

Política Pública Veracruz

El arte de la política en el *Renacimiento*

GERARDO ESCOBAR GALINDO



VS HUMANIS CUI AETERNITAS
SIT MAGNITUDO. CICERO.

El arte
de la política
en el *Renacimiento*

GERARDO ESCOBAR GALINDO

Gobierno del Estado de Veracruz

Javier Duarte de Ochoa

Gobernador del Estado

Xóchitl A. Osorio Martínez

Secretaria de Educación

Denisse Uscanga Méndez

Subsecretaria de Educación Media Superior y Superior

Nemesio Domínguez Domínguez

Subsecretario de Desarrollo Educativo

Carol Jessica Moreno Torres

Oficial Mayor

El Colegio de Veracruz

Eugenio A. Vásquez Muñoz

Director General

Mauricio Lascurain Fernández

Subdirector Académico

Álvaro Merlín Ochoa

Subdirector Administrativo

Alma Delia Hernández Sánchez

Subdirectora de Extensión y Vinculación



Coordinación para la Difusión Departamento de Apoyo Editorial

- Gustavo Adolfo Iram Ávila Maldonado
Coordinador para la Difusión
- Blanca Estela Hernández García
Jefa del Departamento de Apoyo Editorial
- Elizabeth Polanco Galindo
Jefa de la Oficina de Colecciones
- Alán Armando Cortés López
Soledad Ariadna Cabrera Excelente
Corrección de Estilo
- Fernando Moreno Díaz
Diseño de Portada y Formación
- Sara del Carmen Solís Arroyo
Captura

El arte de la política en el Renacimiento

© Secretaría de Educación de Veracruz
km 4.5, carretera federal Xalapa-Veracruz
CP 91190, Xalapa, Veracruz, México
1ª edición, julio de 2016
ISBN: 978-607-725-286-3

Este libro fue dictaminado por el Consejo Editorial de El Colegio de Veracruz.

El arte de la política en el Renacimiento es un texto editado por la Secretaría de Educación de Veracruz. Toda correspondencia dirigirla al Departamento de Apoyo Editorial de la Coordinación para la Difusión. Av. Araucarias núm. 5, Edificio Orense II, tercer piso, Col. Esther Badillo, C.P. 91190. Tels. 01(228) 813 98 61 y 813 99 44 (fax). Correos electrónicos: daesec05@yahoo.com.mx El contenido es responsabilidad de los autores. Se autoriza la reproducción parcial o total del contenido, siempre y cuando se cite la fuente.

Contenido

Prólogo	9
Introducción	13
Capítulo 1. Problematización sobre el periodo histórico del Renacimiento en Occidente	15
<i>Aspectos luminosos de la Edad Media que la relacionan con el Renacimiento</i>	24
<i>Los atisbos del Renacimiento en Italia</i>	37
<i>Rasgos y características del Renacimiento en Europa</i>	47
Capítulo 2. Principales eventos y actores de la política en las diversas tradiciones renacentistas europeas	57
<i>La propagación de la visión renacentista italiana en Europa</i>	61
<i>La situación política en el auge del Renacimiento</i>	68
<i>El arte de la política en el ocaso del Renacimiento</i>	78
<i>Los papas del Renacimiento</i>	88
Capítulo 3. Principales pensadores políticos del Renacimiento	113
<i>El humanismo en el Renacimiento, pieza clave para entender el arte político del periodo</i>	116

<i>Nicolás Maquiavelo y el uso del realismo político como medio de conservación del poder</i>	126
<i>Erasmus de Rotterdam o la ética en el humanismo del Renacimiento</i>	142
<i>Tomás Moro o la dignidad humana ante los abusos del poder</i>	149
<i>Michel de Montaigne o los esbozos de una visión antropológica de la política</i>	156
<i>Etienne de La Boétie o el arte de la política constituido a partir de la renuncia a la servidumbre voluntaria</i>	165

Epílogo. El Renacimiento como el detonante del pensamiento moderno	178
---	-----

Referencias	189
--------------------------	-----

Prólogo

La política forma parte de la naturaleza humana. El antiguo concepto griego de *pólis*, presentado por Aristóteles en su obra titulada precisamente *La Política*, hacía referencia a la comunidad en búsqueda de la realización y la felicidad de sus integrantes de manera autosuficiente. En ese sentido, la *politeía* se entendía como el diseño y la puesta en operación de la estructura y el sistema del régimen político, es decir, como el arte de actuar, de comportarse y de vivir en dicha comunidad. De alguna forma, esto último fue la respuesta griega al arquetipo de vida comunitaria presente en todas las demás culturas del mundo de esa época. Sin embargo, pasar de la definición, el estudio, el conocimiento y la aplicación de la política al surgimiento propiamente de la ciencia política no ha sido algo sencillo. Para la cultura occidental se trató de un arduo camino de cerca de 2000 años iniciados en la época clásica para germinar en el Renacimiento y desarrollarse posteriormente.

El trabajo de Gerardo Escobar se ubica precisamente en ese punto donde la política como arte de vivir en comunidad da origen a la ciencia política. Aquí, además de la belleza propia del nacimiento de algo nuevo, brota una forma diferente de generación de conocimiento. De igual manera, siguiendo el relato de la obra, se pueden apreciar algunos de los orígenes, sobre todo de los contenidos de las concepciones y del camino recorrido por la sociedad y la cultura

occidental, a través de la época de las Luces, hasta el surgimiento de los Estados nacionales. Por ello, al estar colocado en uno de los puntos centrales del proceso histórico de los fenómenos y los hechos políticos, este libro está destinado a convertirse en un referente para la comprensión y el estudio de los procesos democráticos contemporáneos.

Congruente con su tradicional forma de abordar los tópicos propios de la ciencia política, el doctor Escobar nos conduce de una manera amena y clara hacia el conocimiento de las propuestas de los cinco intelectuales más emblemáticos del renacimiento europeo, tanto por los temas centrales tratados como por sus diferentes aportes. Se inicia con el estudio ordenado, esquemático y práctico del poder de Nicolás Maquiavelo, donde se descubre el origen de los análisis de coyuntura y los prospectivos. Continúa con la visión deontológica y educativa del comportamiento humano en sociedad contenida en la propuesta de Erasmo de Rotterdam, abordando aspectos ubicados desde la formación infantil de los futuros ciudadanos, por ejemplo, hasta su comportamiento colectivo. El tercer autor propuesto, amigo además de Erasmo, es Tomás Moro. La presentación de su propuesta práctica de comunidad política “sin lugar” —utopía— para la Inglaterra del siglo XVI, dentro de la narración del desarrollo de su vida, resulta impactante. Sigue con el estudio de la naturaleza humana de la política propio de Michel de Montaigne y su influencia en la formación de Enrique IV. Finalmente, se presenta, de forma por demás original, el llamado para orientar a los espíritus débiles que no quieren o no saben cómo ejercer su libertad a partir de la vida comunitaria subyacente en la obra de Etienne de La Boétie.

Para ello, el trabajo se encuentra fundamentado en dos poderosos soportes: por un lado, un profundo análisis de la forma en la que el movimiento renacentista fue generándose durante la Edad Media donde el autor deja de lado visiones estigmáticas y posturas fundamentalistas y, por otro lado, una exposición de la manera en que diversas situaciones y personajes políticos influyeron en el desen-

volvimiento histórico del Renacimiento. En particular sobresale la actuación del papado y los príncipes como mecenas y fundadores del Estado moderno, y la de los artistas como intérpretes y voceros del sentir de la sociedad de ese momento histórico.

Este año, cuando se cumplen 500 años de la aparición pública de la obra *Utopía* —editada en 1516— de Tomás Moro, es significativo proponer una reflexión del vínculo entre el avance tecnológico y el comportamiento de los patrones culturales. En ese sentido es afortunado contar con una propuesta seria y profunda de las particularidades de dicho vínculo, la cual inicia con la presentación del pensamiento occidental fundamentado en el realismo de la época clásica para analizar, por una parte, la influencia cultural de los avances científicos y tecnológicos en los cambios del pensamiento político renacentista y, por otra parte, presentar la congruencia de los contenidos propuestos en sus obras con aspectos concretos de la vida, como en el caso de Moro. A partir de esta y otras reflexiones del autor y, a la luz del humanismo propio de esa época, resulta más evidente la transformación de la ciudad hacia los regionalismos y los nacionalismos formadores del Estado moderno.

Las formas más sencillas del reconocimiento social del fenómeno autoridad-poder surgieron en la época arcaica del realismo ingenuo. Gracias a su proceso evolutivo se llegó a planteamientos profundamente elaborados durante el realismo crítico de la época clásica en Atenas. De la misma forma, con el advenimiento del judeo-cristianismo nació el dogmatismo ingenuo al aceptar la autoridad comunitaria como una presencia directa de la autoridad divina en el seno de la comunidad. Esta visión presentará también un proceso evolutivo que generará un dogmatismo crítico para estudiar, analizar y cuestionar la actuación humana en el ejercicio de dicha autoridad comunitaria en la obra de dos de los más sólidos pilares intelectuales de la cultura occidental: San Agustín y Santo Tomás de Aquino.

Este proceso evolutivo de profundas características teóricas y metodológicas del pensamiento humano, en general, y del dogmatismo político, en particular, se desarrolló históricamente durante

la Edad Media. Por ello resulta significativa la postura del autor de reconocer lo injusto del calificativo de oscurantista aplicado, por visiones parciales, a ese momento histórico. Sobre todo, si se consideran los grandes cambios en la vida cotidiana y las profundas modificaciones en la concepción de la realidad como resultado de enormes avances tecnológicos derivados de la nueva dimensión del conocimiento científico. Este tipo de trabajos ayudan a imaginar y comprender, por ejemplo, la forma en la que los avances en las representaciones de la realidad influyen en los cambios de los patrones de vida, en las visiones del entorno y en las costumbres concretas de la vida de los seres humanos. Es difícil imaginar la belleza, la cultura, la ciencia y el arte en la comunidad renacentista sin la presencia de las formas, la disciplina, la rigurosidad, el orden y la visión trascendente de la escolástica medieval.

Para los que tenemos la suerte de conformar la comunidad del Colegio de Veracruz, nos enorgullece contar con un espíritu serio y crítico como el del doctor Escobar. Heredero de la tradición del primer centro de estudios sistemáticos de los fenómenos políticos del país, la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, sus trabajos se han caracterizado siempre por su rigor científico. Esto adquiere una particular importancia en un momento en la historia de la humanidad donde todos los espacios de la vida humana parecen encontrarse centrados en el consumo y la crematística.

Resulta gratificante contar con textos, fruto del esfuerzo humano, tendientes a recordar cómo la ciencia y el arte iluminados por la belleza del humanismo están más cerca de la felicidad de lo que podrían estar la simple generación y el acaparamiento de todo tipo de recursos. Particularmente cuando la economía y las finanzas han dejado el puesto de honor a la generación de valor, al control de la moneda y al simple acaparamiento del dinero como el criterio rector para la toma de decisiones individuales y sobre todo públicas.

Luis Ignacio Arbesú Verduzco

Introducción

El presente libro, *El arte de la política en el Renacimiento*, se erige como continuador de *La genealogía de la política* (2008), en el cual se explicó cómo surgió el arte de la política en la antigüedad y cuáles fueron los eventos de la Grecia arcaica y de la Grecia clásica que posibilitaron su crecimiento y continuidad; así como los avatares que desde esa época se le han presentado a ese viejo arte, tanto en su vertiente práctica como teórica, para desvirtuarse en politiquería.

Bajo ese entendido, en este texto no habrá definiciones y conceptualizaciones del arte de la política, ampliamente argumentados en la anterior obra, sino se presenta al lector cómo —bajo el aura de la relectura del mundo clásico por otros presentadores de final de la Edad Media que trataron de no ceñirse a las interpretaciones que primaron por el orden religioso bajo la égida del pensamiento escolástico— la humanidad occidental logró llegar al constructo histórico y paradigmático de una nueva época que se entendió como renacimiento y cambio. En esos esfuerzos, por supuesto, también estuvo intrínseca la recuperación del sentido artístico de la política en el que los pensadores de la antigüedad no la veían separada del ámbito de la ética, al tener muy clara la relación entre las virtudes personales del hombre con las virtudes cívicas de la sociedad.

El paso del texto anterior a éste (ubicado entre los siglos XIV y XVI de nuestra era) no parte de la idea de que hasta ese momento sobrevino una continuidad del arte de la política primigenio, pues ya para el siglo IV a.C. había mostrado signos de decadencia y descomposición dentro del propio mundo heleno. Asimismo, en la historia de Europa, posterior a los griegos, hubo algunos esfuerzos que lograron poner de manifiesto el uso del arte de la política en su sentido original. No se niega que, hablando de Occidente, tanto en la época romana como en la del Medievo, hubo grandes esfuerzos, sobre todo reflexivos, por recuperar y adecuar toda la experiencia e ideario del arte de la política establecida por la civilización griega; empero, esta labor no fue tan amplia ni tan influyente como a partir del Renacimiento.

Esta investigación, basada en la lectura y el análisis de la literatura relevante sobre el Renacimiento, se aboca a las visiones políticas de ese periodo, en particular a la forma en cómo cambió la visión de la humanidad desde entonces. Es importante reconocer los avances tecnológicos en esos siglos, así como la exploración de nuevos territorios que posibilitaron el nacimiento de otro enfoque de lo político. Todo ello, aunado con la recuperación de las ideas del mundo antiguo que realizaron los pensadores renacentistas, nos legó una nueva amalgama de conceptualizaciones que siguen vigentes. Se trata de comprender cómo los límites de la Europa medieval fueron desbordados en esa era de descubrimientos y recomposición, ahora universal, y cómo esto terminó por forjar un cambio de marcha en los viejos paradigmas religiosos, sociales, políticos, económicos y culturales.

