

Renacimiento, humanismo y realismo político

*Héctor Zamitiz Gamboa**

1. Renacimiento y Humanismo

El Renacimiento ha sido objeto de innumerables controversias a lo largo de la historia. ¿A qué se llamó Renacimiento? ¿Cuándo y dónde empezó? ¿Qué lo distingue de la llamada Edad Media? Se ha afirmado que fue una vuelta a los ideales grecorromanos y al mismo tiempo, el inicio de la modernidad. No intentaremos resolver el debate. Partimos de la base de que el Renacimiento no fue un rompimiento sino una continuidad. Cambio lento que gradualmente y en circunstancias diversas modificaron a Europa. Florencia, cuna del Renacimiento, fue una República mercantil en una Italia dividida en ciudades-Estados. La caída de Bizancio en manos de los turcos permitió el traslado a Italia de eminentes intelectuales griegos. Renació, por así decirlo, el gusto por los clásicos que nunca había desaparecido del todo. Poco a poco la conquista de América, el peligro del Islam, el naciente y poderoso imperio español, las reformas protestantes y la vuelta a las sagradas escrituras y los estudios hebraicos, modificaron el pensamiento europeo. El mundo se transformaba.

Nos interesan los antecedentes medievales en ciertos aspectos del Renacimiento que adquieren un significado especial en el desarrollo de las ideas que posteriormente alcanzan su madurez. Tratamos de explicar el Humanis-



IZTAPALAPA 41

ENERO-JUNIO DE 1997

pp. 15-32

* Profesor investigador de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM.

mo renacentista y su origen en el Humanismo medieval para comprenderlo mejor. Definirlo no es fácil. A la distancia, las ideas modernas han dado un significado completamente diferente al Humanismo renacentista.

Algunos estudiosos han asociado al Humanismo renacentista con ciertas ideas políticas, teológicas y filosóficas y hablan de un Humanismo cívico, o del Humanismo cristiano o religioso, o extienden el término para incluir a todo el pensamiento secular producido durante el período renacentista. Otros, siguiendo una tradición que se remonta al siglo XIX, han considerado al Humanismo renacentista principalmente por sus contribuciones a la erudición clásica o al desarrollo de la literatura. Para complicar las cosas todavía más, el Humanismo renacentista ha sido asociado con el paganismo o con el protestantismo o con el catolicismo, y en consecuencia, se ha discutido si el Humanismo fue reemplazado por la Reforma protestante, o si cambió su naturaleza como resultado de estos acontecimientos o si continuó viviendo en su forma original. Uno de los estudiosos contemporáneos del Renacimiento Italiano, Paul Oskar Kristeller¹ trató de encontrar una fórmula que hiciera justicia a la mayoría de los aspectos y realizaciones del Humanismo renacentista y al mismo tiempo buscó aproximarse, tanto como le fue posible, a lo que el mismo Rena-

cimiento entendía por el término Humanismo.

Kristeller nos dice que el término Humanismo fue acuñado a principios del siglo XIX, pero el término humanista se remonta al siglo XVI. Para este autor el Renacimiento tardío entendía por humanista un maestro o un estudioso de las Humanidades, de los *Studia Humanitatis*. Porque el término *Studia Humanitatis* es aún más antiguo que el término humanista que se derivó de él. Aparece en los escritos de autores romanos antiguos tales como Cicerón y Gelio y sabios del siglo XV como Salutati que lo tomó de ellos. En este uso antiguo, las humanidades significaban una especie de educación liberal, es decir, una educación literaria digna de un caballero.

En el siglo XV, el término *Studia Humanitatis* adquirió un significado más preciso y técnico y aparece en documentos escolares y universitarios, así como en esquemas de clasificación para bibliotecas. La definición de entonces de los *Studia Humanitatis* comprendía cinco materias: gramática, retórica, poética, historia y filosofía moral.

En otros términos, en el lenguaje del Renacimiento un humanista era un representante profesional de estas disciplinas y según Kristeller nosotros deberíamos tratar de entender el Humanismo renacentista principalmente en términos de los ideales profesionales,

intereses intelectuales y producciones literarias.

La incidencia de los *Studia Humanitatis* se convirtió en uno de los ejes de discusión sobre el Renacimiento y concretamente sobre la filosofía del Renacimiento, y si es lícito considerar “filósofos” y si contribuyeron al progreso de la filosofía y de la ciencia a “humanistas” indiscutibles.

Se han consultado léxicos y documentos universitarios para establecer qué entendían los humanistas cuando se declaraban “humanistas”, cuáles eran las enseñanzas que impartían, y qué títulos tenían las cátedras de celebrados maestros. La limitación más grave de estas tentativas de interpretación se encuentra en tomar como punto de referencia la situación de las escuelas universitarias, sin tener en cuenta que era precisamente la universidad medieval la que estaba en discusión y caía en descrédito, mientras cultura e investigación se trataban en otros centros, o encauzaban la construcción de otras formas de enseñanza.

El propio Kristeller en una investigación elaborada con John Herman Randall Jr., intitulada *The Renaissance Philosophy of Man*², nos ofrece una explicación amplia y bien fundamentada del período del Renacimiento que se extiende desde la mitad del siglo XIV hasta finales del siglo XVI, período que ha sido admirado y estudiado en fun-

ción de los grandes cambios que experimentó la sociedad y la iglesia, así como por el florecimiento de las artes, la literatura, las ciencias y el conocimiento clásico, pero que no atrajo el interés, especialmente en sus inicios, de los estudiosos de la filosofía, pues la obra que se refiere a los pensadores de los orígenes del Renacimiento es conocida solamente por un grupo reducido de especialistas.

