



**“RES PUBLICA LITTERARUM”**  
**DOCUMENTOS DE TRABAJO**  
**DEL GRUPO DE INVESTIGACIÓN ‘NOMOS’**

**D.L. M-24672-2005**

**ISSN 1699-7840**

**Autor: Instituto Lucio Anneo Séneca**

**Editor: Francisco Lisi Bereterbide**

Y LO LLAMAN “UTOPIA”.  
DOCTRINA Y REALIDAD EN EL HUMANISMO POLÍTICO

Guido M. Cappelli  
Universidad Carlos III de Madrid

No hay “utopías” medievales, ni humanísticas. La *utopía* –el “no lugar” o el *otro* lugar– medieval, es el Cielo. La ciudad perfecta es la ciudad de Dios. Un más allá en esta tierra es, sencillamente, inconcebible. El humanismo (político), al dejar al margen esta forma de utopía, es decir, al separar la especulación sobre la comunidad humana, del horizonte divino, se inmerge totalmente en la realidad. Se planta, cara a cara, ante la responsabilidad de justificar las acciones humanas mediante causas humanas. No fue poca cosa, ni fácil.

1. En el *De principe* de Giovanni Pontano, llegado el momento de abordar el problema de la relación del *princeps* con los subordinados, el autor se expresa en los siguientes términos:

In hos severum, in illos facilem, pro causis, ingeniis, temporibus locisque te exhibebis, sciens summum ius summam interdum iniuriam esse; non raro etiam magis ex aequo et bono quam iure agendum, quaedam etiam magis ignoscenda esse quam punienda, nonnulla etiam praetereunda tanquam ignores aut in aliud tempus differenda<sup>1</sup>.

«Non raro ex aequo et bono»: Pontano habla aquí en el lenguaje puramente doctrinal de la *aequitas* –incluso llega a recurrir a la vieja máxima jurídica *summum ius summa iniuria*– para reiterar la necesidad de ejercer la acción política por encima del estricto

---

<sup>1</sup> Ed. G. Cappelli, Roma, Salerno ed., par. 57.

formalismo del derecho; para ello, se remite a una noción también jurídica, que sin embargo funciona, ya desde Aristóteles, como «elemento corrector del derecho»– vínculo, se diría, entre la abstracción de éste y la variedad concreta de lo real. Un modo, sustancialmente, para vaciar desde dentro las facultades inhibitorias del derecho. Históricamente, el Occidente europeo se había sustraído a esta capacidad de inhibición de la acción política, propia del derecho –una función que, por cierto, siempre se acompaña con la función inversa, de regulación, que tiene el derecho como norma racionalizadora– mediante el recurso a un “lugar otro”: las ideas, los reyes filósofos, la monarquía ideal y, sobre todo, la “Ciudad de Dios”. Durante un tiempo relativamente breve, entre finales del siglo XIV y finales del siglo siguiente, había llegado a teorizar una manera nueva de organizar la acción política, *lo político*. El conjunto orgánico de este sistema de pensamiento todavía espera, en buena medida, ser restaurado; pero el dato básico –que indudablemente en cierta manera da la vuelta a las posiciones corrientes sobre el carácter “irrealista” y deteriormente idealista del humanismo político– es que se trató de un sistema teórico que, como pocos, legó a la tradición europea precisamente y sobre todo el gran intento intelectual de proponer una teoría de la organización política centrada *esencialmente* en el ser humano en cuanto tal: en sus capacidades, en su grado de representación de la comunidad, de la que él será jefe simbólico, investido al mismo tiempo de todos los poderes y de ninguno, porque en virtud de la naturaleza organicista de la sociedad, su excelencia *pública* es compartida y comparticipada por el cuerpo entero. Es un *corpus mysticum* absolutamente laico, que se auto-justifica, política y jurídicamente, en base al debate permanente y compartido, en el centro del cual está el soberano, no importa si único o múltiple –puesto, literalmente, bajo la mirada de todos.

Como es sabido, Giovanni Pontano no era un advenidizo, un teórico solitario adicto a la especulación, sino un personaje bien integrado en los mecanismos del poder aragonés, en el que llegará a desarrollar una carrera de absoluto prestigio. Como él –y ése es otro rasgo que caracteriza al humanismo político– la mayoría de los tratadistas del humanismo tiene una colocación pública de relieve: cancilleres, secretarios, diplomáticos, “ministros”, además de preceptores nobiliarios, creadores de opinión, redactores de leyes o profesores de universidad. No son tantos los momentos de la historia en los que el grupo de los intelectuales, de los teóricos, está tan cerca del poder, tan *dentro* el poder.

Ello no obstante, no hay sector de los estudios históricos que, más que el humanismo, haya sufrido la *vulgata* historiográfica de la escasa adhesión a la realidad; no hay época que haya quedado más atrapada en los lugares comunes del “utopismo”, la falta de “realismo”, la inspiración “retórica”. Una historiografía inveterada, de la que ya tuve ocasión de hacer mención en otras intervenciones, cegada por la presunta revolución maquiaveliana, ha liquidado, literalmente, la experiencia teórica humanística, encerrándola bajo rótulos generalizadores que tienen la indudable ventaja de liberarnos de la necesidad de profundizar en las propuestas de un sistema de pensamiento que, para nuestras pacíficas reconstrucciones democráticas, es quizá inquietante y desequilibrante.

Sin querernos entretener con farragosos “estados de la cuestión”, bastará recordar, en términos generales, las acusaciones de falta de «principios», retoricismo, escasa adhesión a la “realidad efectual”, debido al planteamiento “retórico”, en el peor sentido, del humanismo. En una palabra, se niega al humanismo político la fuerza de una doctrina, el espesor teórico de un sistema filosófico.