Se destacarán los principales actores y eventos políticos del Renacimiento para dar soporte al argumento de que durante ese periodo resurgió el arte de la política original, sobre todo a partir de la recuperación de una segunda revolución humanista que permitió una búsqueda de la individualidad y la libertad en sus principales pensadores.

Capítulo

1

Problematización
sobre el periodo histórico
del **Renacimiento** en
Occidente



La mejor forma de comenzar el estudio sobre el arte de la política en el Renacimiento es recurrir a la definición etimológica del término que le da nombre a ese periodo de la civilización occidental. Renacimiento viene del italiano *rinascita* que, a su vez, procede del francés *renaissance*.

Si el Renacimiento considera al lenguaje como una clave importante para obtener conocimiento, lo hace —como lo ha mostrado Foucault con abundantes detalles— porque ve en las palabras cosas, es decir, porque incluye el lenguaje en el orden de la naturaleza. La materialidad misma del lenguaje, sus letras, sonidos, secuencias y formas, al pertenecer al orden del mundo, lo conecta directamente con las demás cosas, y por eso mismo le otorga un poder revelatorio y mágico. Los lazos de analogía existen en virtud de esa relación directa, causal, material, entre palabras y cosas. El lenguaje no se superpone al mundo, reflejándolo desde lejos, sino que es aparte del mundo (Strauss y Cropsey, 1996: 24).

En los diversos estudios de especialistas del Renacimiento hay una gran discrepancia sobre cuál es el tiempo que abarca este periodo. La mayoría concuerda en que corre entre los años 1350 y 1600, ello indicaría que su impronta abarcaría dos siglos y medio que van

del siglo XIV, pasando por el XV y hasta el XVI; aunque también se pueden considerar las primeras décadas del siglo XVII. Empero, se puede afirmar que los principales eventos y factores que le caracterizan ocurrieron en los llamados centenarios del *cuatrocento* y el *quinquecento*.

Los criterios para discutir que su periplo empieza en 1350 y concluye después de 1600 son que el inicio coincide con el laureamiento del poeta Petrarca (autor que es visto como un precursor del criticismo, característico del Renacimiento) en 1341; con los intentos, en 1347, de Cola di Rienzo por restaurar la república antigua de Roma; así como con la asistencia a Florencia, en 1397, del bizantino Manuel Crisoloras para dictar una serie de conferencias que dejarían claro que la Europa occidental desconocía muchos textos de la antigüedad preservados en Bizancio. Por lo que respecta a la conclusión, es importante la celebración del Concilio de Trento, en 1545; así como la muerte de Bruno, en 1600; aunque, en términos filosóficos, se puede decir que el Renacimiento no finaliza hasta que se presenta un pensamiento ya completamente moderno y no premoderno, como sustancialmente lo era la filosofía renacentista, dicho pensamiento lo da a conocer René Descartes en 1637 cuando publica su libro *Discurso del Método* (2015).

Se suele pensar que el Renacimiento es una época que toma distancia de la Edad Media, sobre todo cuando a ésta se le suele asimilar peyorativamente como una etapa de escaso crecimiento intelectual y de oscurantismo para la humanidad. Aquí se verá que no es así, que también la Edad Media tiene muchos aspectos luminosos.

Ahora bien, no es casual que la visión del Renacimiento tienda a caracterizarse, en un principio, por ser una regeneración, renovación o restauración del gusto artístico de acuerdo con los ideales de la antigüedad clásica; y que, posteriormente, se distinga como una renovación general de la sociedad europea. Concretamente, hay que decir que la contribución a la fuerza de tal visión recae en pensadores del siglo XIX, quienes incluso han sido criticados por los historiadores contemporáneos (no sólo por los medievales).

listas) de ser unos grandes mitificadores de situaciones, eventos y personajes.

Es necesario reflexionar sobre el amplio universo de ideas, costumbres, instituciones y personajes que componen el Renacimiento, el cual ha sido uno de los principales motores de los estudiosos que conforman todos los campos del conocimiento.

En esta obra se propone revisar este periodo desde el ámbito de la política, en particular, en lo concerniente a su veta artística. La tarea no es fácil, pues es menester recordar que tanto las acciones histórico-políticas acontecidas en los territorios en los que tuvo lugar el Renacimiento, como los actores que las llevaron a cabo son abundantes. Anteriores criterios, como ubicar a los personajes centrales del momento y asimilarlos completamente renacentistas es uno de los errores más comunes. La evidencia histórica indica que todo hombre o mujer es copartícipe del tiempo en el cual le tocó nacer, pero también de los tiempos anteriores que marcaban la pauta en cuanto a ideas, costumbres y acciones. En ese sentido, un precursor de un nuevo paradigma siempre es participante del paradigma previo que cuestiona.

Muchos de los personajes que vivieron en el Renacimiento en realidad eran hombres y mujeres medievales; incluso hay casos de algunos individuos que enclavados en plena Edad Media encajaban perfectamente en los estándares de comportamiento renacentista. Según el especialista inglés Burke (1999), el historiador suizo del siglo XIX Jakob Burckhardt dijo que la diferencia entre Renacimiento y Edad Media gira en torno a la forma que tiene el hombre de verse a sí mismo, pues es en el primero cuando el hombre asume su individualidad, lo cual ya lo hace moderno.

De acuerdo con Burke, esto vuelve a Burckhardt un creador de mitos en dos sentidos. En primer lugar por descuido en el conocimiento detallado de la Edad Media e incluso del Renacimiento, atribuible a las técnicas de investigación del siglo XIX que no habían profundizado tanto en los pormenores de esas épocas como se hace hoy en día. Así lo apunta Burke:

Esta idea del Renacimiento es un mito. Desde luego, “mito” es un término ambiguo, y aquí lo utilizamos deliberadamente en un doble sentido. Cuando los historiadores profesionales aluden a los “mitos”, por lo general se refieren a relatos del pasado que se puede considerar como falsos o, de cierta manera, engañosos. En el caso de la descripción que Burckhardt hace del Renacimiento, los historiadores ponen en tela de juicio, por exagerados, los espectaculares contrastes que el autor señala entre el Renacimiento y la Edad Media, y entre Italia y el resto de Europa, ya que tales contrastes se producen por no haber tenido en cuenta las diversas innovaciones que se realizaron durante la Edad Media, la pervivencia de actitudes tradicionales en el siglo XVI e incluso más tarde (1999: 8).

Asimismo, resalta su tendencia exagerada de atribuirle a los actores del Renacimiento propiedades cuasi novelescas:

El segundo sentido del término “mito” es más literario. Un mito es un relato simbólico que narra las vicisitudes de unos personajes sobrehumanos (por su excelsitud o por su mezquindad); es un relato moral, y para ser exactos, un relato sobre el pasado cuya función es la de explicar o justificar algunos aspectos de la realidad actual. El Renacimiento de Burckhardt es también un mito en ese sentido. Los personajes de su relato —bien sean héroes como Alberti y Miguel Ángel, o villanos como los Borgia— son todos ellos sobrehumanos. Y ese mismo relato explica y justifica a la vez el mundo moderno (1999: 9).

La tendencia a novelar las vidas de los actores de un periodo histórico no es nueva, muchas tradiciones, sobre todo la del tratadismo, suelen enfatizar esa forma de presentar las acciones y los eventos del pasado. Desde Homero, pasando por Heródoto, hasta Eurípides, se hizo una falsa apología de los personajes reales, y ello no quedó eliminado del todo cuando Tucídides propuso hacer una escritura de los hechos con base en un deslinde del mito.

Sin embargo, cualquier lector de la *Historia de la Guerra del Peloponeso* (2000) probablemente no ubicará reminiscencias sobre la acción de los dioses en los eventos históricos ni sobre un presunto linaje divino de los personajes, pero sí encontrará una exagerada retórica de las supuestas palabras que ellos emitieron. Lo mismo pasa con Platón quien, con su habilidad literaria, seguramente nos heredó una versión idealizada de la vida de su maestro Sócrates y su mundo.

En gran medida, la escritura de Burckhardt, reflejo de la aspiración clasicista del propio Renacimiento, es el origen de un género literario que, a partir de los siglos renacentistas, tiene su inicio y arraigo en la forma de trabajar de los intelectuales: el ensayo, de cuya veta podemos encontrar ejemplos notables en la llamada etapa del Renacimiento francés, en el caso concreto de los libros legados por Michel de Montaigne y Etienne de la Boétie.

La fineza en la escritura y el comentario agudo de la narrativa crítica encuentran en el ensayo el espacio idóneo para generar sentidos deleitosos en el lector. A ese respecto, la censura de Burke sobre la intención mítica que detenta la obra del historiador suizo del siglo XIX no es del todo aceptable, a menos que se encuentre en el terreno del academicismo irremisible, en el que no son aceptados ni los usos metafóricos ni el rescate de una prosa elevada. En ese aspecto, la tendencia hacia los requerimientos de Burke ha inundado el sistema global de investigación de especialismo y no necesariamente repercute en trabajos que coadyuven a la divulgación, pues se busca como lector sólo al especialista en la nomenclatura presentada.

Un muy buen ejemplo de narración novelada —que ayuda a la captación de un abanico amplio de lectores porque pone en juego la creatividad para dar a conocer los hechos y trabajos de personajes del pasado, sin que se pierda el objetivo de recuperar una documentación precisa— es el realizado por Arthur Koestler en su libro *Los Sonámbulos* (1981), obra que pasa revista a la historia de la ciencia, sobre todo la astronómica, desde los griegos hasta finales

del siglo XIX; y, principalmente, destaca cómo presenta la vida de los científicos durante el Renacimiento.

Las alusiones de Arthur Koestler dejan claro que los descubrimientos astronómicos del Renacimiento fueron pieza clave para entender de forma distinta al mundo, y reflejaron nuevas aplicaciones tecnológicas y una reordenación de la escala astral.

Debemos recordar que aquella era una época de fermento intelectual y de revolución espiritual [...] En efecto, era una época en que la traducción de textos griegos de la Antigüedad, recién descubiertos, se consideraba una de las tareas primordiales y más nobles de los humanistas. Era la época en que la traducción del griego que Erasmo hizo del Nuevo Testamento, al revelar las corrupciones de la Vulgata latina, contribuyó a la liberación del espíritu humano del dominio del clero, más que toda la vehemencia y el fuego de muchos de los folletos de Lutero; y era la época en que se produjo una clase distinta de liberación intelectual, por obra del redescubrimiento de los hipocráticos y de los pitagóricos (1981: 141).

Estos primeros atisbos sobre Renacimiento contribuyen a la desmitificación de la Edad Media como época oscurantista; pues no se puede ignorar los avances intelectivos y la gran herencia cultural que el propio Renacimiento le debe a dicha etapa de la historia occidental.

En el Medioevo aparecen expresiones renacentistas como *renovatio* o *regenerari*; los visionarios espirituales del siglo XIII, Francisco de Asís y Joaquín de Fiore, consideraban necesarias la renovación y regeneración de las instituciones eclesiásticas de su época. Otro ejemplo notable se da cuando Dante presenta su idea de la *nova vita*, con la que intenta significar el desconocido cambio de constelaciones en astronomía, aunado al deseo de una vida nueva que para él ya estaba transcurriendo.

Pese a las críticas, es posible percibir en la siguiente definición de Jacob Burckhardt sobre lo que comporta en esencia al Renacimiento,

que no hay dogmatismo ni cerrazón a no otorgarle virtudes a la Edad Media, así como tampoco el irrefrenable deseo por brindarle al Renacimiento blasones inmerecidos:

El gran aporte del Renacimiento fue el descubrimiento de la personalidad humana [...] En la Edad Media, las dos caras de la conciencia humana, la interna y la externa, yacían soñando o semidespiertas bajo un velo común. A través de ese velo, tejido con fe, ilusión y preocupación infantil, el mundo y la historia aparecían teñidos con unos colores de matices maravillosos. El hombre tenía conciencia de sí, únicamente en cuanto miembro de una raza, pueblo, partido, familia, o corporación, sólo a través de una categoría general. Fue en Italia donde ese velo se evaporó por primera vez, con ello se hicieron posibles un estudio y una consideración objetiva del Estado de todas las cosas de este mundo. Con la misma fuerza se afirmó el lado subjetivo correspondiente. El hombre se convirtió en un individuo espiritual (*uomo singolare* y *uomo unico*) y se reconoció a sí mismo como tal (Roa, 1949: 126).

Aspectos luminosos de la Edad Media que la relacionan con el Renacimiento

En el estupendo libro del medievalista francés Jacques Le Goff, *Los Intelectuales en la Edad Media* (1987), se argumenta, de manera por demás convincente, que el llamado oscurantismo medieval no puede ser aplicado para todas las facetas que componen el periodo.

Algunas de las actividades intelectuales que se desarrollaron en la Edad Media no están muy alejadas de las posturas que varias de las figuras más relevantes del Renacimiento tuvieron. La labor de los monasterios, enfocada a las actividades culturales e intelectuales, arrojó frutos en los diferentes estadios del periodo medieval. La herencia de la patrística hacia los fundamentos de la escolástica que se dio en ese mundo no sólo sentó las bases para escritos como el de *La Ciudad de Dios* (2010) de San Agustín, también conformó todo un trabajo de aprendizaje que, en realidad, es más parecido al sistema de enseñanza de las universidades actuales que al de las escuelas de filosofía de la antigüedad. A continuación, algunas de las características de la escolástica:

La palabra *escolástica* designa la filosofía cristiana de la Edad Media. El nombre *scholasticus* indicó en los primeros siglos de la Edad Media el maestro de artes liberales, esto es, de las disciplinas que constituían el *trivio* (gramática, lógica o dialéctica y retórica) y el *cuadrivio* (geometría, aritmética, astronomía y

música). Luego se llamó *scholasticus* también al que enseñaba filosofía o teología, cuyo título oficial era el de *magister* (*magister artium* o *magister in theologia*) y que desarrollaba sus lecciones primeramente en la escuela monacal o catedral, después en la universidad (*studio generale*). El origen y desarrollo de la escolástica se relacionan estrechamente con la función de la enseñanza, que determinó también la forma y el método de la actividad literaria de los escritos escolásticos (Aguilera, 1988b: 25).