Los autores mencionados señalan que el Renacimiento no produjo filósofos de gran importancia y un pensador que no adquiere reputación de “grande”, no tiene una oportunidad real de ser leído o estudiado, sobre todo cuando los escritores y maestros de gran influencia, reiteradamente nos hacen creer que solamente tenemos que leer sus grandes trabajos en el mundo de la literatura. Más aún, muchos estudiosos de filosofía creen que el progreso de la ciencia y del pensamiento a partir del siglo XVII, superó todo lo anterior, con excepción de Platón y Aristóteles.

No obstante, Eugenio Garin nos dice que hay una especie de filósofo “renacido” precisamente en el Renacimiento. Este retorno de los filósofos antiguos ha dado lugar a ríos de retórica, cambia el sentido de la investigación y renueva la imagen del filósofo y de la filosofía. En honor a la verdad, escribe este estudioso del Renacimiento, se debería tener coraje de decir de una vez

por todas que no se trata de filósofos nuevos, sino de filósofos, porque realmente y sólo en el Renacimiento nace el "filósofo" (y el científico) como figura anteriormente inexistente, y nace en cuanto *renace* el filósofo (y el científico) antiguo, con el que se sitúa en una compleja relación, porque lo considera un modelo del cual partir, y también un modelo del cual destacarse, conquistando la propia autonomía y respondiendo a la demanda de los nuevos tiempos. En suma, la verdad, es decir, la filosofía (como la ciencia) no es cualquier cosa que se encuentra en un libro para comentar *ex cathedra*, del que después se comentará. Ni la búsqueda de la verdad está condicionada a la relación con una "revelación", sin importar si es hebrea, cristiana o musulmana. "La verdad es una respuesta a encontrar en la experiencia de las cosas y en la historia de los hombres, y de poner ciertamente a debate incluso con sus propios libros, pero sólo en cuanto, también ellos, son documentos de sus tentativas, y por tanto susceptibles de valorar racionalmente. Con el Renacimiento se cerraba un ciclo, y como decía Maquiavelo, se volvía a los orígenes".³

Los seguidores de la filosofía medieval frecuentemente se inclinaban a pensar que el impresionante desarrollo que culminó en el siglo XIII con Tomás de Aquino, continuó en un período de completa decadencia y desintegración;

no obstante, si miramos con mayor detenimiento las ideas de los llamados pensadores menores, éstos llenan el vacío histórico generado por los grandes pensadores, además nos ayudan a entender las relaciones entre unos y otros.

En verdad un ciclo se cerraba. Cambiaban las ramas del saber y en consecuencia las relaciones entre sus disciplinas; vivían una vida difícil los lugares destinados a la investigación y a la enseñanza, es decir, la universidad medieval, mientras hacían nuevos tipos de encuentro y colaboración, y se perfilaban nuevas instituciones para la indagación y transmisión del saber, manteniendo una ambigua relación con la universidad. Por encima de todo, por efecto de los renacidos estudios de la Antigüedad, por difundirse el conocimiento del griego y por la recuperación masiva de autores latinos, un rápido cambio de "autores" y de "autoridad". En particular en el campo de las ciencias y de la filosofía se asiste a la apertura de acervos bibliotecarios de altísimo nivel, destinados a tener en breve tiempo efectos revolucionarios en muchas disciplinas.

En este sentido podemos afirmar que la literatura filosófica del Renacimiento es rica y diversa. Kristeller y Randall Jr., nos explican la fase inicial de este período, enfatizando en los pensadores italianos, puesto que Italia ocupó en esta fase un sitio importante

en todos los campos de la cultura y varios desarrollos intelectuales originados en este país fueron transmitidos al resto de Europa.

El pensamiento filosófico del Renacimiento italiano en sus albores puede agruparse en tres corrientes o tradiciones principales: *Humanismo*, *Platonismo* y *Aristotelismo*. El Humanismo fue el resultado de las tradiciones tempranas de profesionales que enseñaban retórica y gramática en las escuelas italianas del medievo. Sin embargo, el énfasis de los estudios clásicos que permaneció como característica distintiva del Humanismo en el Renacimiento, fue un nuevo desarrollo que pudo haber sido alentado por la influencia de Bizancio, por la Academia platónica y por su propio pasado grecorromano que es recreado por los humanistas transformando los valores antiguos en sus propios valores. En este sentido el pasado vuelve a revivir, o más bien, no había dejado de existir.

El principal objetivo de los humanistas fue un programa educativo y cultural basado en el estudio de los autores clásicos griegos y latinos. Al estudiar estos textos, ellos elaboraron métodos de crítica histórica y filológica contribuyendo al desarrollo posterior de estas disciplinas. No obstante, el interés de los humanistas en los clásicos, no fue meramente escolar, también cumplió un propósito práctico: enfatizaron el

ideal de la elegancia literaria y consideraron la imitación de los autores romanos con el fin de leer bien y hablar bien en prosa y en verso. Más aún, la admiración por los modelos clásicos se convirtió en una historia y educación políticas, pues citaban sus palabras e invocaban sus ideas. Es por ello que avanzan, tal vez, en pensar en su glorioso pasado para responder a su situación presente.

Por esta razón, como lo demuestran las propias palabras de Petrarca, los humanistas profesaron cierto desprecio al estudio de la lógica y de la filosofía natural medieval, que fueron ampliamente cultivadas en los siglos precedentes. Sin embargo, la polémica de los humanistas contra las enseñanzas de las escuelas fue más bien una lucha en un particular campo de aprendizaje y no como parece, entre una nueva y una vieja filosofía.