Es fácil entrever en estas posiciones la presencia de una malentendida, genérica, abstracta noción de “realismo”, cuyo promotor sería Maquiavelo, punto de partida de una supuesta escisión entre “ética” y “política”, de cuya confusión, en cambio, los humanistas serían las víctimas. De ahí también los intentos, que francamente rayan lo patético, de buscar presuntos elementos “precursores” de tal “realismo” en las doctrinas humanísticas, siempre manteniendo como trasfondo y criterio valorativo la obra maquiaveliana, pero en realidad valiéndose de una herramienta crítica de raigambre, en definitiva, positivista. A pesar de algunas brillantes tomas de posición en sentido contrario, el vacío consiguiente a este errado planteamiento se revela en la persistente ausencia –constatable, por ejemplo, en *todos* los manuales de doctrinas políticas– de la tradición del humanismo político en su especificidad y solidez teóricas. Las razones profundas de esta ausencia deben ponerse en relación con los complejos desarrollos teóricos y doctrinales de los dos siglos siguientes; volveremos brevemente a ello al final, pero será precisa una investigación detallada en el futuro.

Pero vale ahora señalar que en este vacío relativo de la crítica se ha introducido otra corriente, en apariencia más pertrechada desde un punto de vista doctrinal y metodológico, pero en realidad gravemente mistificadora. Es el llamado “republicanismo” de ascendencia anglosajona, que parte de las célebres tesis de Baron sobre el humanismo cívico y, de ahí, a través de la obra de Pocock y Skinner, elabora

una reconstrucción de la teoría política humanística toda centrada en la marcha triunfal de un ideal “republicano” todavía más abstracto del “realismo” a la italiana, con la consecuencia, grave, de devolver una imagen cuando menos reductiva del complejo fenómeno del humanismo político, incluyendo en él sólo a los humanistas que formarían parte de la corriente republicana y limitando fuertemente el papel teórico de los demás, los cuales, además de ser la mayoría, se ven así objetivamente excluidos del análisis. Dejo para la versión escrita de esta intervención la ejemplificación de algunos casos de tal reconstrucción mistificadora. Pero es oportuno recordar que la idea de fondo –ya he tenido ocasión de sostenerlo en otros foros– es en realidad la de proporcionar una patente de nobleza al *actual* liberalismo político, y en especial a la tradición política atlántica, que una vez más, y por la insospechable vía de una historiografía aparentemente rigurosa, se constituiría en paradigma y modelo de libertad. Y a propósito de este término, apenas es el caso de añadir que semejante aproximación privilegia los aspectos más cómoda y brutalmente aplicables a fines ideológicos actuales, y deja al margen la complejidad, la riqueza doctrinal del humanismo, que se expresa por lo demás en términos y conceptos mucho más variados y articulados: en suma, los «paradigmas» pocockianos y los «lenguajes» skinnerianos brillan mucho en la teoría pero explican muy poco en la práctica. En todo caso, tanto en el reduccionismo idealista a la italiana como en el forzado republicanismo a la anglosajona, siempre el humanismo resulta relegado a una posición subalterna: subalterna a Maquiavelo, a la moderna democracia medieval, o a ambos.

En realidad, un análisis desapasionado y riguroso de la tratadística demuestra que el concepto de republicanismo, en cuanto forma de gobierno propia del ejercicio pleno de la libertad individual y de la participación política, es, si no ajeno, ciertamente muy minoritario en el conjunto doctrinal del humanismo político, y se configura más bien como una típica reconstrucción *ex post*, útil para justificar las “democracias” actuales, pero difícil de encontrar en la realidad de los textos. Lo saben desde hace tiempo los historiadores del derecho, que en estas décadas han evidenciado las estructuras de la soberanía en los albores de la edad moderna, discutido el concepto de individualidad, comunidad, derechos, privilegios, pacto o representación en aquel pasaje crucial de la Baja Edad Media del que arrancará la noción moderna de Estado. Y también lo sabían algunos estudiosos de principios del siglo XX, que procedían de tradiciones distintas del liberalismo. Entraríamos aquí en un terreno minado, porque deberíamos remontarnos a corrientes y tradiciones de estudio inmersas en épocas

dramáticas de la reciente historia europea. Pero es un hecho que, libres de los condicionamientos del liberalismo anglosajón, encontramos en los estudios, por ejemplo, de Francesco Ercole destellos más iluminadores que muchas refinadas reconstrucciones actuales. Por otra parte, ya en 1916, Alfred von Martin, hablando a propósito de Coluccio Salutati, señalaba su «indiferencia (*Gleichgültigkeit*) hacia la cuestión de la forma de gobierno»<sup>2</sup>. Porque, en efecto, la teoría política humanística plantea el problema de la organización de la comunidad en los términos de las cualidades personales de la clase dirigente y de la relación de ésta con el cuerpo social, según una inspiración de carácter organicista de naturaleza distinta de la institucional y procedimental vinculada al debate sobre la mejor forma de gobierno –un debate en nuestro caso tan común como irrelevante para el análisis teórico.

Por lo tanto, será preciso proceder a la reconstrucción *desde dentro* de la doctrina del humanismo político, mediante una aproximación lo menos posible ideológicamente preorientada, dirigida a evidenciar todos los elementos del discurso teórico y ponderar su capacidad explicativa y orientativa respecto de las realidades políticas concretas. Un problema que no afecta desde luego sólo al humanismo político, sino que es propio de la esencia de la relación entre las ideas y la realidad, entre la palabra y la acción, en cualquier tiempo y cualquier circunstancia.