Todo ello derivó en que las diferentes órdenes eclesiásticas enfocaran sus esfuerzos en la recuperación de los textos clásicos, siempre bajo la tutela de lo que la Iglesia marcaba con un canon aceptable y no contradictorio a las sagradas escrituras. En ese sentido, los primeros conservadores del legado de la antigüedad fueron los clérigos, pues ellos se dieron a la tarea de realizar copias de los textos antiguos que circulaban por toda Europa; sin embargo, de alguna manera, también fueron los censores de varias obras griegas y latinas que sólo hasta tiempo después pudieron conocerse. El medievalista Johannes Böhler pormenoriza este aspecto:

Sumemos a esto que en la temprana Edad Media veían a la Antigüedad como un todo, sin hacer demasiadas distinciones entre la [religión] pagana y la cristiana. El monje, en su celda, leía a san Agustín y a Suetonio, a Ovidio y al beato Pablo de Nola; copiaba sus obras, imitaba su estilo y tomaba sus versos como modelo para crear los propios, aunque de vez en cuando sintiese remordimientos por esto y se le apareciera por las noches un santo increpándole por sus entretenimientos impíos. Finalmente, el candor de la Edad Media, vuelto de espaldas a la historia, se sentía capaz de interpretar a Virgilio desde la óptica cristiana, y su cuarta égloga se presentaba incluso como una profecía mesiánica; se daba un sentido alegórico a las mismas poesías obscenas de los romanos, lo mismo que se hacía con el Cantar de los cantares, y hasta se las leía a los jóvenes; y se citaba a los filósofos paganos,

principalmente a Aristóteles, como si se tratase de los padres de la Iglesia (2006: 17).

Otro de los aspectos notables, por su trascendencia y actualidad, es la de la fundación de las primeras universidades en Europa, que algunas todavía siguen vigentes: Sorbona de París, Cambridge, Colonia, Coimbra, Salamanca y Santiago de Compostela.

El esquema de enseñanza heredado por la escolástica se basaba en el apego a la lectura de los libros que los profesores encargaban a sus alumnos, la cátedra no se impartía a modo de debate dialéctico como en la Academia Platónica, el Liceo Aristotélico o las escuelas estoicas griegas y latinas. El trabajo no salía de las aulas, y un escenario como el deambular por un jardín para disertar temas, a la manera peripatética, era inimaginable si se hablaba de educación oficial.

El interés por la lectura y recuperación de la sapiencia antigua orillaba a los monjes, interesados en el trabajo intelectual, al aprendizaje del griego y el latín. El humanista, filólogo y latinista del Renacimiento Lorenzo Valla señala la importancia del latín:

[...] el haber difundido la lengua latina en todas las naciones no será una cosecha ciertamente divina, y alimento no digo ya del cuerpo, sino del alma? Porque esta lengua educó a todas aquellas naciones y a aquellos pueblos en las artes llamadas liberales; les enseñó las mejores leyes; les mostró el camino de la sabiduría. Esta lengua, finalmente, hizo que ya no se les pudiera llamar bárbaros (Santidrián, 2007: 40).

No obstante, la rigurosidad por acceder a las fuentes de conocimiento originarias a través de las lenguas primigenias en que fueron escritos es una de las estrategias de enseñanza actualmente en desuso. Sin embargo, se debe reparar en que las intenciones de quien interpreta siempre están presentes, como nos advierte Bühler:

Una circunstancia que no podemos dejar de lado es que en la Edad Media la escritura fue un conocimiento, exclusivo primero, y luego predominante, de los eclesiásticos. Esto lleva a que todo aparezca más bañado por la luz de la religión de lo que en realidad estaba: los monjes resaltaban lo que más les interesaba y muchas veces omitían o deformaban lo que no coincidía con la visión de la Iglesia. Además, el gran predominio de los escritores clericales hacía que ejerciesen su influencia sobre los escritores laicos. Esto explica que se hayan conservado tan pocos testimonios escritos acerca de movimientos espirituales fundamentales como el de los cátaros y, posteriormente, el de los herejes (2006: 31 y 32).

El desuso de la lectura de textos en lenguas antiguas se le debe al Renacimiento, pues los escritores de este periodo comenzaron a trabajar sus textos en lenguas vernáculas para llegar a un mayor número de lectores que no estaban educados para acceder a las lenguas con las que la Iglesia preparaba a la escasa élite de sus alumnos. Por supuesto, la imprenta fue una invención determinante para entender la efervescencia por el conocimiento antiguo y la búsqueda por plasmar nuevos tratados que se sumarán a este.

Otro elemento de relevancia es el ámbito cultural itinerante que se extendió por toda la Europa medieval gracias a la intervención de los goliardos; artistas que recorrían las ciudades con puestas en escena, recitaciones, interpretaciones musicales y relatos de leyendas, gestas históricas o acontecimientos de su contemporaneidad. Los goliardos, con su vestimenta multicolor (en contraste con el supuesto oscurantismo medieval), fueron una continuación de los bardos y rapsodas de la antigüedad y, en ese sentido, grandes portadores de saberes tradicionales que retroalimentaron los usos y las costumbres culturales de la época. Estos goliardos, en muchos casos, estudiantes desocupados, son definidos así por Le Goff:

No hay duda de que los goliardos constituyeron un tipo contra el cual se enderezaba con complacencia la crítica de la sociedad establecida. De origen urbano, campesino o hasta noble, los goliardos son ante todo vagabundos, representantes típicos de una época en que la expansión demográfica, el desarrollo del comercio y la construcción de las ciudades rompen las estructuras feudales, arrojan a los caminos y reúnen en sus cruces, que son las ciudades, a marginados, a audaces, a desdichados (1987: 40).

La aparición de estos personajes en las cortes y plazas públicas pone de manifiesto que la Edad Media deja de lado las lecturas tradicionales, como la de la lucha de clases, en donde a partir del abuso de una sobre otra coexistieron; el señor feudal, coludido con el poder religioso, establecía una tiranía sobre sus siervos. Los goliardos como una manifestación de creatividad intelectual son un magnífico referente para entender la apertura en la alta Edad Media, como abunda Le Goff:

Esos estudiantes pobres que no tienen domicilio fijo, que no gozan de ninguna prebenda ni beneficio se lanzan a la aventura intelectual, siguen al maestro que les gusta y van de ciudad en ciudad para difundir sus enseñanzas. Forman el cuerpo de esos estudiantes vagabundos tan característicos también de ese siglo XII. Contribuyen a darle su porte aventurero, espontáneo y vivo, audaz (1987: 40).

Aparte de aberrante, una lectura basada en el dualismo de dominadores y dominados nunca permitió ver a profundidad las aportaciones y los legados de la Edad Media. Justamente, Le Goff (1987) dice que no todas las personas saben que el término intelectual fue acuñado precisamente en tal época; si tomamos en cuenta que ya desde esos momentos la palabra denotaba lo que justamente hoy significa, es decir, no es sólo una persona preparada o portadora de erudición,

sino un agente de cambio en cuanto a la generación de un sentido crítico de su entorno.

Desde la Edad Media, el intelectual se diferencia de los académicos y especialistas en un saber específico como el de los médicos, abogados, arquitectos, incluso de los artistas; su labor se apoya en conocimientos amplios, pero abocados a la conformación de una reflexión cotidiana. A este respecto, en *Los Intelectuales en la Edad Media* (1987) se pone de manifiesto cómo un intelectual no necesariamente estaba dedicado al estudio enclaustrado en un convento como monje especializado en un saber u oficio, pues hay referencias de que algunos fueron hombres con familia que tenían que lidiar con situaciones domésticas con mujer e hijos. En el siguiente párrafo se muestran las reflexiones de los intelectuales en torno al papel de la mujer:

[...] el movimiento de los goliardos que reivindican para los clérigos, incluso para los sacerdotes, los goces de la carne, manifiesta rotundamente un aspecto del nuevo rostro del intelectual del siglo XII. Su humanismo exige que sea plenamente un hombre. El intelectual rechaza todo aquello que podría manifestarse como una disminución de sí mismo. Tiene la necesidad de la mujer a su lado para realizarse. Los goliardos con la libertad de su vocabulario lo subrayan y aducen citas de los dos Testamentos en su apoyo; afirman que el hombre y la mujer están dotados de órganos cuyo uso no deben desdeñar (Le Golff, 1987: 51).

Estas circunstancias habituales pueden parecer una nimiedad comparadas con los grandes temas que se piensan cuando se habla de Edad Media; sin embargo, estas pequeñas situaciones casi siempre son las que determinan la vida cotidiana y no lo que se marca como eventos de trascendencia política, religiosa o histórica. Es evidente, sin descargo de lo último, que las cruzadas fueron sustanciales, como también lo fue el establecimiento de principados aglutinados por el poder papal, incluso lo referente a la persecución religiosa

de los herejes, pero es menester recalcar la diferencia entre los actos institucionales y los del orden común.

Precisamente, en el ámbito común aparecen los principales aspectos culturales que emparentan a la Edad Media con el Renacimiento; la instauración de una institución como la Iglesia romana es un referente para entender esto. La prueba de que no hay orden que se pueda imponer sin detractores es la sustancia para presentar diferentes versiones sobre lo que comúnmente se asimila como un evento aislado y definir una época. Como ejemplo de esto, Bouwsma señala el sincretismo entre la antigüedad clásica y la visión cristiana:

La cultura medieval había heredado de la Antigüedad Clásica un modelo de orden basado en el cosmos. Puesto que el cosmos había sido creado por Dios, el orden que en él habitaba era el arquetipo de todo orden, del orden per se. El cosmos era percibido como un todo organizado y finito dividido en dos partes. Arriba estaba el cielo, bajo la tierra (2001: 37).

La Edad Media no es de una Europa dominada por la religión cristiana; en ella convivieron muchas religiones y tipos de ideologías que se hicieron presentes en algún modo. Por ejemplo, en España no se debe olvidar la cultura mozárabe y los siete siglos de su dominación en la Península.

Incluso en la conformación de los primeros cánones de los libros sagrados que definirían la cristiandad en la baja Edad Media —cuando los padres de la Iglesia discernieron entre evangelios válidos y apócrifos— se puede encontrar toda una serie de personajes inscritos en la contracorriente conceptual del momento. Los gnósticos y sus críticas a la interpretación al mensaje de Jesús dan cuenta de lo complejo que puede ser entender la Edad Media. Respecto a los gnósticos, podemos saber de su existencia por la labor de refutación contra ellos que los primeros padres apologetas del Medioevo hicieron:

La obra de los Padres apologetas no debió dirigirse solamente contra los enemigos externos del cristianismo, paganos y hebreos, sino también contra los enemigos internos, contra las tendencias y las sectas que en su intento de interpretar el mensaje original del cristianismo falsean su espíritu y letra contaminándolo con elementos y motivos heterogéneos. El mayor peligro contra la unidad espiritual del cristianismo lo representó, en los primeros siglos, el conjunto de sectas gnósticas, que se difundieron ampliamente por Oriente y Occidente, especialmente en las esferas de los doctos, y produjeron una rica y variada literatura (Aguilera, 1988b: 323 y 324).

En consonancia con esos críticos tenemos al profeta Maní, quien desde el Oriente Medio, buscó reavivar la idea de un panteísmo en el Medioevo emergente. El llamado maniqueísmo se presentó como una secta, emparentada con los gnósticos en el sufrimiento de la persecución por parte de los cristianos, pero en su idea de fusionar todas las religiones fue un primer referente para los cuestionamientos de los críticos de la Iglesia romana en los futuros cismas religiosos que acabarían con el orden medieval.

A todo esto se puede sumar la interpretación de San Agustín a los *Diálogos* (2000) de Platón; en donde los supuestos elementos de paganismo de la obra del ateniense son dejados de lado para priorizar el idealismo de la cosmogonía platónica como una justificación de muchos de los argumentos teológicos de la cristiandad. Argumentos que, por otra parte, sólo fueron modificados de manera sustantiva hasta la llamada alta Edad Media, cuando apareció la *Summa Teológica* (2014) de Santo Tomás de Aquino.

La contribución al advenimiento del pensamiento tomista se encuentra en la recuperación de los textos aristotélicos a través de los árabes. Por eso, la labor de los copistas en los monasterios al plasmar en manuscritos las primeras traducciones de las versiones árabes fue un factor que los emparentó con sus homólogos renacentistas en su afán por acceder al conocimiento de la antigüedad en aras de mejorar las visiones dominantes de su época.