La oposición a la lógica medieval y a la filosofía natural que encontramos en muchos de los humanistas, estaba lejos de oponerse a la Iglesia o a la religión cristiana. La enseñanza en las universidades italianas del medioevo fue aristotélica, y al ser impartida por teólogos se encontró inmersa en una plana religiosidad.

La contribución de los humanistas italianos a la filosofía puede considerarse modesta; no obstante, plantearon nuevos problemas que se convirtieron en importantes temas de discusión. Los debates hicieron accesible un conside-

rable número de textos filosóficos antiguos desconocidos en la Edad Media. Con la ayuda de estas nuevas fuentes alentaron bastante el eclecticismo filosófico y abrieron camino al resurgimiento de filosofías antiguas fuera de la de Aristóteles.

No obstante, la vuelta a Platón en el Renacimiento permitió apreciar el lado humanístico, artístico e imaginativo de esta filosofía. Los intelectuales humanistas se adscribieron a un neoplatonismo de tipo teológico e hicieron con ese platonismo un modo de vida artístico e imaginativo. Cuando por ejemplo, Petrarca combate el naturalismo, el racionalismo y los intereses científicos de los averroístas, antepone a Platón contra la autoridad de Aristóteles y aun familiarizado con San Agustín, formulará un programa fundamentado en el cumplimiento de la traducción de algunos de los diálogos de Platón.

Si observamos en conjunto cada uno de los rasgos principales del pensamiento en esta temprana etapa del Renacimiento, diremos que Francesco Petrarca y Lorenzo Valla representan propiamente al *Humanismo*; Marsilio Ficino y Pico de la Mirandola, al *Platonismo* y Pietro Pomponazzi, al *Aristotelismo*.

Petrarca demuestra en sus escritos, particularmente en *De sui ipsius et multorum ignorantia*, un gran interés por la historia de la filosofía. En esta obra lanza un fuerte ataque contra los averroís-

tas aristotélicos contemporáneos; se opone además a la elocuencia de Cicerón, a la sabiduría de Platón y a la piedad cristiana.

Hasta cierto punto llega a surgir la idea de que el Aristóteles original debe liberarse de sus traductores. Esta posición es apoyada por algunas de las cartas que sirven para ilustrar sus planteamientos principales.

De los humanistas italianos posteriores Lorenzo Valla fue el que tuvo, tal vez, una inquietud filosófica, aunque sus escritos reflejan una variedad de intereses. Incluye cartas, una historia del rey Fernando I de Aragón, así como traducciones de los historiadores griegos Herodoto y Tucídides. Su obra es de especial interés por la influencia que tuvo en el resto de Europa, ya que formó un puente, por así decirlo, entre el Humanismo italiano y el nórdico. Su obra *De libero arbitrio* plantea que el libre albedrío del hombre es compatible con la sabiduría divina. La cuestión más difícil de resolver según él, es si el libre albedrío puede reconciliarse con la omnipotencia divina.

Nos dice Kristeller y Randal Jr., que el título de primer platonista occidental del Renacimiento que por su influencia podría otorgarse a Nicolás de Cusa, en realidad le pertenece más a Marsilio Ficino, quien encabezó la Academia Platónica de Florencia, la cual se convirtió a mediados del siglo XV en el

centro de estudios más importante y de influencia en la Europa occidental. El platonismo de Ficino por su estilo y formas literarias fue producto del movimiento humanista. Cultivó géneros literarios tales como el tratado, el diálogo, el discurso y la carta. Su actitud erudita como traductor y comentador de Platón, Plotino y otros filósofos griegos, puede ser considerada como continuación de la labor de sus predecesores humanistas. Los escritos atribuidos a Zoroastro y a Hermes y las obras filosóficas de San Agustín dejaron profunda huella en su pensamiento.

The Questiones quinque de mente, corresponden a un grupo de pequeños tratados en los que Ficino resumió la doctrina de su trabajo más importante, la *Theología Platónica*, que incluyó más adelante en las cartas donde ilustra un número de importantes ideas, incluyendo la doctrina de la inmortalidad que se encuentra en el núcleo de su platonismo.

A estos nombres podemos añadir al platónico bizantino Genistos Plethon, quien según el propio informe del Ficino influyó de tal forma que, a diferencia de los otros grandes pensadores florentinos, (incluyendo al propio Nicolás Maquiavelo), que eran poetas u hombres de Estado, artistas o científicos, dio a Florencia, hermosa capital del Renacimiento su sello a todo un período de cultura que había estado ausente y que habría de permanecer por varias generaciones.

Tal influencia no se limitó de ninguna manera a Italia. La difusión de sus escritos llegó a países europeos tales como Hungría, Bohemia y Polonia; España, los Países Bajos, Inglaterra, Francia y Alemania.

Ficino y Pico fueron sin duda, señala Garin, ejemplos típicos de grandes intelectuales de nuevo cuño, al margen de los estudios universitarios o manteniendo una relación ambigua con algunos de sus representantes, que tuvieron un trato directo con príncipes y cardenales, y participaron en lo que hoy se llamaría política cultural del país. Ricos por cuenta propia, o mantenidos por señores, o con beneficios eclesiásticos, se mueven en una red de relaciones que no conoce límites.

Pico de la Mirandola está representado por sus *Discursos de la dignidad del hombre*, uno de los trabajos más famosos, el cual se distingue por su elegancia literaria. En él ilustra dos de sus ideas más importantes: la dignidad del hombre fundada en su libertad y el sincretismo basado en su concepción de la verdad universal.