Los cambios institucionales, que en el plano histórico afectaron al mundo europeo, y en especial italiano, en los siglos XIV-XV, han sido ya cuidadosamente puestos de manifiesto por la historiografía política y jurídica. Se trató, en breve, de un proceso de erosión de las legitimidades constituidas que venían de los siglos centrales de la Edad Media, desde los tiempos de aquella lucha por las investiduras que, aunque parecía escenificar el enfrentamiento supremo entre las dos realidades políticas por excelencia, la Iglesia y el Imperio, acabó abriendo paso, ya desde el siglo XIII, a la reivindicación de los poderes locales, con las consiguientes luchas de facciones, pero también con el desarrollo de toda una doctrina de las relaciones entre realidades políticas menores, y entre éstas y las instituciones superiores. En esencia, cuando «las necesidades de la política por las que no se prevé un espacio dentro de los límites de la teoría jurídica y constitucional de la Edad Media» se imponen «de manera violenta e

---

<sup>2</sup> *Salutati und das humanistische Lebensideal*, Berlin-Leipzig, 1916

ilegal»<sup>3</sup>, se desata la reacción de los juristas que emprenden una profunda y dramática reflexión sobre las formas del poder político, sobre la legitimidad y sobre las relaciones entre poderes asimétricos. Es sabido también que en Italia el resultado de la inestabilidad jurídico-institucional llevó a la formación de los estados señoriales, formaciones políticas en busca de una legitimidad de la que carecen en origen, ya que su independencia se construía a base de rupturas progresivas frente al poder imperial o eclesiástico. Es en este contexto que retoman fuerza máximas legales como *civitas superiorem non recognoscens*, que remite a la plenitud del poder secular en el propio territorio. La misma debilidad jurídica de las nuevas formaciones estatales abría un espacio para nuevas propuestas teóricas que, partiendo de las estructuras tradicionales, proporcionaran a estas realidades políticas bases sólidas de legitimidad y, por lo tanto, de consenso.

La reflexión se centró en la definición de los caracteres del poder legítimo e ilegítimo, y en ella adquiere un relieve particular el célebre y afortunado tratado de Bartolo de Sassoferrato, el *De tyranno*, donde se retomaba el antiguo concepto de tiranía para delimitar los caracteres del principado ilegítimo y de alguna manera se abría el camino para la redefinición del poder legal.

En el espacio abierto por la especulación de los nuevos juristas se inserta el humanismo político, cuya propuesta miraba, en términos generales, a ensanchar el espectro de la legitimidad posible, fundándola no sólo en la ley, sino en un conjunto de elementos dirigidos a fundamentar el derecho a gobernar en la excepcionalidad de la persona del *princeps*, cuya relación con la sociedad se estructura sobre la concepción organicista de la comunidad como conjunto orgánico en el que cada parte desarrolla el papel que le es asignado, según la idea clásica de compenetración entre las cualidades morales y las capacidades políticas, ambas inscritas en el concepto de *virtus* y organizadas en un sistema complejo que incluye una precisa serie de obligaciones mutuas entre *caput* y *membra* del organismo metafórico. Los instrumentos doctrinales, apenas es el caso de recordarlo, procedieron de la adaptación funcional del patrimonio intelectual grecolatino, una recuperación nunca servil, sino al contrario, absolutamente utilitarista y capaz tanto de tener en cuenta los aportes de la publicística jurídica como de soslayar el problema del poder religioso, siempre en el supuesto de que el objetivo,

---

<sup>3</sup> D. Quaglioni, *Politica e diritto ne Trecento italiano. Il "De tyranno" di Bartolo da Sassoferrato*, Firenze, Olschki, 1983, p. 10.

por primera vez en el Occidente postclásico, era el de conformar una legitimidad “por sí”, autónoma, de hecho o de doctrina, de instancias trascendentes.

El núcleo del problema planteado por Bartolo radicaba, como se sabe, en la distinción entre tiranía *ex defectu tituli* y tiranía *ex parte exercitii* (*De tyranno*, qq. VI e VIII), logrando, pues, incluir el defecto de legitimidad derivada del origen del poder y el defecto debido, en cambio, al ejercicio del mismo. En términos concretos, en aquellas realidades que se habían quedado a merced de los enfrentamientos partidistas, se trataba de ofrecer una respuesta tanto a la adquisición violenta como al uso violento del poder, explorando las vías para el reconocimiento por parte de las instancias superiores de los varios poderes *de facto* que se iban sucediendo en la Italia del Medievo menguante.

En realidad, sin embargo, puesto que el *defectus tituli* era la condición de partida de casi todas las formaciones estatales renacentistas, el concepto de *virtus* asume una importancia fundamental para apuntalar la legitimidad y sobre él, pues, se ejerce la fuerza innovadora del humanismo político, en una visión integral de la capacidad humana, que contempla como su máxima expresión justamente la *vita activa civilis*. Paralelamente, y lógicamente, se produce el vaciado del concepto de legitimidad debida a vicio de origen, ya que, como se ha dicho, el objetivo central es precisamente el de legitimar adquisiciones ciertamente no impecables. En definitiva, el “vicio de origen” de las señorías cuatrocentistas permitió la apertura de un espacio teórico de innovación en el que la doctrina humanística, muy lejos de imaginar “*repubbliche mai viste essere in vero*”, se propone como la avanzadilla de la noción moderna de soberanía, tanto por lo que respecta al origen del poder, como en relación con el ejercicio efectivo de dicha soberanía contra las fuerzas concurrentes de extracción feudal (laicas o religiosas) percibidas ahora como elementos de disgregación y limitación de la comunidad.