Los intelectuales de la Edad Media, sobre todo los del periodo alto, ya se diferenciaban del pensador estrictamente religioso, formado para coadyuvar al orden imperante de ideas religiosas. Los mismos goliardos son un claro exponente de ese tipo de estudiante que ya ejerce una crítica a las propias élites de la Edad Media, concretamente el alto clero. Le Goff ofrece pistas sobre ese sentido crítico de los goliardos y lo compara con el de otros grupos que en la alta Edad Media también lo ejercían:

La inspiración antipontificia y antirromana de los goliardos se mezcla, sin confundirse con ellas, con otras dos corrientes: la corriente de los gibelinos, que ataca sobre todo las pretensiones temporales del papado y sostiene el partido del imperio frente al del sacerdocio, y la corriente moralizadora, que reprocha al pontífice y a la corte romana los acomodos con el siglo, el lujo, el gusto por el dinero. Ciertamente hubo goliardos en el partido imperial —como el archipoeta de Colonia— y la poesía goliardesca está frecuentemente en el origen de las sátiras antipontificias [...] Pero, por el tono y el espíritu, los goliardos se distinguen muy claramente de los gibelinos. En el pontífice romano y en su corte atacan al jefe y a los garantes de un orden social, político e ideológico, es más aún, de todo un orden social jerarquizado, pues, más que revolucionarios, los goliardos son anarquistas (1987: 43).

Por otra parte, huelga decir que no se puede entender a la Edad Media sin la presencia de Maimónides y Averroes, pensadores que desde las tradiciones culturales judía y árabe, respectivamente, supieron dejar su impronta en los centros de estudio y foros de debate de los eruditos europeos. Su influencia no sólo fue por poner en cuestionamiento muchos de los parámetros de la filosofía occidental, sino por vincular el mundo cultural y reflexivo de sus tradiciones para enriquecer y fortalecer el ya de por sí complejo cosmos del ámbito intelectual medieval.

Hay autores que sugieren la hipótesis de que en otras culturas no occidentales se dio un proceso similar al del Renacimiento, aun desde la sincronidad histórica de la Edad Media, es otra veta de estudio en la que habría de profundizar. Aunque aquí no es el momento para dicha labor, se presenta lo que en relación con eso, dice Burke:

Algunos espíritus audaces, como el del difunto Arnold Toynbee, en su Estudio de la Historia, han avanzado aún más en esa dirección y han descubierto renacimientos fuera de Europa occidental, en Bizancio, en el mundo islámico e incluso en el Lejano Oriente. Toynbee escribió “al utilizar la palabra renacimiento como un nombre propio, nos hemos permitido caer en el error de considerar como un acontecimiento único lo que en realidad no es más que una manifestación concreta de un fenómeno histórico recurrente” [...] Toynbee está en lo cierto al tratar de situar el Renacimiento en la historia mundial, y al prestar atención a los resurgimientos del “helenismo” (como él designa a la tradición clásica), que se produjeron allende las fronteras de la Europa occidental, así como a la recuperación de tradiciones autóctonas “muertas” en China y Japón (1999: 13 y 14).

El historiador Peter Burke enfatiza que en la propia Edad Media hubo un momento en el que se habló de un “renacimiento”, siendo precisos, es necesario dimensionar que en ese lapso histórico hubo hombres que pensaron en una época distinta a la suya a la cual decidieron nombrar: Renacimiento. Burke ofrece las siguientes líneas al respecto:

Los medievalistas han reunido datos suficientes para afirmar que el Renacimiento no fue un acontecimiento singular, como en un principio creyeron Burckhardt y sus contemporáneos, de manera que bien podríamos utilizar el término en plural. Existieron varios “renacimientos” en la Edad Media, especialmente en el siglo XII y en la época de Carlomagno. En ambos casos se produjo una

combinación de logros artísticos y literarios, con un resurgimiento del interés por las enseñanzas clásicas, y también en cada uno de ellos los contemporáneos consideraron que la suya era una época de restauración, renacimiento o “renovación” (1999: 13).

A la primera mitad del siglo IX del reinado de Carlomagno se le ha definido como el Renacimiento carolingio, es una de las principales causas de argumentación para refutar que el Renacimiento italiano de los siglos XV y XVI, aun el del resto de Europa en el mismo XVI, pueda considerarse como completamente separado de los avances intelectuales de la alta Edad Media. Empero, como bien dice Jaques Le Goff (1987), también se debe ir con cuidado cuando se habla del Renacimiento carolingio, dado que no es bueno abordar con apasionamiento una época de la historia europea, ya que a veces también los medievalistas cometen excesos como el de idealizar su objeto de estudio. Así lo confirma el escritor francés:

Ese periodo no presenta ninguno de los rasgos cuantitativos que parece implicar la idea de renacimiento. Si durante ese tiempo se mejora la cultura de los hijos de los nobles educados en la escuela del palacio, de los futuros clérigos formados en algunos grandes centros monásticos o episcopales, dicho renacimiento casi pone fin a los restos de la enseñanza rudimentaria que los monasterios merovingios impartían entre los niños de los campos aledaños [...] Renacimiento para una elite cerrada —numéricamente muy escasa— destinado a dar a la monarquía clerical carolingia un pequeño semillero de administradores y de políticos. Los manuales franceses republicanos de historia se han equivocado mucho al idealizar a un Carlomagno, por lo demás analfabeto, como protector de la juventud de las escuelas (Le Goff, 1987: 27).

Es interesante destacar que el Renacimiento carolingio del siglo IX no será realmente entendido y retomado sino hasta el siglo XII en la alta Edad Media, por lo cual se desentiende que las aplicaciones

del principal pensador del periodo carolingio Juan Escoto Erigena se dieran hasta la duodécima centuria de nuestra era, cuando ya hubo quien entendiera lo que el autor del siglo IX propuso. Asimismo, en cuanto a los bellos libros del citado periodo Le Goff (1987) dice que es el reflejo de una época de poca circulación de libros, en donde había tiempo de embellecer las obras con monjes copistas que ni siquiera entendían lo que estaban duplicando o que veían esa función como una paga a los años de purgatorio remitidos por sus superiores.

A pesar de las advertencias del autor francés Le Goff, en la alta Edad Media hubo un cambio de marcha fehaciente con respecto a lo que comúnmente se asume como sociedad medieval; los goliardos son la muestra de ese sentido crítico a las instituciones, también lo son las obras que se producen en época agónica del Medioevo, como la *Divina Comedia* (1914) de Dante y el *Decamerón* (1990) de Giovanni Boccaccio, ambos escritores florentinos, cuna del movimiento cultural, social y político que estaba por despertar en el siglo XIV.

Finalmente, sobre cuándo termina la Edad Media e inicia el Renacimiento es más consecuente afirmar que la frontera no es clara y que entre los dos periodos hay un proceso, si vale la metáfora, de simbiosis. Este aspecto lo presenta de manera notable el escritor Umberto Eco con el personaje de ficción Guillermo de Baskerville, de *El Nombre de la Rosa* (1983), pues éste es un franciscano ávido lector de Santo Tomás que, por ende, aplica principios lógicos aristotélicos a fin de explicar los crímenes que acontecen en una abadía en la cual estaba de visita. El uso de artefactos de astronomía, así como el de lentes de aumento, conjuntados con principios de argumentación reductiva, ubican a Baskerville como un hombre adelantado a su tiempo y bien podría definírsele como renacentista; sin embargo, su fe todavía lo liga a su época.

La fe es la breve diferencia entre un mundo regido por la voluntad de Dios y uno en el que se quiere poner en el centro del Cosmos al Hombre (así con mayúsculas), para con ello dar origen al segundo

humanismo del pensamiento occidental y encontrar la piedra de toque que pretendía dar a los individuos el libre albedrío para ejercer su voluntad. Luis Villoro en su libro *El pensamiento moderno, Filosofía del Renacimiento* (1992) sintetiza esta visión humanista:

En primer lugar, el hombre ya no tiene una *ousia* o esencia determinada, es visto fundamentalmente como acción que se da a sí mismo una esencia. [...] el hombre es lo que se hace, es por tanto fundamentalmente libertad. [...] En segundo lugar, si la naturaleza del hombre consiste en hacerse y en transformar la naturaleza [...] la condición humana corresponde más al campo de la posibilidad que al campo de la realidad. [...] El hombre anticipa su futuro. [...] el mundo propio del hombre sería la posibilidad. [...] Tercer rasgo: Si el hombre es posibilidad, si corresponde a un reino distinto al de la naturaleza, levantado sobre ella, se encuentra sin saber claramente a qué atenerse (1992: 32 y 33).

Los atisbos del Renacimiento en Italia



Quando los medievalistas ahondaron sobre las particularidades de la etapa histórica en la que son expertos, se vinieron abajo muchos de los estereotipos sobre la Edad Media, incluido el de denominarla como Edad Oscura. Esa labor indirectamente también ha contribuido a erosionar los grandes mitos del Renacimiento:

Existen razones para afirmar que los llamados “hombres del Renacimiento” eran en realidad bastante medievales. Su comportamiento, postulados e ideales eran más tradicionales de lo que tendemos a creer y de lo que ellos mismos pensaban. Hindsight sugiere que incluso Petrarca, “uno de los primeros hombres realmente modernos” según Burckhardt, [...] tenía muchos puntos en común con la época que él mismo describió como “oscura”. Dos de los más famosos libros escritos en el siglo XVI, *El Cortesano* y *El Príncipe*, están más próximos a la Edad Media de lo que parece. *El Cortesano* de Castiglione está inspirado en las tradiciones medievales de la cortesanía y del amor cortés, así como en textos clásicos como el *Banquete* de Platón y el *De los Deberes de Cicerón*. Incluso *El Príncipe* de Maquiavelo, que algunas veces modifica deliberadamente el saber convencional, pertenece hasta cierto punto a un género medieval, el de los llamados “espejos” o libros de aviso para gobernantes (Villoro, 1992: 12 y 13).

Con todo y ese apego al Medioevo que todavía se ve en los principales pensadores del Renacimiento, en la Italia de finales del siglo XV y principios del XVI, comenzaron a florecer una serie de prácticas, usos y costumbres que trataban de recuperar el estilo de vida del clasicismo antiguo, mismo que, como ya se dijo, en otros periodos de la Edad Media, ya se había buscado, sólo que durante esta época la diferencia estuvo en que el gusto por la estética pagana de la antigüedad fue compartida también por amplios sectores del clero; en grado sumo, el de los advenedizos que compraban cargos religiosos a partir del poder político y económico. Peter Burke, en su libro dedicado a Baltasar de Castiglione, quien a su vez escribió el famoso tratado *El Cortesano* (1977), describe lo siguiente:

[El cortesano de Castiglione] necesita asimismo, ser colocado en otros contextos más amplios. Para resumir los logros del autor en una sola frase, digamos que ayudó a adaptar el humanismo al mundo de la corte, y el mundo de la corte al humanismo. El primer humanismo surgido en Italia fue el producto de las ciudades-repúblicas independientes, especialmente la de Florencia. De acuerdo con la famosa fórmula del erudito Hans Baron, se trata de un humanismo cívico. Los principados se volvieron cada día más importantes, tanto desde el punto de vista político como desde el punto de vista cultural (1998: 50).

Para nadie es un secreto que la principal institución con la salvaguarda de las obras del mundo clásico durante el Medioevo en la Europa occidental fue la Iglesia cristiana, básicamente la católica, apostólica y romana. También es sabido que sus miembros, en concreto la élite que la controlaba, permitían o no el conocimiento de los valores y las visiones de la antigüedad. Empero, la Italia del siglo XVI fue la depositaria del cambio de marcha en el entendimiento del clasicismo gestado desde los siglos anteriores. Ello favoreció a cambiar el panorama de la vida cultural que en ese entonces prevalecía.

La contribución de los mecenazgos de las monarquías cercanas de la influencia papal –asentada en Roma– fue importante como constructo de grandes patrocinios para evocar la estética griega y latina, que poco a poco la Iglesia fue aceptando para edificar su imaginario arquitectónico, pictórico, escultórico y político que ya no apelaba a la simplicidad de la representación medieval. Esto todavía se agudizó más cuando las mismas familias rectoras de los principados aspiraron a tener el control del principal trono, el del representante de Dios en la Tierra.

En ese sentido, las figuras de Alejandro VI, padre de César Borgia, y su enemigo Julio II son la culminación de las aportaciones culturales que los mecenazgos laicos patrocinaron en el Vaticano; sin dejar de lado todo lo que desde el punto de vista moral se le atribuye a esos pontífices. Los trabajos del artista Miguel Ángel en la Capilla Sixtina y el diseño de la cúpula de la Basílica de San Pedro, por este mismo personaje, es un claro ejemplo de la búsqueda de grandeza estética que los mecenas de la época pretendían.

La revalorización y reintroducción de las obras clásicas son vitales para entender el cambio de marcha que la época, hoy ubicada como Renacimiento, significó. Ahí están presentes también todo lo que respecta a las visiones de filosofía política gestadas en el periplo del siglo XVI al XVII, las cuales trataron de recuperar el plan de acción representado por el arte de la política en la Grecia arcaica, en lo que conforma ese modo de vida como praxis y lo que define la filosofía política de la Grecia clásica como estudio teórico. Los pormenores sobre la visión específica del arte de la política en el Renacimiento se verá cuando se analice la obra de los más importantes pensadores políticos del periodo, también a la luz de lo que arroje el acercamiento a los principales hechos y actores políticos contemporáneos a ellos.

De momento es conveniente seguir con la revisión de las causas históricas que fueron bordando al Renacimiento. Los eruditos, al analizar los manuscritos y textos ubicados en los tribunales y monasterios europeos, fueron encontrando una nueva forma de interpre-

tar los mensajes en ellos inmersos. Pudieron darse cuenta que las tradicionales lecturas sobre aquéllos, a partir de su consonancia o no, con las sagradas escrituras de la Biblia, no necesariamente coincidía con el inmenso universo proyectado por los hombres de la antigua Grecia y más si se destacaban todos los aspectos de las obras clásicas.