Su influencia operó frecuentemente al lado de Ficino, con quien su nombre estuvo estrechamente asociado; sin embargo, a diferencia de Ficino, nunca pretendió revivir la filosofía platónica o darle una posición predominante sobre otras escuelas de filosofía.

Además de su interés en Averroes,

llamó su atención la cábala judía, tradición medieval mística y especulativa que pretendía ser de origen antiguo y exhibía de hecho gran influencia de especulaciones neoplatónicas. El contenido de algunas de sus tesis levantó objeciones de varios teólogos y del Papa Inocencio VIII, por lo que tuvo que huir a Francia donde fue arrestado. Por la intervención de varios príncipes italianos fue liberado. Regresó a Italia y el Papa le permitió establecerse en Florencia. Bajo la protección personal de Lorenzo de Médici escribió sus obras más importantes en contacto estrecho no sólo con el círculo de los Médici, y la Academia Platónica, sino también con Savonarola.

De la inmortalidad del alma de Pietro Pompanazzi es la más famosa de sus obras filosóficas. Ésta dio lugar a una gran controversia y forma la contraparte al tratado de Ficino. En ella, de acuerdo con Aristóteles postula que el alma humana es absolutamente mortal y sólo relativamente inmortal. Él dice que la virtud es su único premio, así como el vicio es su único castigo. La felicidad al final de la vida humana no se debe encontrar en la contemplación a la que sólo acceden unos cuantos, sino en una vida de virtud moral a la que puede aspirar todo ser humano.

Por su educación y carrera, por sus fuentes y método y estilo, debe ser considerado como un producto de la tradi-

ción del aristotelismo italiano, generalmente llamado averroísmo de Padua. Sin embargo, sería un error suponer que no se aproximó a las demás corrientes de su tiempo. Pomponazzi leía y respetaba los escritos de Ficino al cual debía su familiaridad con Platón y tal vez su preocupación por el problema de la inmortalidad.

La influencia de Pomponazzi no se percibe tan fácilmente como la de Ficino o Pico, pero es evidente que fue considerable. La escuela del aristotelismo italiano a la que perteneció, floreció muchos años y dentro de esta tradición su nombre siguió siendo famoso. La publicación póstuma de varios de sus escritos es un testimonio de la prolongación de su fama.

En suma, los problemas que unen a la mayoría de estos pensadores es sobre la naturaleza y la dignidad del hombre. Ambas cuestiones fueron los temas centrales de la oratoria humanista expresados directamente en los *Studia Humanitatis*. Los textos influirán indefectiblemente en pensadores subsecuentes. Por tanto, la afirmación de que la Reforma primero y el surgimiento de la ciencia y la filosofía modernas después, sustituyeron a estas ideas debe tomarse como verdad superficial. Muchos rastros de su influencia los encontramos en escritos del siglo XVII y XVIII.

Según Romano y Tenenti,⁴ Italia se encontró en presencia de dos fases.

Una constituida por el siglo XIV y algunos decenios que le precedieron que se pueden considerar de crisis y al mismo tiempo liberación del florecimiento intelectual, y otra de reconstrucción de la vida económica y los grandes negocios.

En los siglos XV y XVI, es en las ciudades y por las ciudades, con la salvedad de algunos eclesiásticos, que surgen los intelectuales de esa época, los cuales son llamados para cumplir funciones de primera categoría (notario, escritor, canciller, artista, universitario o embajador), por lo que cada vez con menos facilidad (y en realidad muy raramente) podrán los humanistas desprenderse de las clases dirigentes y del gobierno mismo de las ciudades y de los Estados.

La generación siguiente de humanistas como Salutati, di Riezo, Bruni, Bracciolini y sin duda el propio Maquiavelo, representa una fase muy diferente. En ese momento el compromiso de los humanistas en las luchas políticas y sociales es fuerte y decidido. Estos hombres observan el mundo desde la cancellería florentina, (el centro político de su época) y sienten que el porvenir de su país está en juego y tratan de construirlo entre las fuerzas del papado y del emperador.

Estos hombres hacen de su cultura en planos y formas diferentes, un instrumento de intervención directa en la vida colectiva. Unos se convierten en

los estudiosos y consejeros de la política de sus ciudades; otros insertan su saber filológico en los debates jurisdiccionales. Todos forjan una cultura nueva que regresa y transforma la cultura clásica independiente de la Iglesia, adaptando a la vida italiana del siglo XV, el patriotismo clásico, romano en particular. Son indicios del robusto establecimiento y la afirmación irresistible del Humanismo, un Humanismo que se vuelve político.⁵

Son, en suma, los políticos y los historiadores quienes reflexionan sobre la política y la historia, y así hacen filosofía, repensando críticamente los problemas y las experiencias que concretamente viven y que los "autores", también venerados, se sirven para confrontar y ayudarse, no para tomar la teoría. Serán más tarde hombres como Nicolás Maquiavelo, que fuera de las escuelas, turbarán durante siglos el sueño de los filósofos de escuela.

Quien estudia particularmente la cultura florentina de finales del siglo XIV y primeras décadas del XV, no puede menos que asombrarse del compromiso político de los cancilleres humanistas florentinos. Hacen circular mucho mejor sus ideas no en fastidiosos e incomprensibles cursos de conferencias, en gran parte copiados unos de otros, sino en cartas, género elegante a veces ya en el siglo XV, en lenguaje vulgar. Las "cartas" se manifiestan solidarias en todo momento a una determinada con-

cepción del mundo, a una visión de los deberes y tareas del hombre considerado como ciudadano.