Nada de utopía, pues. En el *corpus* doctrinal humanístico, dos textos parecen especialmente aptos para ilustrar este arraigo en la realidad histórica. El *De tyranno* de Coluccio Salutati y el *De obedientia* de Giovanni Pontano responden ambos, de maneras y con peso distintos y en distintos momentos cronológicos, a las exigencias que presentaba la mutación rápida y dramática de la realidad política.

2. El *De tyranno* di Coluccio Salutati es una epístola-tratado, al modo humanístico, escrita en 1400, que aborda un asunto que se sitúa en el corazón de la teoría política: la

cuestión de la naturaleza y el carácter de la tiranía y de la legitimidad de la eliminación física del tirano. La ocasión inmediata la ofreció un estudiante de Padua, quien preguntó a Salutati su opinión acerca de la licitud del asesinato de Julio César, una figura que suscitaba debate y controversia desde que Petrarca había vuelto a situarla en el centro de la reflexión con su *De gestis Cesaris*. Ninguna figura histórica es “neutra”. No lo es, ciertamente, la de César, porque en torno a ella se jugaba la disputa sobre la licitud de una acción armada para provocar un cambio de régimen, problema, como hemos dicho, muy actual en la época y también en Florencia, donde se vivían las zozobras de un sistema que iba reformándose poco a poco en medio de conflictos y luchas internas y externas. En este caso, el concepto de *defectus tituli* ayudaba poco, pero no se podía soslayar.

De hecho, el razonamiento desarrollado por Coluccio es sutil. Comienza con evocar las definiciones clásicas y vulgatas de tiranía, para concluir que

tyrannum esse qui invadit imperium et iustum non habet titulum dominandi et quod tyrannus est qui superbe dominatur aut iniustitiam facit vel iura legesque non observat; sicut e contra legitimus princeps est, cui iure principatus delatus est, qui iustitiam ministrat et leges servat<sup>4</sup>.

Ésta es la teoría desnuda. Sin embargo, efectivamente, esto cerraría la puerta a cualquier toma del poder que no estuviese ya prevista en los procedimientos legales vigentes. Pero el problema *real* es precisamente éste. Así que Salutati continúa afrontando la cuestión de la licitud de matar al tirano: *An liceat tyrannum occidere* (cap. II). En líneas generales, la respuesta, a la zaga de Ulpiano, es sí:

Satis, ut arbitrator, demonstratum est invadenti tyrannidem iure non a populi parte solum, sed a privato quolibet impune resisti posset, tale monstrum armis etiam cum cede et sanguine crudeliter opprimendo. Nec solum cum invadit, sed etiam postquam invaserit, tam et si tempus intercesserit, quo forte subsidia pro repellendo tyranno cum suis copiis parentur (II, 7).

Es decir, que en el caso de César (que, no se olvide, es paradigmático y por ende extensible) «si el dictador había sido tirano, como buena parte de los escritores romanos

---

<sup>4</sup> Ed. de F. Ercole, *Il trattato “De Tyranno” di Coluccio Salutati e lettere scelte*, Firenze, 1942, p. 10.

afirmaba, el gesto de sus asesinos debía considerarse un acto de justicia y no de rebelión»<sup>5</sup>. Pero he aquí que comienzan las complicaciones: «*Quid autem dicendum est si dominationi tyrannice incumbat invasor? et, populo per ignaviam patiente, non resistat aliquis invasori, sed aliquamdiu dominetur?*» (8). Ahora bien, en este punto, Salutati se vale del concepto jurídico de “obediencia o consenso tácito” para vaciar desde dentro la idea de *defectus tituli*, porque:

Forte tacitus ille consensus et obedientia – quoniam que per vim vel metum exorta sunt, resistentia quiescente, non sunt irrita, *sicut leges statuerunt*, ipso iure, sequentique consensu tacito vel expreso purificantur et incipiant esse nec violenta nec meticulosa–, forte tacitus ille consensus, inquam, et obedientia tanti fuerit quod, nisi prius superioris sententia declaretur, *similitudinem iusti principis* obtinebit (II, 8)

Estamos, pues, en la justificación de la toma del poder incluso en presencia de *defectus tituli*, con la condición de que se dé el consenso popular, a posteriori, «tácito o expreso». Esta justificación es la respuesta efectiva a la realidad del auge de los señoríos, tal y como se desprende aún más claramente por lo que sigue, donde se esboza un auténtico retrato de una ciudad italiana a finales de la Edad Media, en pleno conflicto de soberanía:

Et quoniam dissentiente republica plerumque contingit intestinum et civilem certamen quotidianaque contentio, et tollende discordie gratia tedioque rerum presentium dominus eligitur, quandoque vero tumultuante populo sine consilio vel delectu quidam in principe sublimatur, quandoque prevalente factionis potentia, dum ad arma ventum est, uni summa rerum defertur et totius urbis regimen et gubernatio delegatur, dubitaret forte quispiam numquid taliter assumpti dici possint iustum titulum obtinere (9).

Para Salutati no cabe duda: porque lo que cuenta es el *consensus*, bien en el caso de *communitates superiorem non recognoscentes*, bien en el de comunidades que obtienen su sanción de un principio institucional superior:

---

<sup>5</sup> D. De Rosa, *Coluccio Salutati: il cancelliere e il pensatore politico*, Firenze, La Nuova Italia, 1980, p. 141.

Super quo dicendum reor quod si sit princeps populus qui superiorem nec habeat nec agnoscat, quod maior pars populi fecerit ratum esse. Sin autem superioris in habente principem populo confirmatio subsequatur, legitimus erit procul dubio principatus (10-11).