Ejemplo del cambio de marcha es el escritor Petrarca, hombre del siglo XIV, quien escribió sobre su propia lujuria por descubrir los textos que habían sido previamente ignorados, acumulando polvo. Así, junto con Petrarca, el lector común, aclarando que en esa época no cualquiera leía griego y latín, fue encontrando un gran interés por buscar, leer y difundir obras antiguas de los escritores clásicos en un nivel más generalizado que siglos anteriores. Sumado a ese interés, no se puede soslayar que con la invención de la imprenta, en 1450 por Johannes Gutenberg, más se alentó el espíritu de recuperación del clasicismo; ello también coadyuvó a la fundación de más bibliotecas y espacios de lectura, que no necesariamente estaban bajo la supervisión estricta del clero.

Los mismos mecenas, algunos de los cuales patrocinaron a ideólogos críticos de los preceptos de la Iglesia tradicional, fueron encontrando más gusto por tratados y textos que podían incidir en mayor legitimidad de lo que representaban ellos, así como un cuestionamiento a las instituciones que no les dejaban crecer políticamente. Las grandes bibliotecas de los príncipes empezaron a competir con las de los monasterios y las plumas del tiempo; comenzaron a generar nuevas cosas para esos mismos benefactores.

Desde la Edad Media, un factor importante fue la caída de Constantinopla, pues permitió que muchos textos clásicos que sólo se encontraban en Europa del Este —entonces controlada por los musulmanes o los cristianos de la gran capital turca— fueran puestos al conocimiento de los pensadores religiosos y laicos de la Europa occidental. Durante el Renacimiento muchas obras clásicas fueron reintroducidas en la Europa católica, ya sea por los comerciantes aprovechando el apetito de los europeos occidentales

por viejos escritos no conocidos y que como tales, en realidad, eran nuevos textos, o por los eruditos que habían sido invitados a dar clases en Roma.

Desde 1396, antes de la caída de Constantinopla en 1453, en Florencia se inauguró una cátedra para la enseñanza del griego a cargo del maestro Manuel Crisoloras, quien fue famoso por traer consigo una copia del libro *Geographia* de Ptolomeo (1932).

El desarrollo del llamado humanismo del Renacimiento se da con la vorágine de acontecimientos y redescubrimientos de la antigüedad, de lo no conocido antes y de lo que aportaban las nuevas lecturas en lo conocido. Por tanto, ese segundo humanismo (producto de descubrir el primero transcurrido en la Grecia clásica, en la visión de los pensadores y filósofos de los siglos V y IV a. C.) fue una recuperación y una nueva manera de pensar y abordar el mundo. Pedro Santidrián ahonda con claridad en este punto:

[...] el humanismo supone un programa de lucha por el retorno de la Antigüedad que entraña una rebelión cultural y una esperanza, más que un resultado. Este programa de recuperación cultural de la Antigüedad establece que el objetivo básico es el conocimiento del hombre y el sentido de la vida, aplicando el principio de Sócrates de “bajar el cielo a la tierra, al hombre” [...] El humanismo establece, finalmente, la concordia ente la cultura clásica y el cristianismo. El principio de la vuelta *ad fontes* [...] (2007: 15).

Las lecturas tradicionales que han analizado el periodo han coincidido en que el llamado humanismo fue la expresión más temprana del Renacimiento y es un producto del mismo movimiento renacentista y una de las causas que a la postre incidieron en la creación del pensamiento moderno (representado en su culmen por el cartesianismo). El filósofo Luis Villoro centra la expresión humanista del Renacimiento como una de las piedras angulares del pensamiento moderno. En esencia, humanismo es conciencia crítica de precep-

tos e instituciones tradicionales, es también propuesta de cambio y revalorización de la condición humana como lo más trascendente de una cosmogonía. En las siguientes líneas Villoro resume esta nueva concepción del hombre: “El humanismo renacentista descubre y ensalza esta nueva dignidad, que ya no consiste sólo en ser hijo e imagen de Dios, sino creador de sí mismo a imagen de Dios. [...] un logro característico de la modernidad: el acceso al hombre a su mayoría de edad [...]” (1992: 86).

Por otra parte, la revalorización de las expresiones artísticas de la antigüedad (arquitectura, escultura y, en menor medida, pintura y música, pues de éstas no había mayores registros antiguos) también es clave para entender al Renacimiento como una etapa histórica distinta. Pese a que los habitantes del periodo no se vieron ni se definieron como hombres renacentistas, sino como habitantes del mundo medieval. Con todo, es indiscutible que las obras de los egregios maestros del mundo artístico de esos siglos marcaron una enorme diferencia con respecto a lo que se hacía antes. Asimismo, estuvo implícita una tendencia a recuperar no sólo técnicas y estilos de la antigüedad, sino los grandes temas que hacían generar la inspiración de los artistas clásicos. La recurrencia a motivos paganos, la desnudez y la representación de mitos no cristianos fue permitida y, en muchos casos, patrocinada por la misma Iglesia.

Esta apertura fue detonante de cambios en las posturas políticas. Esto indica que si bien es cierto que aquí no interesa pormenorizar en lo concerniente al mundo del arte renacentista, no se puede dejar de lado su mención, pues es parte indispensable para entender la reconfiguración política de la época y el gran intento de los tratadistas de la época por recuperar el sentido artístico de la *taxeis politeia* (*rex publica* en latín, o cosa pública en castellano).

Las artes visuales y arquitectónicas son reflejo del mundo político en todas las edades de la humanidad, y el Renacimiento no está exento. El arte detonó el cambio de marcha político y, a su vez, reflejó la incidencia de nuevas élites en el viejo orden medieval. El apoyo de ricos mecenas fue necesario en esa empresa en que se

veían inmersos los artistas de las nuevas perspectivas basadas en la recuperación clásica, por ello no sorprende que el primer momento se haya dado en Italia, lugar donde se abonó un terreno especialmente fértil para tales propósitos. Santidrán deja claro este aspecto cuando aborda el papel de Florencia como gran motor de cambio en la cultura italiana:

[...] el humanismo florentino se distingue por su carácter laico, urbano y civil. Es obra de ciudadanos y funcionarios de la república. Este humanismo desarrolla la recuperación de la Antigüedad en estrecha relación con el mundo de la ciudad, y con los valores y opciones políticas de la aristocracia económica que gobierna la ciudad. Sus intereses, además de los literarios, filológicos y éticos, se extienden a la historia, la política y la economía. Su ideal —en el marco de una concepción optimista del hombre— es el ciudadano capaz de juntar la vida activa (economía política) y la vida contemplativa (el estudio), expresión del hombre integral, cuyo modelo encuentra Bruni en Cicerón (2007: 18).

La península itálica había florecido durante la llamada alta Edad Media como un territorio particularmente rico por las grandes rutas comerciales que sus mercaderes controlaban, como fue la denominada ruta de la seda que se seguía hacia China. Aunado a ello, estaban los cobros, en forma de diezmo, que el Vaticano recolectaba del resto de los principados de la Europa occidental; por lo cual, no sorprende que las primeras instituciones financieras, como los bancos, tuvieran su nacimiento en esa zona del mundo.

Italia no existió como nación hasta muy entrado el siglo XIX, sin embargo, como conglomerado de intereses económicos, desde la propia Edad Media ya tenía una identidad que los unificaba en cierto modo. Los cambios políticos en la clase dirigente de la zona tuvo que dar cabida a “nuevos hombres” que no tenían una amplia trayectoria en la historia política previa. Los mercaderes italianos, en algún modo, precursores de los burgueses de la Revolución indus-

trial, movieron grandes cantidades de recursos, no sólo propios, pues lograron manejar los de la Iglesia, que en algo tenía que invertir sus riquezas, y terminó incidiendo en las nuevas alianzas financieras que se consolidaron en la creación de los primeros bancos europeos.

Estos “nuevos hombres”, al buscar legitimar su presencia con obras visibles, patrocinaron edificaciones y decorados que ostentaran todas las formas de arte y creatividad que el viejo modelo medieval ya no podía representar. Esto significaba que los artistas interesados en utilizar las nuevas ideas, basadas en la recuperación de los ideales artísticos de la antigüedad, encontraron apoyo de los mecenazgos ávidos por mostrar su poder económico en aras de coadyuvar a construir su ascenso al poder político; a su vez, los artistas fueron capaces de producir obras maestras, pues tenían los materiales y la libertad creativa que no necesariamente gozaron los maestros de la Edad Media. La estratagema para artistas y patrocinadores era asumirse como hombres distintos, individualistas, atentos a la defensa de su propia dignidad, sobre este ideal de hombre Villoro acentúa:

[...] el hombre es posibilidad, trascendencia; el mundo, la realidad, facticidad; el hombre es foco de actividad dirigida a los objetos; el mundo, su correlato. [...] Cada quien es fuente de sentido y de valor. El individuo debe llegar a ser él mismo, insustituible, obra de sus propias manos. Desde entonces el individualismo será un rasgo de la modernidad (1992: 86).

Los cánones de ese arte —en ese momento todavía no bautizado como renacentista— se propagaron en la Iglesia como actor político, pues las nuevas catedrales e iglesias denotaban esa reciente visión, y con ello buscaban plasmar su grandeza. Asimismo, otros gobernantes europeos utilizaron sus riquezas para adoptar los estilos nacientes y estar en el ritmo que marcaba la época. De algún modo, fue durante esta coyuntura histórica que se gestó la visión del arte

como una moda, es decir, como algo cambiante y sujeto a la innovación. Este rasgo ya nunca más lo perdió el arte en lo que respecta al mundo occidental.

Las monarquías que integraban gran parte lo que hoy es Italia no sólo demandaban los productos generados por el arte, también necesitaron del surgimiento de ideas filosóficas para hacer frente a nuevas perspectivas y dinámicas políticas. Los tratados políticos emergidos bajo la égida del impulso crítico del humanismo y la recurrencia al clasicismo grecolatino confrontaron a las problemáticas que devenían del contraste entre las pugnas de los dos sectores que controlaban a Europa: los detentores del poder celestial y los usuarios del poder terrenal.

El esquema que nos presenta George Sabine en su *Historia de la Teoría Política* (1994), del choque entre la espada y la cruz —que ya desde la misma Edad Media se había vislumbrado— es un referente para entender que la búsqueda de un poder político cada vez más secular no sólo era necesario, sino también auspiciado por estas élites monárquicas. La obra cumbre y paradigmática del tratado político como guía política de los gobernantes es el *El Príncipe* (2010) de Maquiavelo, obra de teoría política que mejor explica el contexto del periodo histórico de lo que ahora conocemos como Renacimiento.

El Príncipe (2010) es un producto de las burocracias de los principados italianos —no hay que olvidar que Maquiavelo provenía de ese ámbito— cada vez más educadas en lo teórico y, sobre todo, en lo práctico. Como bien dice Bouwsma:

El maquiavelismo encontró su expresión en la noción italiana de oportunita, es decir, oportunismo o conveniencia, el reconocimiento de que la acción política está abocada al desastre cuando ignora el tiempo y las circunstancias. Efectivamente, este aspecto figuraba en las discusiones escolásticas (2001: 125).

Este fenómeno también fue convocado en el resto de Europa, pues otros monarcas demandaron una generación local de humanistas,

como el caso de Erasmo de Rotterdam en la corte de Carlos V, Tomás Moro en Inglaterra o Etienne de La Boétie y Michel de Montaigne en Francia. Sin sumar a ello el trabajo que por su parte harían los reformistas luteranos y calvinistas.

Por último, la vida mercantil de los comerciantes no sólo trajo riqueza, también aportó conocimientos que esos mismos individuos llevaron a Europa desde civilizaciones lejanas como China y la India. El uso de la brújula, invención china, fue clave para la ampliación de rutas marítimas; asimismo, el empleo de la pólvora, de los propios chinos, posibilitó la revolución tecnológica que Europa necesitaba para acceder a sus deseos coloniales, lo cual hizo de la época un escenario de alternados periodos de guerra y paz.

Las etapas de guerra y paz consolidaron la difusión del proyecto europeo que se fundió en el crisol del Renacimiento, con ello, dicho fenómeno cultural dejó de ser europeo y se convirtió en mundial. Claro que este proceso no está exento de contradicciones, pues no todos los sectores de Europa evolucionaron con la misma rapidez que los principados italianos; tampoco los que lo hicieron más tarde o de forma más lenta fueron menos exitosos en su separación de la influencia vaticana. No se debe olvidar que, en su momento, los primeros grandes imperios coloniales, como el español, fueron unos recalcitrantes defensores del catolicismo e hicieron con él un puente entre sus súbditos como identidad nacional. La ambición por las tierras de lo que consideraban nuevos mundos no marcó muchos distinguos entre españoles, portugueses, franceses o ingleses; las distinciones vendrían después, con el uso de diversas ideologías políticas, producto también de sus distintas filosofías de la historia.

Rasgos y características del Renacimiento en Europa

Lo visto hasta el momento establece varios de los rasgos y las características del periodo histórico que aquí se trata. Sin embargo, todavía falta por definir, de manera más específica, cuáles son los hechos relevantes (políticos, económicos y sociales) que marcaron la vida renacentista, sobre todo, porque lo mencionado se relaciona con los atisbos concretos en arte y cultura que se dieron en la península itálica. Ahora se esbozará el contexto histórico desarrollado en el Renacimiento para que, a la luz de ello, también se vaya construyendo la argumentación que expone que las visiones políticas de ese tiempo buscaban conformarse como un arte vinculado a virtudes éticas.

El primer elemento que se debe tomar en cuenta es la recuperación económica, demográfica y comercial que los principados italianos y el resto de los europeos tuvieron a partir de la segunda mitad del siglo XV. Si bien, ya desde las postrimerías de la Edad Media el comercio de Italia había florecido ampliamente, fue en la segunda mitad del *cuatrocento* que dichas actividades pueden verse como un signo distintivo de otra época. Por un lado, se tiene el incipiente surgimiento de la burguesía en estado puro y, por otro, la autonomía de las ciudades; esta última, cuna de la secularización occidental. “Se consolida la burguesía que en siglos anteriores se había ido formando en los burgos de Medioevo” (Bouwsma, 2001: 20).