Eugenio Garin, sin duda uno de los más importantes especialistas del Renacimiento, nos dice que en esa década la cultura florentina ejerció una especie de hegemonía en Italia, y no sólo allí, y es de primordial importancia que al ejercerla adoptara una actitud preñada de valores políticos. Para ese entonces la reflexión y la importancia del humanismo no se encierra en las universidades, por el contrario se hace en la vida pública, en las cortes.

En este contexto, Coluccio Salutati, elabora la imagen de una Florencia heredada de la antigua Roma republicana, baluarte de libertad para todos; maestra y ejemplo de la propia Roma moderna. A veces en ciertas cartas oficiales salidas de su pluma, parece resonar el infamado tono de Cola di Rienzo, con la diferencia de que la misión que éste atribuye a Roma, Salutati se la signa a Florencia.

En nombre de la libertad, es decir, del único valor que se convierte en la patria ideal de los hombres, otro de los cancilleres florentinos, Leonardo Bruni, discípulo de Salutati, dirá remembrando un elogio clásico de Atenas, que todo italiano es hijo de dos patrias; por la naturaleza de su lugar de origen y por su vocación humana, de la humanísima ciudad de Florencia.

Si bien el Humanismo se afirmó con Petrarca, su cátedra más alta, fue el Palacio de la Señoría de Florencia; sus maestros, los cancilleres de la república: Coluccio Salutati, Leonardo Bruni, Carlo Marsuppini, Poggio Bracciolini, Benedetto Accolti, Bartolomeo Scala.

Después de la muerte de Petrarca en 1374, desde 1375 hasta 1406, nos dice Garin, Salutati tomó su lugar como guía de la intelectualidad italiana más abierta y progresista. Un hombre sabio, con buen gusto, investigador y comentarista de la sabiduría italiana; propagandista de la filosofía y la poesía griegas, fue al mismo tiempo uno de los artífices de la política exterior de Florencia, por esos años todavía gran potencia.

“Siempre en palacio”, el canciller no cesa de aconsejar y persuadir, de escribir millares de cartas cuyos borradores muy a menudo autógrafos, conservados en doce libros de actas del archivo florentino, constituyen un importante acervo de su estilo, sabiduría política y Humanismo.

Salutati y el sentido secreto de aquel gran movimiento cultural sobre el que se asienta occidente, no está consignado en libros separados y ajenos a los documentos derivados de su actividad práctica. Se encuentra por el contrario, en una constante conexión. En este punto de unión, el retorno de los antiguos jamás asume el carácter de retórica. En cierto sentido, Salutati cierra la

edad heroica del Humanismo florentino. Tras él, la estrechísima conexión entre política y cultura se irá resquebrajando. Su único continuador fue Leonardo Bruni.

Brun, ejerció el cargo de canciller entre 1410 y 1411 y más tarde, en forma ininterrumpida entre 1427 y 1444, año en que murió. Bajo su ejercicio la cancillería fue remodelada y articulada en dos áreas que luego volverían a fundirse con Marsupini, para acabar disociándose otra vez en la época de Bartolomeo Scala. No obstante, a pesar de que trabajo y personal aumentaron incesantemente debido más a una tecnificación burocrática que a una auténtica expansión política, las relaciones que vinculan a Florencia con las grandes potencias disminuyen.

Leonardo Bruni había sido algo más que alumno de Salutati. De él aprendió los ideales de libertad que perviven en el perfil de la Constitución florentina. A pesar de haber dedicado su vida a la política y a mantenerse siempre fiel a los ideales republicanos, Bruni pertenece a una época distinta de la de Coluccio. Ciertamente las cartas de Bruni son más elegantes que las de Salutati, pero también carecen de su arrebatada pasión. Las epístolas remitidas a lejanos príncipes vuelven a evocar, aunque en un momento ya de decadencia, la infatigable laboriosidad de los *mercatores* florentinos.

La alternativa que no se había presentado a Coluccio se perfila ahora con toda claridad. Sobre el horizonte comienza a vislumbrarse el drama que el día siguiente tomará el nombre de Nicolás Maquiavelo: la necesidad de perder el alma para salvar la ciudad. Cambian las funciones de canciller que, lamentablemente perderá toda influencia política para convertirse solamente en figura ornamental, como es el caso de Poggio Bracciolini, o en presuntuoso ejecutor, como Bartolomeo Scala.

La segunda mitad del siglo XV asiste a la transformación de toda la vida florentina. El centro de la política se traslada desde el palacio de la Señoría a la casa de los Médici. El canciller es un mero funcionario, ya no es más un gran exponente político ni un eminente literato. La cancillería se llena de favoritos que buscan un estipendio. Los cargos cambian en razón de las exigencias planteadas por la clientela de la corte que rodea a Lorenzo di Médici. En ella viven convertidos, asimismo, en cortesanos los intelectuales de fama.

2. El Realismo Político

En este contexto, ¿en qué se basa entonces el derecho de Nicolás Maquiavelo a figurar entre los creadores de la moderna ciencia política? La respuesta, tal vez, no es tanto lo que nos legó en términos teóricos, sino en términos del

derecho histórico del conocimiento y saber políticos; es decir en el espíritu; en el genio con que aborda los problemas de su interés. Maquiavelo hombre práctico, no planteará nunca problemas vueltos de espaldas a la realidad.