Pero no nos engañe siquiera la presencia de esta autoridad superior destinada a dar legitimidad, porque el humanista introduce una restricción ulterior, por otra parte ya bartoliana, a tal *auctoritas*: «Si autem populus recognoscat principem, sed non habeat, cum non gubernet, sed maneat in remotis, forte iustus erit titulus, donec per principem contrarium declaretur» (ibid.)

En definitiva, el cambio de gobierno bajo un príncipe constituido puede producirse en cualquier circunstancia que se vea reconocida por una mayoría popular que dé su consentimiento, salvo en el caso en que dicho príncipe se oponga abiertamente, lo que, sin embargo, reabriría el círculo del conflicto, que es justamente el punto de partida que se buscaba evitar, con el agravante de que ello supondría –y Salutati no parece tener mucho interés en evitarlo– un conflicto entre legitimidades concurrentes.

La libertad que tienen las comunidades *superiorem non recognoscentes* de darse un señor, se completa con la de suprimir al tirano, cerrando con ello el círculo de la autodeterminación con la posibilidad para la comunidad de liberarse de un señor adquirido de esta forma, pero que después se comporte de forma incorrecta:

An autem liceat contra dominum et superiorem insurgere, qui per superbiam abuti ceperit principatu, licet titulum iustum vel iustificatum habuerit, principalis nostra dubitatio est [...] Civitas vero que superiorem alium non agnoscit, abrogare sine dubitatione potest imperium presidentis et ipsum expellere iustaque subsistente causa fas erit occidere, sicut libet (12-14).

De hecho, todo el peso de una decisión política extrema, como lo es la que pertenece al principio o al final de un poder, recae sobre la comunidad que con este poder debe lidiar, y ello, si por un lado desvincula a la comunidad de cualquier dependencia concreta de instituciones superiores, la deja peligrosamente expuesta al caos de la guerra civil. Aquí entra en juego la posibilidad de regular la voluntad popular a través

de un sistema de cualidades políticas de ejercicio obligado, públicamente reconocidas por la comunidad y garantizadas por la *auctoritas* del intelectual, que de esta forma se presenta como el garante de la corrección en el ejercicio del poder. No menos que las restricciones legales, en efecto, preocupan a Salutati las restricciones al ejercicio de la voluntad de la multitud, que en su esencia “bestial”, debe ser adecuadamente frenada y disciplinada. Salutati opina que Juan de Salisbury (que él llama *autor* y no por casualidad reconoce como predecesor) no había hablado lo suficientemente claro al respecto, aunque admite que en el libro VIII de su *Policraticus*, «ab illa tyrannorum perimendorum latitudine se restringit» (19). Pero el canciller es más explícito, y se remonta sin más a los textos legales:

Licet enim tyrannus maior pestis sit quam aliqua, que possit in populo vel reipublice corpus insurgere, non debet tamen unus, non debent et plures, citra principis auctoritatem aut populi, statum, quem vel legitimum institutum vel populi placitum ordinavit, vel obedientia vel tacitus aut expressus consensus civitatis induxerit, auctoritate propria perturbare (21).

En conclusión: «Non ponat igitur aliquis animam suam in manu sua, nec de voluntate sua faciat rationem et in dominum suum, licet etiam tyrannum se gerat, insurgat. Auctoritate superioris aut populi facienda sunt hec, non affectione propria presumenda» (24), donde los términos doctrinales pertenecen a la oposición entre la *voluntas* individual, que conduce al error, y la *ratio* que se hace *auctoritas* y garantiza la legalidad.

Llegado este punto, está claro que César, quien al poder había llegado de modo violento pero controvertido, es decir, no del todo “tiránico”, dada la situación de agudo conflicto que a la sazón vivía Roma, no podrá ser contado entre los tiranos, tanto en virtud de su reconocimiento posterior por parte del pueblo, como –en conexión directa con ello– gracias al ejercicio virtuoso que caracterizó su dictadura: es el argumento del capítulo III, *De principatu Caesaris et an ipse possit et debeat inter tyrannos rationabiliter numerari*. El *exemplum* de César asume una validez dirigida totalmente al presente, ya que su título para gobernar descansa, en definitiva, en su *virtus*, y ello asegura el mantenimiento de la paz o –lo que está en el centro de las preocupaciones de Salutati y de su tiempo– la ausencia de conflictividad civil. Salutati se apoya en la autoridad de un escritor antiguo, Floro, que todavía él confunde con Séneca:

Sed queris titulum. Audi Senecam, quem quidam Florum vocant. Ipse quidem hystorie romane compendio post bella Cesaris sic concludit: “Hic aliquando finis armis fuit: reliqua pax incruenta pensatumque clementia bellum [...] Itaque non ingratis civibus omnes unum in principem congesti honores [...] Ad hoc pater ipse patrie perpetuusque dictator” (11).

Aquí se revela uno de los focos principales de interés del canciller florentino, quien, en total consonancia con sus tiempos, no es otro que el de encontrar una justificación doctrinal plausible para la instauración de un orden autoritario basado en el dominio de un señor, un dominio, sin embargo, que debe estar asegurado por una tal cantidad de *virtutes* que se hace razonablemente cierta la búsqueda del *bonum commune*, imposible en situaciones de alta conflictividad, como él se encarga de recordar a *su* Cicerón, continuando en la oposición dialéctica con el *auctor* antiguo: «vidisti positis armis bellorum civilium finem et rem publicam debilitatam in unius principis potestatem, utpote de letali belli morbo resurgentem, velut in quietem certam et necessariam reclinasse» (10).