Comentado en retrospectiva, en los territorios italianos del siglo XV se da una serie de eventos similares a los de la antigüedad griega, concretamente en lo que respecta a la búsqueda de explicaciones del orden cosmogónico, no basadas en el orden divino o en la apelación a los designios en este caso del dios judeocristiano, sino a la observación, la experimentación y el raciocinio humano. Ejemplos palpables se encuentran en el cambio de marcha de pensadores de finales del Renacimiento, caso de Giordano Bruno, dentro de la misma Iglesia, o Galileo Galilei, desde el exterior.

Esa búsqueda de autonomía, que apareció en la Grecia arcaica con el pensamiento presocrático y en la clásica con el nacimiento de la filosofía, es revitalizada en el Renacimiento del siglo XV y, al igual que en el pasado, es causante de muchos avances y críticas de la propia condición humana y su relación con el orden que en ese momento trataba de regirle. Por eso, de la misma manera que en la antigüedad, estos hombres ejercieron una visión cada vez más secular, pero no por ello impía, pues eso ya sería más un rasgo de la modernidad. Así lo señala Maurice Gandillac:

[...] en la Florencia del siglo XV el antiguo término ‘palingenesia’ designó míticamente el retorno a unos orígenes arcaicos, a una ‘tradicón’ secreta, cuyos más próximos eslabones habrían sido Platón y Plotino [...] (2007: 14).

En efecto, los avances en técnicas artísticas, visiones científicas y aplicaciones de nuevas ingenierías (que gestaron máquinas y formas de construcción diferentes a las que se conocían) no necesariamente se hicieron al margen de los intereses de la Iglesia. La vida secular estaba como una activa participante de lo que ella misma patrocinaba. El ateísmo nunca pudo ser una visión generalizada en esa época, como tampoco lo fue en la obra de grandes pensadores de la antigüedad como Platón, Aristóteles o Cicerón; incluso, las críticas que los reformadores protestantes postularon eran parte de un interés fidedigno por conservar las instituciones cristianas, pero siempre

apelando a la liberación de las mismas del halo de la corrupción y degeneración en que consideraban habían caído. El mismo Gandillac lo aclara cuando se refiere a Lutero:

Sin duda el espíritu es la parte “más noble” del hombre, capaz de “aprehender las cosas invisibles y eternas”; pero Lutero lo define ante todo como “la casa donde habitan la fe y la palabra de Dios”. Lo que dice a continuación sobre el alma es más bien aristotélico, ya que en ella ve el espíritu “en tanto que anima al cuerpo”, principio de vida, más también de deseo, de emoción y de una “razón” que está expuesta, no obstante, al error “desde que se mezcla en cosas divinas”. El cuerpo, en fin, que no tiene nada de un “lodazal”, tiene por función “actuar” y “poner en práctica el conocimiento del alma y la fe del espíritu” (2007: 200).

Tampoco se deja fuera de análisis que muchos monarcas patrocinaron el protestantismo porque les convenía volverse cada vez más autónomos del Vaticano, a fin de no rendirle cuentas y, a su vez, quedarse con el control de la grey local y las prebendas (limosnas) que ésta otorgaba para su causa. Los mismos reformistas obtenían beneficios usando sus nuevas posturas éticas, pues ellas podían otorgarles ganancias económicas a los recientes devotos, como muy bien lo apunta Gandillac cuando refiere la visión de los calvinistas sobre la vida enfocada a los negocios:

Hay que buscar en otros sectores del calvinismo el doble rasgo que pudo favorecer la producción y la acumulación: para garantizarse mejor su elección, el “justo” que trabaja sin reposo en su oficio y ve en el éxito de sus negocios un aumento de la gloria de Dios y la señal de la elección divina, y que al mismo tiempo se impone un control constante de la voluntad y una racionalización del esfuerzo, pero también una renuncia personal al placer y a los gastos suntuarios (lo que conduce a la reinversión de las rentas) (2007: 223).

Estos cambios influyeron en la transformación de las capas sociales, pues al extenderse el comercio con el nuevo sistema fabril hubo más personas dedicadas a recorrer los caminos y las ciudades de Europa, lo cual no es poca cosa, porque con ello llegó el conocimiento del mundo circundante en lo que respecta a costumbres, avances tecnológicos y formas de pensamiento al margen del dogma cristiano. No sorprende que por ello se considere al Renacimiento como el periodo de florecimiento y auge de las lenguas vernáculas de las diversas regiones del continente europeo.

Las lenguas locales no sólo minaron al latín como el idioma de control de las élites a la tutela vaticana, también fueron el origen de la identidad de los principados que buscaban aglutinarse en una entidad de mayores alcances políticos; fueron causa directa de la conformación de los primeros Estados nacionales. El surgimiento de grandes obras literarias en lenguas vernáculas a lo largo y ancho de Europa durante los siglos del Renacimiento es el ejemplo irrefutable del terreno que poco a poco iban ganando las culturas y los territorios inmersos en la búsqueda de emancipación del viejo orden.

En el cambio de visión hay una innovación importante para entender el Renacimiento como una época aparte: la aparición de la clase media. El evento fue relevante, pues marcó el devenir de Occidente como una civilización que logró dejar de lado las ciudades bifurcadas entre los individuos que tienen recursos y los que no. Esto no quiere decir que esa clase media se pueda comparar con las clases medias actuales ni que con ello quede zanjado el problema de la miseria. Lo que se pueda afirmar es que en dichas sociedades se fue afianzando una clase social que logró traspasar su estatus y con ello adquirir la movilidad social que no otorgaba la Edad Media: la burguesía. Luis Villoro refiere a colación: “Aunque las posibilidades de ascenso social son aún limitadas, las cualidades personales son capaces de hacer pasar a un individuo, de su situación a un estado superior, consonante con sus virtudes” como comenta ya el cardenal Cayetano de Vio” (1992: 21).

Esta burguesía, origen de la clase media, ganó terreno por el beneplácito de la alta nobleza que gozaba de lo que le traían los comerciantes o lo que creaban los inventores y, con ello, logró desafiar a otro tipo de nobleza que no se había adaptado a los cambios: la rural terrateniente. El auge y crecimiento de las ciudades y la vida urbana fueron el efecto palpable del nuevo tipo de acumulación que los burgueses plantearon y promovieron. A la acumulación de tierras y animales propusieron la de bienes financieros que, además, es más fácil de mover en una transacción económica. “En suma, en el Renacimiento empieza a agrietarse tanto la arquitectura física del mundo como su fábrica social. [...] La función social es la empresa” (Villoro, 1992: 22 y 23).

El crecimiento de la vida urbana y de los quehaceres originados por ella propiciaron la generación de una burocracia que debió llevar el control de los mismos intereses que este grupo emergente tenía con la nobleza. Los príncipes tuvieron que allegarse de administradores y consejeros de esta nueva realidad compleja; por lo mismo, la época otorgó el auge de tratadistas políticos que recuperaron las ideas clásicas de esa vieja *episteme* con la intención de revitalizar las visiones medievales sobre la sociedad, el gobierno, la educación y el derecho. Como dice Gandillac, en las palabras de Francisco de Vitoria se puede ver plasmada la visión de un filósofo católico, teólogo y jurista que disertaba sobre temas de cómo gobernar de una manera justa, tomando los pensamientos tanto de Aristóteles como de Santo Tomás:

Para Vitoria, el hecho de que el hombre sea un animal a la vez racional y político implica la posibilidad de un poder realmente ordenado al “bien común”. Toma de Aristóteles y Santo Tomás este tema clásico, pero determina mejor los requisitos personales de la libertad y de la igualdad, así como la regla de la mayoría para la elección de un régimen y de una constitución. Sin pretender imponerla a pueblo alguno, prefiere la monarquía, pero atemperada por sabios consejos y por una buena legislación (2007: 236).

Tanto artistas como pensadores, favorecidos por los mecenazgos, fueron considerados como parte de esa clase media emergente. Raros son los ejemplos en los que alguno de ellos pertenezca a una alta cuna, por lo cual se pueden ubicar como un nuevo grupo que, siendo trabajador, tampoco fue tomado como un simple obrero o labrador de la escala más baja.

Con el ascenso de la clase media también se generó un cambio de mentalidad determinante en el comportamiento de los hombres que se asumieron en ese proceso de cambio, esto es, el individualismo que emergió con los quehaceres de ese mercader que devino empresario. En ese tenor, no sorprende que muchas de las acciones económicas de los burgueses fueron dedicadas al patrocinio de mecenazgos para con artistas que tuvieron la función de enaltecer la figura de esas familias adineradas. Alfred Von Martin resume muy bien el proceso:

Es la formulación de una capa social completamente nueva, de una nueva aristocracia de talento y de la energía activa (que sustituye a la anterior de nacimiento y rango) y que asocia al arte económico el político, pero siendo siempre el momento económico (el burgués) el que, predominando, determina el estilo de aquella vida (Villoro, 1992: 21).

Las grandes empresas fueron pagadas por los monarcas y el clero, pero en muchas ocasiones se recurrió a las instituciones financieras. Cobra significado que el patrocinio de la reina Isabel la Católica a Cristóbal Colón —en el afán del navegante por llegar a las Indias por medio de una ruta más corta que cruzara el gran océano— no se hubiera podido realizar si la monarca no hubiera reunido fondos de diversos financieros que compraron o tomaron en garantía sus joyas.

Por tal motivo, el ejemplo de ese viaje que modificaría la concepción del mundo europeo de entonces ilustra un cambio en la concepción del tiempo, el dinero y la política por parte del hombre

renacentista que tuvo muy clara la potencialidad de afirmarse individualmente en sus empresas.

No cabe duda que el viaje fue una iniciativa que buscaba dividendos económicos para la Corona española, pero también lo fue para Colón, pues no sólo demostraría la teoría de que la tierra era redonda, a contrapelo de la opinión general de que no lo era, sino que lo llevaría a adquirir riquezas y tierras para sí mismo en otro lugar. Es indudable que el viajero y explorador del Renacimiento también comienza a asumirse como un colonizador de lugares que se pensaba estaban más “atrasados” respecto al mundo europeo.

El proceso de crecimiento de la mente individual en el Renacimiento surgió porque la vieja mentalidad religiosa, del orden previo, ya no tuvo impulsos para asimilarse en todos los planos de la cosmogonía emergente. Por esto mismo, el proceso de secularización de la cultura europea se aceleró. Como señala Bouwsma, la secularización también fue pieza clave para consolidar el concepto de soberanía:

[...] la secularización encontraba ahora expresión en el concepto de soberanía. Ésta representaba la absoluta independencia del estado: dicho negativamente y en términos del pasado, no tenía superior político. Ahora todos los estados la reclamaban, sin supeditación al tamaño o a la forma de gobierno (2001: 129).

Con un mayor mundo por repartir debido a los nuevos descubrimientos geográficos, las monarquías tuvieron que abrirse a la posibilidad de ejercer sus propias potestades, sin negociar a partir de la venia de la autoridad papal, por ello fortalecieron las actividades de la vida secular. La excepción que rompió la regla en todo esto sin duda fue el territorio de la llamada contrarreforma, que tuvo como portaestandarte, sobre todo, a España; aunque tampoco puede dejarse de lado a Portugal y a Francia en menor medida, que si bien tuvo a los hugonotes, también participó en ese movimiento.

El individualismo que se hizo presente en el Renacimiento fue además subsidiario de la aparición del saber técnico que se basa en la

libertad de acción y la eficiencia, aspectos que lo vuelven diferente de saberes técnicos previos. Lo dicho privilegia el argumento de que los constructores del Renacimiento no son simples artesanos que siguen el viejo canon de los quehaceres del Medioevo, como podían ser las bellas copias de textos antiguos que los monjes hacían por encargo, pero sin la noción de generar con ello un reflejo individual del artista.

Los creadores, no sólo los artistas plásticos, de las grandes obras europeas del siglo XV y XVI realizaban sus actividades con los preceptos que Giovanni Pico della Mirandola había dado en su *Discurso sobre la dignidad del hombre* (2004), cuando afirmaba que Dios puede gobernar el mundo, pero el hombre puede transformarlo. Por tanto, el saber técnico de la época fue una actitud antidogmática frente a la naturaleza y las leyes que de ella emanaban, aun cuando se partía de la idea de que la naturaleza fue una creación de Dios. En el siguiente párrafo, William Bouwsma resume el prolífico clima del Renacimiento en un nivel ya europeo:

El internacionalismo de la cultura europea era propiciado también por la presencia de comunidades extranjeras en las principales ciudades. Éstas incluían mercaderes, diplomáticos y artistas de renombre internacional. Los compositores y los músicos ejercían una especial atracción. Las interpretaciones de John Bull, organista de la capilla real de Isabel y Jacobo I, eran muy apreciadas en Francia y Alemania; él mismo pasó los últimos años de su vida como organista de la Catedral de Notre Dame en Amberes. Los pintores del norte solían completar su formación en Italia. Los artistas y estudiosos de todas partes de Europa eran atraídos por el mecenazgo de la corte de los Habsburgo en Praga. Los exiliados políticos, entre ellos los republicanos florentinos huidos del despotismo de los Médici, llevaron libros e ideas a París (2001: 24).

Todo esto es clave para comprender el porqué de los grandes avances tecnológicos del Renacimiento y cómo incidieron en los magnos descubrimientos geográficos y culturales de un orbe que ya se vislumbraba más allá de las fronteras de Europa; aparejado, desde luego, con las fastuosas obras de arte que se proyectaban en las galerías de monarcas y papas que, a su vez, eran acogidas en los grandiosos edificios que los arquitectos realizaban siguiendo la entonces llamada escuela neoclásica.