Al igual que otros hombres del Renacimiento expresará la concepción viva y real del hombre. Con su enorme observación, producto de 14 años de estancia en la burocracia florentina, conoció los secretos de la política; por ello, explicará el mundo tomando como base la voluntad y el pensamiento del hombre de acción. Estudiará la naturaleza humana tal y como es y no como debiera ser. Por ello, sentará las bases filosóficas del realismo sobre el que habrá de erigirse la futura ciencia de la política.

Maquiavelo definió con la agudeza de su mirada toda la fuerza de la realidad. Reflexionó en torno a la historia y en función de las imágenes que él usa a veces como le conviene. Si no sabe algo lo imagina. Florencia siempre se encontrará en el centro de su reflexión.

Mantuvo la fuerza de su sabiduría a pesar del abandono forzado de la acción. Buscó la vía de volver al pasado para pintar la "capilla sixtina de la política". A pesar de cinco siglos mantiene su vigencia, toda la sabiduría que proporciona no sólo el talento para hurgar en los comportamientos humanos, sino para leer al futuro desde su inmediata situación.

Su obra nos habla del poder político, del poder del príncipe y del poder del pueblo; un poder que estará, según lo va detallando, supeditado a las armas, a las alianzas, a las negociaciones, a los crímenes, a las traiciones, a los dominios territoriales y a las invasiones de las regiones.

El reconocimiento sobre el poder se observa mediante los consejos. Los ejemplos se desprenden de la historia que es la inspiración, la disciplina rigurosa. El poder es explicado paso a paso. Poder de la inteligencia, poder de la fortuna, poder de la necesidad, poder de la virtud que se convierte en arte que da cuenta del valor de la política; de su fuerza, de su capacidad de enfrentar y transformar la maldita realidad.

Maquiavelo no despreció el ideal estático de la época. Es uno de los grandes autores que consagran la instauración de un estilo lingüístico muy definido. Escribe en la lengua de los grandes escritores toscanos del siglo XIV, como Dante, Petrarca y Boccaccio, la cual fue erigida modelo y tomada en sí como instrumento que en el siglo XV será reivindicada frente a la lengua de los doctos.

La prosa de Maquiavelo es estética. Es un artista de la escritura. Se expresa en una lengua viva, musical, vigorosa. Por ello Maquiavelo pervive. Posee una cultura clásica. Es un hombre culto. Su obra es un todo donde las partes se conectan.

El estilo y el genio se aprecian también claramente en las obras festivas y picarescas, conocidas también como escabrosas, tales como *La Mandrágora*, *El padre Alberico*, *La Celestina* y el *Archidiablo Belfegor*. Con estas obras livianas confió en despertar la alegría y el vivo aliento de la risa de un pueblo vigilante en los abismos de la quietud y del silencio.⁶

Maquiavelo presentó en estas obras un espejo claro en el que la gente pudiera mirarse. Por ello, su lectura es indispensable para conocer también el aspecto satírico de su inquietud.

La política maquiaveliana es el claro ejemplo de un hombre cuya sabiduría es su propia experiencia. Como casi todos los hombres del Renacimiento piensa que la acción política podrá disminuir en lo posible el mal, cuya naturaleza irreductible sólo puede limitarse. Sus opiniones basadas en sus propias observaciones demuestran la profundidad de su mirada.

Maquiavelo habla porque conoce, porque sabe. La premisa de este realismo político es el llamado a la acción. Pretende atraer e impulsar a la acción política a los que pueden hacerlo.

Maquiavelo se sitúa entre dos niveles de pensamiento e indagación del saber, y escoge al que es propio de la verdad operativa: *la veritá affettuale della cosa*.

“Pero siendo mi propósito escribir algo

útil para quien lo lea, me ha parecido más conveniente ir directamente a la verdad real de la cosa que a la representación imaginaria de la misma”.⁷

¿Qué entiende por realidad? Realidad es la forma como se vive realmente, a diferencia de como se debería de vivir; es aquello de acuerdo con lo cual se puede evaluar la realidad:

“... porque hay tanta distancia de como se vive a como se debería vivir, que quien deja a un lado lo que se hace por lo que se debería de hacer, aprende antes su ruina que su preservación”.⁸

Este resuelto empirismo de Maquiavelo, que muchos han elogiado como un *realismo político primordial*,⁹ tiene su origen, por una parte, en la cualidad positiva materialista que los italianos como él poseían en común con sus antepasados latinos. Es el realismo en el arte y la literatura que antepone lo tangible y lo concreto a lo visionario y abstracto, lo definido a lo indefinido, lo sensitivo a lo ideal. Este mismo realismo identifica las especulaciones de la época, apartándolas de la metafísica, orientándolas hacia los problemas de la vida práctica.

Por esta mentalidad empírica no es extraño que Maquiavelo atraiga las alabanzas de Bacon o de Fichte, quien procura disculparlo de todas las acusaciones morales. Para Cassirer, dicho

realismo le hizo abandonar de una vez por todas la base entera del sistema político medieval, por lo que el pretendido origen divino de los reyes le pareció algo completamente fantástico.¹⁰

Para Reale y Antiseri el realismo político resulta esencial en Maquiavelo ya que su pensamiento trata, en efecto, de aquella asociación entre “ser” y “deber ser”.¹¹ En esta misma línea se inscribe para Norberto Bobbio, Gaetano Mosca, aunque aclara que en el concepto de realismo político deben distinguirse dos aspectos diferentes, según los cuales “real” sea contrapuesta a “ideal” o a “aparente”, pues en la *antítesis real-ideal*, la concepción realista significa dirigir la atención no a lo que los hombres piensan de sí mismos, o lo que se imaginan que son, sino a su comportamiento efectivo. En cambio, la *antítesis real-aparente* significa atender a la verdadera naturaleza de las relaciones sociales que se hallan escondidas detrás de las formas exteriores de las instituciones.¹²