Es únicamente en este sentido y con esta finalidad, y siempre con el reconocimiento y el control del intelectual, que el soberano podrá definirse *legibus solutus*: no ya porque pueda gobernar a su antojo, según la simplificación harto común en la historiografía actual, sino porque su excelencia personal lo convierte en *lex animata*, fuente y personificación de la ley: una ley que no tiene ninguna necesidad de someterse a sí misma, precisamente porque *es* la ley pero al mismo tiempo es *más* que la ley, tal como reza la máxima: «Rex supra legem et supra se ipsum»<sup>6</sup>.

En términos todavía más concretos, el razonamiento de Salutati estaba hondamente implicado en la evolución política que en Florencia llevará, unas cuantas décadas después, al dominio medíceo. El asunto político subyacente consistía en afrontar el problema de la relación entre “república” y “monarquía”, lo que, traducido en los términos de las preocupaciones contemporáneas, significa el delicado momento del paso de un régimen de base relativamente extensa, corporativa (“república”), a uno dominado por una oligarquía restringida (“monarquía”). Salutati –interpretando,

---

<sup>6</sup> Cfr. Kantorowicz, *Los dos cuerpos de rey*, Madrid, Alianza, 1985, ad ind.; P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, Roma-Bari, Laterza, 2004, pp. 141-44.

probablemente, un sentimiento que comenzaba a ser dominante— abre la puerta al dominio personal adquirido con criterios no estrictamente legales, enfocando el problema en una polaridad distinta, centrada en la oposición entre gobierno justo (sea republicano o monárquico) y tiranía, siempre condenable. La referencia se encuentra en una de sus misivas públicas, es decir, escritas en nombre de la señoría florentina, donde el *arbitrium* se atempera por la *naturalis aequitas*, que, como se ha visto al inicio, es el principio mismo de la actuación política:

Singularis equidem regnantium laus, qui cum nusquam par videant stare caput possintque iuxta sue voluntatis arbitrium cuncta decernere, id sibi licere putant quod iura permittunt quodque naturalis equitas diiudicat et discernit et, cum throni prominentia super alios antecellat, non piget ipsos se minoribus adquare<sup>7</sup>.

Son las *virtutes*, pues, y en este caso sobre todo las que por un lado limitan el arbitrio, como la *clementia*, y por el otro permiten la acción templada, como la *aequitas*, la *prudentia* o la *magnanimitas*, las que garantizan a la comunidad la *pax*, la ausencia de conflicto, que en una concepción organicista es el fin supremo de cualquier organización humana. Lo reitera en el cap. IV, *An Iulius Cesar iure fuerit occisus*, a lo que obviamente contesta de manera negativa, porque las *virtutes* han creado el *amor*, elemento indispensable para mantener la cohesión social, como lo señala estratégicamente el verbo *devincire*, muy propio del lenguaje político humanístico: «sic sibi Cesarem beneficiis suos, hostes clementia, cunctosque prudentia et animi magnitudine *devinxisse*, quod paucissimis grata fuerit eius cedes» (6). Por otra parte, en una importante epístola dirigida a Carlos de Durazzo, *Salutati* había declarado de forma inequívoca que su pensamiento político tenía como eje la *virtus*, a la que se subordina cualquier consideración de orden legal, procedimental o religioso: «sola virtus, non titulus, non unctio, non diadema non consecratio regium nomen gignit»<sup>8</sup>.

Todo ello contradice, una vez más, las posiciones de aquellos defensores del “republicanismo” que han querido ver una distinción totalmente artificial entre el fin de las repúblicas, que sería la *libertas*, y el de las “monarquías”, que sería, precisamente,

---

<sup>7</sup> *Missive*, reg. 22 f. 140r: cfr. D. De Rosa, *Coluccio Salutati: il cancelliere e il pensatore politico*, cit., p. 150.

<sup>8</sup> *Epistolario di Coluccio Salutati*, ed. de F. Novati, Roma, Istituto Storico italiano per il Medio Evo, 1905 sgg., II, p. 33.

la *pax*: una *pax*, digámoslo, “tiránica”, descrita a menudo con tono despectivo, justamente porque, por ironía de la historia, se queda atrapada en la confusión, típica de estos críticos, entre monarquía y tiranía, que tanto querían evitar los humanistas. En efecto, no es difícil ver aquí el anacronismo ideológico que supone el atribuir una idea contemporánea como la de libertad individual o de expresión, a una forma como la república democrática, también entendida en sentido totalmente contemporáneo, y, al revés, hacer coincidir la necesidad de seguridad con el régimen monárquico, apresuradamente mezclado con el *despótico*.

3. Si *Salutati* representa un punto de partida para la teoría política humanística, Giovanni Pontano, a la altura de las décadas centrales de la segunda mitad del siglo XV, encarna una de sus manifestaciones maduras. Su *De obedientia* se terminó en 1470, en un momento de auge del Estado aragonés y de relativa tranquilidad de las cosas de Italia: un momento, por tanto, favorable al diálogo entre la teoría política y la praxis de gobierno. En efecto, el *De obedientia* es el intento ambicioso de configurar en términos doctrinales, reelaborando la tradición clásica, pero también la medieval, una sociedad orgánica y armoniosa en todos sus aspectos: no sólo los caracteres de la soberanía, sino las relaciones familiares y de dependencia en general.