Capítulo

2

Principales eventos y actores de la política en las diversas **tradiciones renacentistas** europeas



En este segundo apartado se mostrará, de forma sucinta y sin pretensiones de erudición, algunos de los aspectos políticos relevantes durante el Renacimiento europeo; por tanto, los principales eventos sobre la conformación del arte de la política del periodo. Esto conlleva un esfuerzo por rescatar a los actores y las instituciones que estuvieron vinculados en ese cambio paradigmático en la política; y el hecho de que su participación fue determinante en el ámbito de la vida social en la Edad Media.

La atención se centrará en individuos específicos y se dejará de lado a integrantes de la gran pléyade de artistas y científicos de la época; sin embargo, si alguno de ellos guarda relación con la temática mencionada se le hará referencia. Privilegiar a los actores protagónicos de la política renacentista es una necesidad metodológica para centrar el estudio de los esfuerzos argumentales.

Los actores aludidos pueden ser abordados en dos grupos: gobernantes (hombres de la praxis política) y tratadistas (hombres de la teoría política). En el primero se encuentran personajes de las diversas casas dinásticas europeas que originaron los Estados nacionales hacia los siglos XV y XVI, así como representantes del poder eclesiástico concentrado en ese momento, principalmente, por la Iglesia del Vaticano; en esto último, será necesaria una reconstrucción historiográfica de los principales papas de la época.

Por lo que respecta a los tratadistas, estos hombres de letras se encontraban en las cortes, en los espacios otorgados por la incipiente burocracia europea y, en menor medida (comparado con el mundo medieval), dentro de los espacios de reflexión de la Iglesia; y que, irónicamente, nos legó a los reformistas que ayudarían a consolidar el cisma de la religión católica y a los constructores de las nuevas visiones católicas, que si bien urgían en la prevalencia de la fe original, también pugnaban por un acercamiento al humanismo de la época. Adelantamos como ejemplo de lo último a la figura de Bartolomé de las Casas (Borges, 1990).

La dimensión de los actores obliga a realizar una separación necesaria. Este segundo capítulo se referirá a los actores de la praxis política, aunque se mencionará la relación que guardaban con los pensadores y tratadistas. Finalmente, en la tercera y última parte de este libro, se describirán aspectos generales de las obras políticas de los tratadistas más ejemplares del Renacimiento.

También habrá un interés por mostrar aspectos generales del ámbito europeo, ya que en el primero se hizo alusión a la importancia de la cultura italiana como cuna del Renacimiento. Empero, la influencia italiana está presente en las particularidades que nos muestran los distintos tipos de renacimiento europeos, pues sería ingenuo olvidar el papel de pieza clave de la época que guardaba el Vaticano.

La propagación de la visión renacentista italiana en Europa

El ascenso de la economía dineraria en Europa fue el detonante para el cambio de muchas de las costumbres medievales en varios terrenos: la mejora en las vías de comunicación y transportes, el ascenso de la referida clase media, el arribo de instituciones financieras más complejas y el emergente colonialismo que a la postre agregaría más riqueza a las sociedades europeas. Si a esto se suma la puesta en duda de la vieja tradición religiosa con el nuevo horizonte cultural, basado en la recuperación de los ideales grecolatinos de la antigüedad para generar una nueva versión de la condición humana centrada en el individualismo, se tienen los atributos para fundar dos monumentales siglos, los cuales, sin duda alguna, pueden considerarse importantes en toda la historia europea.

Los siglos XV y XVI son, ante todo, dos centurias plagadas de eventos y personajes de la más variada índole que, en conjunto, marcaron el protagonismo en la evolución del imaginario colectivo europeo, y a partir de ese momento se entendió a sí mismo como Renacimiento o espacio que forja todas las filosofías de la historia sostenidas en la idea de progreso, libertad e identidad nacional.

En ese contexto, hay dos zonas que constituyeron el trascurso evolutivo en cada centuria. En el siglo XV fue la zona económica del norte de Italia, donde prosperaron principados republicanos como Venecia, Génova, Florencia y Pisa, primeros intermediarios en el comercio

entre Oriente y Occidente; mientras que la del XVI, la encabezaron los Países Bajos y Flandes, esta última región representada por las connotadas urbes de Brujas y Lieja, que fungieron de mediadoras en los intercambios comerciales entre el norte de Europa y los países mediterráneos. Aunque en todo eso no se puede dejar de lado el papel de España como puente de unión de Europa con el Nuevo Mundo, recién descubierto. A colación de este nuevo cosmos europeo, Jean Carpentier y Francois Lebrun señalan lo siguiente:

Pero el gran beneficiario de todas esas alteraciones es un personaje nuevo, el príncipe, sea rey, emperador o señor de una ciudad-Estado italiana, esté controlado o no lo esté por asambleas representativas de tipos diversos: Parlamento inglés, Cortes de Castilla y de Aragón, estados generales en Francia, Dieta alemana o polaca [...] A través de las guerras y las crisis, los príncipes consiguieron los instrumentos del Estado moderno: un ejército y una fiscalidad permanentes y un principio de burocracia... Eduardo IV y Enrique VII en Inglaterra, Carlos VII y Luis XI en Francia, los Reyes Católicos Fernando de Aragón e Isabel de Castilla en España; los Habsburgo en el Imperio, los Jagellon en Polonia, Matías Corvino en Hungría, Alfonso el Magnánimo en Nápoles, los Médicis en Florencia, los Sforza en Milán, los Este en Ferrara [...] encarnan con más o menos fortuna este nuevo modelo político, pronto descrito por Maquiavelo (1994: 243).

La acumulación de riqueza permitió el florecimiento de grandes industrias textiles y mineras en Flandes e Italia, pero también emergieron como productoras (más que como comerciantes) otras regiones del continente europeo, como Inglaterra. Con esa generación de riqueza es que encontraron acomodo en las ideologías de los reinos ante la necesidad de agruparse en un contexto de mayor unidad que posibilitara una mejor competencia. La creación de los incipientes Estados nación estaba emparejada con las primeras expropiaciones de grandes extensiones de tierras de cultivo utiliza-

das para la cría de ganado lanar que alimentaba a las fábricas. Esta sed de tierras es la principal motivación del proceso de exploración, conquista y colonización que se dio en América cuando se descubrió que en esa zona había masivos yacimientos de oro y plata.

En estos eventos había una clara búsqueda de la competencia en las diversas regiones de Europa, por lo cual fue evidente que las unidades políticas de pequeña escala terminarían por encontrar la unidad con otros principados afines para obtener una mejor confrontación con las regiones que ya se habían aglutinado en torno a un Estado nación, amén de que en esa construcción de identidad iba de por medio una cierta emancipación de la influencia de la Iglesia católica, apostólica y romana.

Las alianzas de los monarcas con las burguesías financieras y comerciales necesitaron fomentar un ámbito intelectual que fuera capaz de afrontar las viejas instituciones que hacían fuerte a la Iglesia papal: el sistema económico feudal y la escolástica. Así, en cada región empezaron a predominar las lenguas nacionales en detrimento del latín, y la enseñanza sustituyó el *trivium* y *cuadrivium* tradicionales por primigenios rudimentos de ciencias de la naturaleza, historia, geografía y cálculo.

Con el ascenso de los primeros Estados nacionales se comenzaron a dar nuevas formas de relación del Vaticano con sus reinos súbditos, algunas de ellas en franca contraposición, otras en continuidad de la relación previa y, lo más sorprendente, en alto grado de colaboración. Esto indica que se debe tener cuidado cuando se estudia el periodo renacentista europeo, pues en muchas ocasiones se considera que en él se dio un estrepitoso socavamiento de la estructura católica, cuando nada es más lejano de la realidad; se puede decir que esta institución sufrió cambios, reflejados en el Concilio de Trento, pero salió avante de sus adversidades para convertirse en claro artífice del mismo proceso cultural que se ha ubicado como parte central del Renacimiento: el humanismo.

Humanistas como Erasmo o Moro distan mucho de ser detractores del catolicismo; al contrario, sus ideas pasan por un revisionismo

de la caridad cristiana y de la representación que de ella, aun en la desviación, sigue teniendo el Vaticano. En ese sentido, los humanistas, tanto religiosos como seculares, fueron corresponsables con el ideario de la exaltación de las capacidades humanas que le da identidad al propio Renacimiento. Agnes Heller explica las diferentes concepciones de los pensadores renacentistas en su enaltecimiento de los nuevos atributos del hombre:

Todo aquello que los pensadores renacentistas creen y afirman del hombre se transforma en las modalidades y atributos del “eterno humano” y el “universal humano”. El renacimiento descubre que el hombre es libertad —libre albedrío— entendida ahora no simplemente como capacidad de obrar el bien o el mal, sino como capacidad de infinitas alternativas. Para unos la culminación de la libertad era el autodomínio absoluto; para otros, la humanización del conjunto de instintos y pasiones; para éstos significaba la toma total de autoconciencia; para aquéllos, la reproducción completa del macrocosmos en el microcosmos; hubo quienes interpretaron el libre albedrío o la libertad como la toma de conciencia de las facultades esenciales de uno mismo, para considerarla otros como el dominio del mundo exterior de la naturaleza objetiva (Santidrián, 2007: 11).

La fortaleza de la Iglesia en el periodo, aún con las escisiones reformistas, se debió en gran medida al poder económico que logró concentrar. Las obras de construcción y decoración de sus posesiones reflejan mucha de esa influencia del papado, no sólo en su papel como conciencia de la sociedad europea, sino también en su carácter de actor central de la política del mismo continente.

Un ejemplo contundente de lo expresado fue la etapa temprana del Renacimiento, con la participación de Francia en las guerras gestadas dentro de los principados italianos y que, a su vez, ayudaron a la expansión y dispersión de las nuevas visiones italianas que también llevarían a esa nueva cultura renacentista a la joven nación gala. El

apoyo de Francia a diversos príncipes italianos del periodo —lo que le hizo ganar la enemistad del Vaticano— contribuyó a la difusión de las obras que generaban los mecenazgos italianos; por lo cual, esos mismos productos se volvieron objeto de envidia en el resto de Europa, y los franceses comenzaron a imitar el estilo que después se propagaría por todos los territorios europeos.

Una gran promotora del arte y las formas culturales renacentistas fue la institución vaticana. El llamado “hombre nuevo” fue también producto de las contradicciones de ese mundo religioso que quiere participar de la recuperación de los viejos ideales de la antigüedad para con ellos generar el *modernus* o “modo nuevo” de una época que se asume distinta.

Para Nicolás del Cusa, que podríamos considerar el primero de los filósofos renacentistas, el hombre no es parte del todo, el hombre es un todo. ¿Por qué? Porque tiene en él la potencia de llegar a ser cualquier cosa. [...] el hombre no lo *tiene* todo; está en la posibilidad de *ser* (Villoro, 1992: 24).

Las aseveraciones de filósofos e historiadores contemporáneos respecto a que en el Renacimiento se dio cita el inicio del pensamiento moderno no es del todo refutable; sin embargo, el vocablo “moderno” viene del latín *modernus*, que significa “modo nuevo”; en ese sentido, fueron los romanos los primeros en considerarse como modernos pues querían caracterizarse como hombres distintos respecto a las visiones griegas. Asumían que retomaban muchos de los ideales e instituciones helenas aunque las enfocaban de manera distinta.

El significado de los romanos antiguos se encuentra presente en los hombres del Renacimiento, por tanto, no es arbitrario su constructo ideológico de lo que significa ser moderno; aunque no se puede afirmar que son hombres desligados de la base histórica del Medioevo en la que se desarrollaron. En ese marasmo de contradicciones estuvo inserto el papado de los siglos XV y XVI, de ahí que muchas de sus obras generadas por sus mecenazgos contribuyeron

sustancialmente a la edificación de la institución imaginaria de la sociedad renacentista, así como a esa forma de verse en el “modo nuevo” que tuvieron los hombres partícipes del mismo transcurso histórico. Bouwsma señala al respecto:

[...] encontramos en el Renacimiento indicios de pensamiento con un concepto del yo distinto: duda sobre el valor y el poder de la razón. A su vez, el lenguaje suponía una visión del yo como una unidad misteriosa e indiferenciada, cuya cualidad era el reflejo de otra facultad poco reconocida anteriormente: “el corazón” (2001: 39).

En el cambio de paradigmas que otorgó el Renacimiento no se ausentó el ámbito político. Contra lo que se suele afirmar, el marco político de la época no fue un reflejo de las condiciones de vida privada de la sociedad reinante en ese momento, sino un gran agente transformador de las mismas condiciones sociales y culturales. La correlación de fuerzas entre la espada y la cruz (ámbitos de poder de la Edad Media), ya no fue la misma a partir de los cambios originados por el Renacimiento. Por tanto, es conveniente recalcar que el arte de la política de la época no sólo fue un derivado de la recuperación de visiones clásicas e innovaciones técnicas, también fue un promotor de esos aspectos.

La política renacentista se nutrió de los cambios de marcha producidos en el humanismo, la reforma y hasta la contrarreforma, pero también coadyuvó a que éstos tuvieran lugar. Sin el ejercicio de la praxis política no hubiera sido posible que emergieran actores e ideas que le dieron orden y dimensión a la tarea misma de la política. Los escritos y las obras artísticas de la época llevaron la impronta de promotores de una búsqueda de cambio en el orden institucional; pero esas construcciones intelectuales posibilitaron que emergieran más fundadores de cambios políticos. Por esta razón, los protagonistas del Renacimiento son considerados como seres pertenecientes a una nueva generación.