Puede demostrarse, también, que la teoría empírica paretiana de la política, no puede escaparse de la relevante influencia del perfil del realismo político maquiaveliano. En sustancia, *Il trattato di Sociologia Generale*, se ubica por declaración explícita de su autor, como una continuación y un perfeccionamiento de la obra científica maquiaveliana y es bajo este aspecto que adquire

re notoriedad la aguda observación de Norberto Bobbio, según la cual Vilfredo Pareto se presenta hoy para nuestra sensibilidad “más como un continuador de Maquiavelo que un contemporáneo de Durkheim”.¹³

Si bien Maquiavelo ha sido considerado fundador del realismo político, en la medida que separó la política de la ética y de la religión, esta interpretación ha sido objeto de diversas observaciones, advertencias y críticas, centradas particularmente en la naturaleza de ese realismo político y sus límites. ¿Qué es el realismo político? Lo que se supone debe descubrir el “realismo político” es el cálculo de la verdad efectiva de las cosas, de la *verità effettuale* del pensador florentino.

Este enfoque realista de la política, nos dice Sartori, ha dado lugar a dos corrientes interpretativas que deben distinguirse claramente. Según la primera, a) *La política es la política*, y no cualquier otra cosa; la segunda, b) supone que el realismo político expresa por excelencia un tipo específico de política y de comportamiento político denominado política pura. En tiempos más recientes se ha rebautizado a la política pura con el nombre de *Machpolitik*, política de fuerza. La política pura o política de poder denota un tipo de política ajena a ideales y basada enteramente en la fuerza, el fraude y el uso implacable del poder. Y general-

mente se da por sentado que ésta es el tipo de política y de conducta que preconiza el realismo político.¹⁴

En un erudito y original ensayo, Sheldon S. Wolin, nos dice que la persistente imagen de Maquiavelo como lúcido realista dedicado a librar de confusos ideales al pensamiento político, proponiéndose abrir en el análisis político "una nueva senda", la que llegaría a la verdad práctica, ha sido aceptado como núcleo central de su sistema.

No obstante, Wolin señala que el brusco cambio de estilo surgido en el último capítulo de *El Príncipe* suscita

dudas acerca de esta consideración, pues el lenguaje ya no era el de una apreciación realista y un consejo imparcial, sino el de un ferviente nacionalismo que culminaba en el alegato por una cruzada para unificar a Italia. Así, en el capítulo XXVI, intitulado *Exortación a ponerse al frente de Italia y liberarla de los bárbaros*, leemos:

"No se debe, en consecuencia, dejar pasar esta oportunidad para que Italia encuentre, después de tanto tiempo su redentor...."¹⁵

En este mismo ensayo Wolin escribe



Marte y Venus de Sandro Botticelli, Galería Nacional, Londres.

que algunos estudiosos serios han sostenido que dicho capítulo fue agregado con posterioridad al cuerpo principal del texto; sin embargo, esto no elimina el hecho de que Maquiavelo escribió el capítulo, y de que nunca evidenció turbación alguna por haberlo incluido en su precursora obra.

Sólo se puede considerar superfluo el último capítulo, si se presupone que combinar realismo y pasión en una teoría política es una excentricidad. Si se descarta este supuesto, en cambio, es posible advertir que el realismo objetivo y el nacionalismo apasionado eran la expresión de dos tipos diferentes de compromiso por parte de Maquiavelo. En tal caso, queda por explorar no sólo su naturaleza, sino también el tipo de lenguaje adecuado para cada uno...¹⁶

Es evidente que las formas de emoción y lenguaje religioso (*redentore*) han sido transpuestos y sublimados en las nuevas imágenes de lo nacional. Y siguiendo, como lo hacen, los consejos técnicos ofrecidos en los capítulos previos de *El Príncipe*, la conclusión sugerida es que el nuevo pensamiento político (o nueva teoría política, si así se quiere ver), no estaba contenida en sí misma, sino que extraía su impulso de la inspiración nacional, un impulso que Maquiavelo no podía comunicar sino por medio del lenguaje más antiguo: la emoción y el pensamiento religiosos.

Si podemos pretender a tanta dis-

tancia en el tiempo, como nos dice John Addington Symonds, sondear las honduras del pensamiento de Maquiavelo, tal vez debamos aventurar la hipótesis de que este gran pensador había llegado a creer que las ciudades libres estaban demasiado corrompidas para gozar de la independencia. Para poder afirmar su patrimonio frente a los grandes poderes de Europa, Italia no tenía más camino que el de unirse bajo un príncipe. Y la utopía de esta unión, con la que termina este libro Maquiavelo, sólo podía llegar a ser una realidad mediante una combinación que neutralizase el poder de la Iglesia o que, de no ser eso posible, se congraciase la voluntad del Papa, por motivos de interés. Hay pues, razones para creer que Maquiavelo obró de buena fé al dedicar *El Príncipe* a los Médici y que la nota con la que termina no era una nota falsa.