La obra, en cinco libros, escrita en los años inmediatamente siguientes a la traumática guerra de sucesión del Reino de Nápoles, está dedicada, significativamente, a un poderoso feudatario, Roberto de Sanseverino, príncipe de Salerno. Ya por este dato se puede deducir que el lenguaje doctrinal que aspira a la universalidad teórica, no se resuelve en una abstracta serie de preceptos, sino que responde a los retos y a las contradicciones del universo político inmediato. Emblemático de esta tendencia es el libro IV, dedicado a las relaciones entre los subordinados y los regidores –podría ponerse bajo el epígrafe *parendum esse rectoribus*–, y con la exclusión, como es habitual, de la dimensión extrahumana: «nos [...] Dei causa non agimus, et de religione plura fortasse alias et suo loco»<sup>9</sup>. La idea que está en la base de la teorización pontaniana es organicista: «uti partes ipsae corporis humani simul omnes iunctae atque connexae unum hoc efficiunt corpus [...] sic homines ipsi [...] corpus unum efficiunt, quae civitas vocatur» (ibid., f. 58v). A partir de ahí, se demuestra la superioridad del gobierno de uno solo (en términos tradicionales, afines, por ejemplo a los empleados

---

<sup>9</sup> Neapoli, per M. Moravum, 1490, f. 55v.

por Salutati, cfr. f. 61r), para luego trazar los ejes doctrinales, resumibles en la aserción de que:

vera libertas est servare leges, tueri iura eaque agere [...] quae ad tuendam stabiliendamque hominum coniunctionem quam maxime conferant, illisque qui ferendis ac servandis legibus praepositi sunt quique publicae salutis curam gerunt ita obtemperare ut a communi bono ne hilum quidem, ut dici solet, recedatur (f. 65r).

Este es el paso previo que permite adentrarse en la definición exacta de los límites de la obediencia y de los tipos de obediencia, en relación con los distintos sujetos de la administración, desde los *consilarii* a los *oratores* (los diplomáticos), desde los gobernadores de provincias a los oficiales del fisco. Con este fin, Pontano determina ante todo la naturaleza del súbdito *subiectus*, en un capitulillo especialmente útil para nuestros propósitos, titulado justamente *De subiectorum obedientia* (66v-67r):

Subiectorum duo sunt genera: quorum unum qui simpliciter dicuntur subiecti; illorum alterum qui regum liberalitate ac virtutis gratia tum agros possident tum oppida urbesque sui iuris habent, pro quibus annua pendere tributa debeant et ad militiam cogantur. Quorum e numero sunt quos hodie tum barones dicimus tum comites aut duces.

Entonces, los *barones*, quienes, como se sabe, constituían una clase poderosa y litigiosa en el Reino de Nápoles. El humanista les avisa en seguida de que cualquier poder que puedan ostentar depende *regum liberalitate ac virtutis gratia*, donde se entiende que *virtus* es la que hace al feudatario digno del título. En los términos del lenguaje político, dicha *virtus* es en primer lugar la *fides*: «Horum omnium una est regula: *fidem ut teneant* ac pace belloque imperata faciant». Pero surge el problema de la relación de fidelidad en tiempo de guerra:

Multi tamen in dubiis atque asperis rebus ad hostem dum declinant necessitatem causantur quae saepissime voluntas est. Hos quis dubitat defectionis culpam debere luere? Sed excusanda necessitas est, dum talis fuerit, cui alia obsisti

ratione nequeat. Quamvis et necessitas aut fame aut desperatione aliquando victa ipsa fuerit atque ex victa victricem causam fecerit.

Pontano limita fuertemente el estado de necesidad y llega a exigir casi el heroísmo al feudatario amenazado. Es en este punto cuando irrumpe la “realidad efectual” en toda su crudeza:

Bello Neapolitano quod Ioannes Andegaviensis contra Ferdinandum gessit, aliquot oppida quanquam longa obsidione ac fame coacta, non prius ab hoste conditionem acceperunt, quam capiendae illius ius potestasque a Ferdinando facta esset, fidelitatis iure hoc modo exoluto.

La referencia es precisamente a la guerra de sucesión resuelta pocos años antes con la derrota del pretendiente, aliado de las fuerzas nobiliarias, Juan de Anjou (*Ioannes Andegaviensis*). El juicio de Pontano, matizado con la mención al comportamiento correcto de los *oppida*, es en cambio durísimo hacia eventuales actos de insubordinación por parte de la feudalidad:

Sed in omni perfidiae atque inobedientiae genere plurimum barones peccant, dum aut cum regis fortuna communicare sua nolunt aut ampliandorum finium gratia novis student rebus, sua parum sorte contenti. Ac de hac fidei atque obedientiae parte satis hic dictum sit; plura apud iurisconsultos qui suas de iis tulere sententias.

*Plura apud iurisconsultos*: una vez más, la doctrina humanística se apoya en el derecho, cual nexo de mediación entre la teorización doctrinal y la realidad histórica. Emerge el recuerdo del difícil conflicto con el príncipe de Táranto, Giovanni Antonio Orsini, aliado del Anjou y feudatario casi tan poderoso como el rey, quien, con un delicado proceso legal, había logrado a su muerte confiscar sus bienes. Pero más allá de la circunstancia puntual (en todo caso muy importante desde un punto de vista legal y político), la alusión de Pontano a los juristas encuentra su reflejo en los textos. Para el planteamiento general, bastará con acudir al Bartolo del *De tyranno*, que en la *quaestio IX*, afirma explícitamente:

si aliquis dux, marchio, comes vel baro, qui habet iustum titulum probatur tyrannus exercitio, quid debet facere superior? Respondeo: debet eum deponere, quoniam domini qui talia agunt populum detinent in servitute. Sed ad superiorem pertinet populum de servitute eripere [...] Item ad superiorem spectat tyrannos deponere.

