rey extranjero⁸⁵. El príncipe de Nifo es un soberano culto y virtuoso; el de Castiglione, como se ha visto, es difuso y contradictorio. A diferencia de Castiglione, distingue entre el conde palatino, que colabora en las funciones administrativas, bélicas y de gobierno, y el mero cortesano que sólo interviene en el ocio del príncipe⁸⁶. El cortesano de Nifo no necesita reunir todas las virtudes (basta con que esté dotado de afabilidad y

⁸³ BURKE, P., *Los avatares de El cortesano*, Barcelona, Gedisa, 1998, p. 51.

⁸⁴ GUAZZO, S., *La civil conversatione*, vol I, a cura di A. Quondam, Modena, Franco Cosimo Panini, 1993, LV-LVI.

⁸⁵ NIFO, A., op. cit., p. 102.

⁸⁶ *Op. cit.*, p. 105.

urbanidad⁸⁷) ni ser de origen noble. El aristotelismo de *De re aulica* estriba en su dimensión humana, en contraposición tanto a la dogmática religiosa como a la teología neoplatónica que ponen sus miras en la vida ultraterrena. El aristotelismo de Nifo se preocupa de la convivencia civil basada en la medida ética: “In tale contesto, nel momento in cui l’uomo di cultura ricerca i recetti morali che devono guidare il vivere civile, le sue principali auctoritates diventano Aristotele, Cicerone e Quintiliano che assurgono, pertanto, a suoi punti di riferimento assai piu di Platone e del Neolatonismo”⁸⁸.

El devenir histórico europeo, sin embargo, circulaba ya por cauces distintos. El autoritarismo creciente y el desarrollo de la doctrina de la razón de estado en las monarquías europeas y la dura emulación cortesana condenarán este modo de entender la vida civil durante la Alta Edad Moderna.

Conclusión

Desde el siglo XII hasta el primer tercio del siglo XVI, la libertad ha sido una pieza central del pensamiento político italiano. A lo largo de estos poco más de tres siglos, ha ido experimentando mutaciones, crisis propias de todo concepto vivo en un periodo histórico dilatado. La libertad se conforma en una serie de oposiciones antitéticas de difícil conciliación: la que enfrenta la vida activa y la contemplativa; la que opone la participación política como afirmación de la soberanía ciudadana frente al creciente poder de los príncipes; la virtud pública como antítesis de los intereses particulares. La libertad política se convierte en el patrimonio del republicanismo cívico, un sistema político en retirada desde el siglo XV frente al “estado”, que impone una moral política distinta y unos fines diversos: la paz, la seguridad y, sobre todo, la conservación del poder, relegando la libertad a la esfera íntima ascética e intelectual. El concepto cambia entonces de signo, vaciándose de sus contenidos cívicos naturales: la igualdad, la participación política, la legitimidad y la justicia, relacionándose con la vida contemplativa y ociosa. La única libertad posible en la segunda mitad del siglo

⁸⁷ La urbanidad, dice De Bellis, es para Nifo el espíritu que comprende gestos y palabras empleados en las ocasiones de burlas con el propósito de divertir sin caer en la vulgaridad o ridículo (NIFO, A., op. cit., p. 113).

⁸⁸ *Op. cit.*, p. 120

XVI será la de la vida retirada, más medida del fracaso que tabla de salvación de las aspiraciones humanistas.

Recibido: 05.06.2017

Aceptado: 14.07.2017