Todas estas circunstancias hacen todavía más interesante la moral del libro. No cabe duda de que valía la pena enseñar la ciencia política desnudándola de todos los lugares comunes de la hipocresía. Pero al esforzarse por descubrir las fuentes de la acción y por separar el arte de gobernar de la moral, se ve obligado a reconocer un sistema de ética invertido. Maquiavelo da su adhesión al falso código de las costumbres de su tiempo. Entiende que el camino derecho para alcanzar una meta tan deseable como la liberación de Italia es obrar por la fuerza, la astucia, la mala fé y todas las artes viles de un aventurero político.¹⁷

También encontramos advertencias respecto al *realismo político excesivo*, como la formulada por Antonio Gramsci, quien toma como ejemplo de sus reflexiones la oposición Savonarola-Maquiavelo, oposición que no es entre ser y debe ser, sino entre dos deber ser, el abstracto y difuso de Savonarola y el realista de Maquiavelo que no ha devenido realidad (real) inmediata, puesto que no se puede esperar que un individuo o un libro cambien la realidad. El pensador sólo interpreta la realidad o indica una línea posible de acción; máxime que Maquiavelo jamás afirmó que fueran sus ideas o sus propósitos los de cambiar él mismo la realidad (en este sentido también Maquiavelo sería un “profeta desarmado”), sino única y concretamente los de mostrar cómo deberían actuar las fuerzas históricas para ser eficientes.

La advertencia gramsciana que a nuestro parecer no se le ha dado la debida importancia, pero que nos indica un motivo de política permanente, reza así:

El realismo político ‘excesivo’ (y por consiguiente superficial y mecánico) conduce frecuentemente a afirmar que el hombre de Estado debe operar sólo en el ámbito de la ‘realidad efectiva’, no interesarse por el ‘deber ser’, sino únicamente en el ‘ser’, lo cual significa que el hombre de Estado no debe tener perspectivas que estén más allá de su propia nariz...¹⁸

Podemos afirmar que lo que Maquiavelo descubrió con tanta lucidez y pasión tiene una connotación de agudeza política, duplicidad y mala fé; sin embargo, la misma palabra “maquiaveliano” (que no maquiavélico) nos habla de un pensamiento que no permite que sus ideas se separen de su objetiva descripción. Si bien el realismo político que nos heredó se presenta en una forma no bien determinada y empíricamente elaborada por él, la raíz se encuentra en su pensamiento. En este sentido se consigna en la historia del pensamiento político su influjo fundamental.

NOTAS

- 1 Ver, Paul Oskar Kristeller, *Ocho filósofos del Renacimiento Italiano*, México, FCE, (Brevariarios núm. 210) 1974, p. 193.
- 2 Cf. Ernst Cassirer, Paul Kristeller y John Randall Jr. *The Renaissance Philosophy of man*, EUA, The University of Chicago Press, 1984, pp. 1-20.
- 3 Eugenio Garin, *El Hombre del Renacimiento*, Madrid, Alianza, 1993, pp. 163-195.
- 4 Rugiero Romano y Alberto Tenenti, “El intelectual en la sociedad italiana de los siglos XV y XVI”, en *Niveles de cultura y grupos sociales*, Coloquio de la Escuela Práctica de Altos Estudios, Sorbona, 1966. Edición preparada por Louis Bergeron, México, Siglo XXI, 1977, pp. 53-68.
- 5 Eugenio Garin, *La revolución cultural del Renacimiento*, Prólogo de Miguel Ángel Granada, Crítica, Barcelona, Grijalbo, 1984, p. 69.

- 6 Consúltese, Nicolás Maquiavelo, *Obras Escabrosas*, Pról. R. Cansinos-Assens, Trad. Braulia Galván viuda de Cansinos, Libros Hiperión, Madrid, Ayuso, 225 pp.
- 7 Cf. Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe*, Pról. Miguel Ángel Granada, Madrid, Alianza, 1988, p. 83.
- 8 *Ibidem*, p. 83.
- 9 En el lenguaje de los estudiosos del pensamiento político, también se utiliza la expresión del término alemán "Realpolitik", que incluye tanto la idea de realidad concreta, como la de operación sobre dicha realidad. Quizás la expresión más cercana sea "Pragmatismo político". En cualquier caso "Realismo político" supone una óptica y planteamientos opuestos al Nominalismo político. Véase el Tomo tercero de *Historia de las ideas y de las formas políticas* de Fernando Prieto, Madrid, Unión Editorial, 1993, p. 99. Consúltese también, a José Luis Orozco en su artículo "Maquiavelo y la prágma política de los modernos" en *La Inteligencia del Poder* (notas sobre el pensamiento político Italiano), México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, 1988, pp. 29-47.
- 10 Ernst Cassirer, *El Mito del Estado*, trad. Eduardo Nicol, México, FCE, 1974, p.162.
- 11 Giovanni Reale y Darío Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Tomo II, Barcelona, Herder, 1988, p. 120.
- 12 Véase, Gaetano Mosca. *La clase política*, Selección e introducción de Norberto Bobbio, México, FCE, 1984, p. 15. (Las cursivas son nuestras).
- 13 Consúltese, Norberto Bobbio, *Saggi sulla scienza política in Italia*, Bari, Editori Laterza, 1969, p. 55.
- 14 Véase, Giovanni Sartori, *Teoría de la democracia. I. El debate contemporáneo*, Madrid, Alianza, 1988, p. 61.
- 15 *El Príncipe*, *op. cit.*, p. 123.
- 16 Sheldon Wolin S. *Política y perspectiva, Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, Buenos Aires, Amorrortu, 1993, p. 219.
- 17 John Addington Symonds, *El Renacimiento en Italia*, trad. Wenceslao Roces, Tomo 1, México, FCE, 1977, pp. 192-193.
- 18 Antonio Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado Moderno*, (Cuadernos de la Cárcel núm. 1), trad. José Ma Aricó, México, Juan Pablos, 1986, p. 65.