Pero si nos acercamos al ámbito histórico del Reino, es el célebre jurista napolitano Paride dal Pozzo (*Paris de Puteo*) quien en su *Tractatus de redintegratione feudorum* prescribe la pena por la *desertio officii*, la deserción del deber: «Perditur beneficium propter desertionem officii [...] Si detur feudum ei qui se iactabat esse strenuum, qui non erat, et reperiatur contrarium, quod feudum ab eo condicatur conditione sine causa» (cap. XLVIII n. 6). En efecto: «Vasallus qui sive faciat sive facienti consentiat est vasallus perfidus et periurus [...] et privabitur dominus proprietate feudi» (Titulus XXVIII). Hay pues, en la circunstancia considerada por Pontano como falta de *fides* (*perfidus et periurus*), una directiva legal de confisca. La vara de medir de la *virtus*, por otra parte, vale, *también legalmente*, para toda la clase dirigente, tanto *reges* como *magistratus*: «Non dicuntur loco domini quando male administrant [...] Reges principes et magistratus non dicuntur reges et potestates ubi non bene administrant» (cap. CCLXXXI n. 7).

Podemos concluir. El humanismo político sabe utilizar conceptos legales y a veces parece incluso ir de la mano del pensamiento jurídico, pero, obligado a definir una soberanía que, *en la realidad*, rebasa los límites legales, también sabe adaptar el derecho a su propia doctrina, en una delicada mezcla en la que confluyen motivos de la tradición jurídica y elementos del pensamiento político clásico, recuperados con pericia desconocida hasta entonces y útilmente adaptados a las circunstancias. En particular, sobre el asunto más problemático, el de la limitación del arbitrio del *princeps*, el humanismo político es capaz de eludir la prescripción legal acompañándola, pero en posición de preeminencia, la “autoconciencia” del regidor, fundamentada en el potente sistema de las *virtutes* y garantizada por la mediación del intelectual, que es la voz del *populus* indistinto, porque determina sus valores, siempre sobre la base de la moralidad clásica. Para el *princeps*, sustraerse a esta forma de control significa arriesgar con incurrir en el estigma de la tiranía y por ende en las mallas legales consiguientes, y ello responde perfectamente a la situación de inestabilidad institucional de este período

histórico en el que *las soberanías* están luchando y redefiniéndose frente a *la soberanía*, en sentido moderno. En esto consiste –al contrario de lo que suele afirmar la crítica – el meollo de extremo *realismo*, la fuerte adhesión a la realidad política de la época.

Y es sólo una paradoja aparente que tal definición de la soberanía, que llevará directamente a la noción central de *impersonalidad* del Estado, encuentre su puesta en práctica no ya a través de la “tecnificación” y la burocratización de un Estado que de esta manera sería “sin rostro”, sino, al contrario, exaltando al máximo las cualidades *humanas* del soberano, que de tal forma, al reunir todas y cada una de las capacidades aptas para el buen gobierno, acabará trascendiendo la propia persona concreta, terrenal, y hacerse *lex* personificada, poder que “está por encima” (*maiestas*), pero es extremadamente visible y por tanto controlable. Retomando al Pontano del *De principe*: «Ubi autem de iure agitur, nullum a te personarum discrimen habeatur, sed *ipsarum legum personam induas, quae eadem semper sunt omnibus*» (par. 48). El humanismo político trató, de manera original en la historia del pensamiento, de conjugar la *isonomía* con la necesidad *fuerte* de *virtus*, controlada por un poder que no era el poder político, sino el intelectual y, en cierta medida, “popular”.

No hay, pues, en el pensamiento humanístico, ninguna extraneidad a la realidad histórica política, ni en él dominan la “retórica” ni mucho menos la “utopía”; antes bien, la utopía, en sentido moderno, nace en el siglo XVI, exactamente cuando se percibe el fracaso del proyecto humanístico. Prescindiendo de la realización concreta de los planteamientos y los preceptos teóricos, la experiencia humanística está, en cambio, profundamente inmersa en la “realidad efectual” y a ésta mira. Más bien, se podría y se deberá preguntarse por qué, como se decía al principio, esta propuesta acabó por quedar oculta, sepultada en buena medida por el desarrollo posterior de la doctrina política. Es, naturalmente, argumento para otra discusión; pero valdrá la pena apuntar aquí que el eclipse del humanismo político coincide con el inicio de la era del *disciplinamiento*, en aquellos dos siglos siguientes –los siglos de la utopía moderna– cuando los “poderes fuertes”, las Iglesias, los Estados nacionales, con las terribles guerras que se desencadenaron en torno a ellos, percibieron el peligro de una propuesta teórica que no admite intromisiones divinas, ni fábulas de sangre azul, porque sabe mantener bien separados los ámbitos. Por decirlo aún con Coluccio:

Nec solum hoc [scil. ‘ayudarnos uno con otro con la difusión de la doctrina’]  
debemus in his, que respiciunt finem ultimum vel que in finem illum dirigunt

[...] sed etiam in his que prestare soleant civem bonum vel, quod patet latius, bonum virum. Uniunt equidem mortale genus fides, civitas et natura: quorum primum respicit salutem ultimam, secundum politicam societatem, tertium vero communionem humanam et hominis perfectionem (*De tyranno*, prol.).

En la unión dialéctica entre pensamiento filosófico y doctrina jurídica, se manifiesta en el humanismo político un sistema teórico capaz al mismo tiempo de *prescribir* y *describir*, interpretar la realidad e intentar transformarla, no ya a través de la genérica exhortación moral, sino en base a precisos mecanismos de control y dirección, que sólo esperan ser recuperados para ser entendidos plenamente. Y ésta es, en fin, la única forma sana de utopía.