Esta nueva generación incluyó a varios ideólogos y a personajes que los alimentaban (no sólo espiritualmente), es decir, los políticos que invirtieron en el cambio de marcha de sus sociedades. No se puede entender el papel de la reforma propuesta por Martín Lutero sin considerar los apoyos que tuvo del príncipe Federico de Sajonia. Tampoco se puede comprender el ascenso de César Borgia (Catalán, 2008) sin el tutelaje y la asesoría de Nicolás Maquiavelo.

En el Renacimiento, la política práctica y la teórica iban de la mano, pues una a otra se retroalimentaban y se complementaban. La situación fue producto de las necesidades que tenían los diversos monarcas respecto a los escenarios que se les presentaban en sus gestiones de gobierno. La figura de los *consiglieri* adquirió relevancia, pues se necesitaba de hombres con una mayor capacidad técnica y erudita que confrontaran los avatares generados por los primeros Estados nación. Dichos consejeros debían afrontar toda una serie de escenarios probables, desde la más fina diplomacia hasta las declaraciones de guerra entre principados; producto del choque de intereses de las nuevas potencias políticas emergentes (Bouwsma, 2001: 124). Veamos un poco el orden de ese decurso.

La situación política en el auge del **Renacimiento**



Como ya se dijo, en el advenimiento de los procesos de cambio que generó el Renacimiento estaba implícita la progresiva descentralización de Europa como consecuencia de la pérdida de preponderancia de lo que llegó a conocerse como el Sacro Imperio Romano; por tal motivo, la caída de Constantinopla a mano de los musulmanes, desde la misma Edad Media, fue el punto de quiebre para la reorganización de la situación política europea. En las sociedades del Renacimiento se tiene una amplia gama de micro unidades políticas (principados) que, conforme avanzaron los tiempos, aspiraron a reunirse en un todo homogéneo para lograr su conversión en grandes estados monárquicos administrados de forma centralista.

El caso de España es paradigmático. La unificación de los reinos de Aragón y de Castilla en la península ibérica, a partir de la apelación a la identidad nacional que otorgaba el catolicismo en contra de la influencia pluriétnica de la región sur (no olvidar los siete siglos de dominación árabe y la impronta de la comunidad judía en las principales ciudades ibéricas), y el uso del viejo nombre romano de Hispania como referente genealógico del llamado pueblo español fueron la estratagema con la que los intereses de estos reinos pudieron conseguirse. Políticamente hablando, el matrimonio de Fernando e Isabel en 1469 sella el primer pacto entre dos soberanías

pequeñas para conformar un Estado nacional; así lo señala Marcel Bataillon:

En Europa, o, por mejor decir, en la cristiandad de entonces, la España de los reyes católicos ocupa una posición singular. Al mismo tiempo que acaba de arrojar al islam a África, abre un Nuevo Mundo a Cristo. Y esto ocurre en el momento en que la unión de Aragón y Castilla y los venturosos resultados de su política en Italia ponen a la doble monarquía en primer rango entre todas las potencias (1996: 51 y 52).

Las condiciones de viabilidad política de la emergente España fueron consolidadas por los Reyes Católicos en 1492, año en que lograron dos grandes triunfos: la expulsión de los moros de la península Ibérica, cuando cae la ciudad de Granada que hasta ese momento se había establecido como el último bastión árabe; y el descubrimiento de lo que se bautizó como Nuevo Mundo, cuando Cristóbal Colón cruzó los mares del Atlántico pretendiendo buscar las Indias. De este último evento se destaca que el almirante genovés, al pisar el territorio ahora americano, reclamó las tierras como una posesión de la Corona de España, lo cual deja claro que en su misión no estaba presente sólo la práctica del comercio, sino más bien la motivación expansionista de la nueva nación europea. Dicha tendencia la practicarían los demás Estados nación al hacer suyo el deseo de expansión cristalizado en el colonialismo; asimismo, este último sería el gran acicate de los principados para motivarse en la construcción de esa dimensión política nacional.

De golpe, los europeos tomaron conciencia de la escala que el nuevo orbe les presentaba, contemplaron un horizonte inmenso del cual estaban ajenos y eso los movió a participar en la exploración y el conocimiento de las tierras en donde habitaban hombres que, vistos por ellos, no tenían una situación de avance “civilizatorio” notable, por lo cual, podían asumir, en el mejor de los casos, su tutelaje. Es significativo que de esta visión etnocentrista haya surgido

un crítico dentro del mismo periodo renacentista, pues Michel de Montaigne fue muy elocuente cuando denunció las vilezas que cometió Europa en aras de lo que supuestamente concebía como un ejercicio civilizatorio.

En términos legales, de acuerdo con la justificación política y religiosa, los colonizadores explicaron sus acciones con base en que hicieron civilización en donde sólo habitaban “bárbaros”, por lo cual, “legítimamente” podían exterminarlos; o integraban nueva feligresía a la Iglesia e iniciaron procesos de evangelización en donde los indios adquirirían la conciencia racional y cristiana que les permitía ser ciervos de los europeos.

Todo hombre califica de barbarismo aquello que no se ajusta a su propia práctica; porque en efecto parece que no tenemos otra forma de comprobar la verdad y la razón que el ejemplo y el modelo de las opiniones y costumbres del país en el que vivimos. Allí encontramos siempre la religión perfecta, el gobierno perfecto, los modales perfectos y depurados en todas las cosas [...]. La adquisición otorga el valor al diamante, la dificultad, el dolor y el rigor a la medicina (De Montaigne en Bouwsma, 2001: 63).

Ahora bien, es menester recalcar que así como hubo Estados nacionales que lograron dichos propósitos de colonización en las nuevas tierras descubiertas, también hubo otras regiones de Europa que se quedaron atrás en esas intenciones. Por ejemplo, Alemania e Italia no alcanzaron la verdadera unidad hasta el siglo XIX. Italia padeció de pugnas fratricidas y el lastre de ser sometida por varias dominaciones extranjeras; por su parte, Alemania tuvo el gran problema de la división política que siempre se dio en su historia desde el Medioevo, es decir, tener un imperio y emperador de un lado y los territorios del otro. Veamos detenidamente estos dos casos.

Italia sufrió el retroceso del imperio europeo, quizá como ninguna región. Algunos historiadores atribuyen tal situación a la cercanía de sus principados con el Vaticano. Aunque no todo es

negativo, el comercio generó muchas ciudades-estado que se destacaron por propiciar, como se afirmó antes, la economía dineraria. Esto logró empujar incluso a la política de la Italia central, representada por Roma y su Vaticano, sobre todo, durante el pontificado de Alejandro VI, de 1492 a 1503, pese a los actos políticos de su hijo, César Borgia, los cuales pusieron en riesgo las actividades de la alta curia romana.

La continuidad de Alejandro VI por convertir a los estados pontificios en una potencia política europea la dio su sucesor Julio II, quien, de 1503 a 1513, pudo meter en cintura a los llamados barones de Roma y con eso logró el retiro de los franceses de la península, a partir de lo que se conoció como la Santa Liga. Al impedir que la influencia política francesa llegara a Italia, el papa Julio II evitó un cisma dentro de la Iglesia, ante la alianza de Luis XII con príncipes del norte de Italia, quien convocó al Concilio Reformista de Milán-Pisa, en 1511; así, el sumo Pontífice llamó al quinto Concilio Lateranense que se desarrolló de 1512 a 1517, el cual supo parar las intenciones de cambio del monarca francés dentro de la Iglesia. Aquí el Papa aplicó el sentido más lineal de sus potestades monárquicas, como bien dice Gandillac:

La monarquía, que en un principio es el régimen mejor y es el de la Iglesia, no conviene en todos los pueblos. En los países nórdicos y en los meridionales extremos, en donde de un lado predomina el coraje y de otro la inteligencia, la estultez de unos y la vagancia de otros exigen la autoridad absoluta de un jefe (2007: 73).

En los territorios que actualmente conforman Alemania se mantuvo vigente la desunión. En la práctica, en las tierras germanas privaban ideales que supuestamente daban unidad en torno al emperador y su imperio, pero en realidad éstos no otorgaban derechos ni beneficios expresos a los súbditos. La única posición real del emperador, aun en esta época incipiente del Renacimiento, fue la de seguir

fungiendo como la cabeza del reino temporal de toda la cristiandad, aunque ya sólo fuera ornamento, recordando que la del reino celestial correspondía al Papa.

El prestigio de la casa dinástica, que desde 1437 perteneció a la casa de los Habsburgo, fue lo que le otorgó al emperador de los territorios alemanes su sostenimiento. En ese sentido, la tradición de su propia jefatura monárquica lo sacó a flote cuando tuvo que validar muchas de las alianzas de los nuevos Estados nación. Los especialistas del periodo refieren a ello como la atinada “política matrimonial” de los Habsburgo.

Un ejemplo de esa “política” fue cuando se acordó el ascenso al trono de la descendencia de Federico III (1439-1493), quien fue el último emperador de dicha casa dinástica que se coronó en Roma. Entonces, el hijo de éste, Maximiliano (1493-1519) se casó en 1477 con la princesa María, heredera de Borgoña, y producto de esa unión engendraron a Felipe, quien, a su vez, se casó con la futura heredera de la Corona española iniciada por los Reyes Católicos. Sin duda alguna, este paso de los Habsburgo por los entresijos de las monarquías más joviales de Europa logró llevarlos a lo que se consideraba el poder universal. De hecho, la fusión de su casa con la monarquía española fundó el mayor imperio de la época, cuyo culmen fue el reinado de Felipe II.

Aspecto relevante de los territorios germanos es, sin duda, su papel de ser la cuna de la reforma efectiva que causó el gran cisma de la Iglesia católica; en todo ello fue de capital importancia la marcada influencia que poco a poco adquirió en el imperio el ducado de Baviera. La búsqueda de cambios en las formas políticas que el imperio tenía con el Vaticano no era nueva, pues ya había muchos nobles descontentos con las cargas contributivas con las que tenían que alimentar a los dos poderes: el terrenal y el celestial. Por esto, de manera sucesiva, fueron emergiendo una serie de escritos de protesta que se denominaban como *gravamina* y que apuntaban a algunos proyectos de reforma.

[...] en Alemania la fragmentación política y la vulnerabilidad a la explotación papal había fomentado resentimientos que estimulaban un sentido de entidad nacional que favoreció finalmente la Reforma Protestante (Bouwmsma, 2001: 13 y 14).

Los síntomas del reformismo propuesto desde los territorios alemanes se hicieron presentes en el Concilio de Constanza. Aunque en sus peticiones había toda una intencionalidad por reformar no sólo a la Iglesia, pues también veían como una necesidad apremiante una reforma del imperio.

Es un error considerar que Lutero fuera el gran innovador en lo que a reformismo de la Iglesia se refiere, pues como se ha comentado, ya había antecedentes, incluso desde la Edad Media. Empero, no podemos soslayar que su reforma tuvo mayor eco porque no apeló a ser escuchada por el público selecto de la curia eclesiástica, sino, al emplear la imprenta, logró colarse en lo que en ese momento era una opinión pública en ciernes. Utilizando la lengua vernácula de su región, Lutero mandó sus mensajes de protesta usando como punta de lanza al principado de Augsburgo en 1518; a partir de ese momento se hicieron cada vez más frecuentes las antiguas imputaciones contra los requerimientos fiscales por parte de Roma.

En lo concerniente a Francia, su monarquía unificadora se consolidó a partir del reino de Luis XI, monarca que llevó los destinos de los territorios galos de 1461 a 1483, y que supo quebrantar de forma concluyente la influencia política de los grandes feudatarios de la región. Su hijo, Carlos VIII, continuó con esa misión en un gobierno que se desarrolló de 1483 a 1489. Este último trasladó su corte a Italia para resguardar unos supuestos derechos sobre el principado de Nápoles; aunque en el fondo buscaba una restauración del imperio bizantino que se vio frustrada cuando el imperio germano realizó una alianza con otras potencias italianas y logró hacerse con la ciudad del sur de Italia que ocupaba el monarca francés.

Resta por abordar en lo que toca a este periplo del arte de la política durante el auge del Renacimiento, lo concerniente a Ingle-

terra. En las islas británicas se dio un proceso muy similar al de otras regiones de Europa; una serie de guerras internas (llamadas guerras de las rosas) que terminaron por finiquitar las pugnas de varios señores feudales por hacerse con el trono de la ciudad de más influencia en la región: Londres. Cuando los habitantes de las islas lograron salir de sus guerras intestinas forjaron un Estado nación fortalecido con la figura de un monarca único. En términos formales esa guerra civil cesó cuando la Casa de York y la Casa de Lancaster llegaron a un acuerdo para realizar un cese de hostilidades fundando una nueva Casa, cuyo emblema fuese una rosa Tudor: contenía cinco pétalos blancos en su centro y cinco rojos en el exterior que representaban los colores de las dos casas previas y que daría origen a la bandera inglesa.

Al término de las hostilidades referidas, el hombre que tuvo el trono fue el vencedor de la guerra de las rosas y el primer representante de la Casa Tudor: Enrique VII. Rigió de 1485 a 1509, y en su mandato reinó casi de manera absoluta, pues logró quitar mucha de la influencia del Vaticano en la Iglesia de Inglaterra. Este monarca buscó dejar patente el predominio, en cuestiones de fe, por parte de la monarquía local. Situación no menor, pues es muy improbable que sin estos avances realizados por Enrique VII, su sucesor e hijo, Enrique VIII, se hubiera atrevido a desafiar a Roma en la forma en que lo hizo (por cuestiones privadas de un divorcio), para con ello ejecutar el propio cisma inglés que fundó la Iglesia anglicana. El caso de la centralización del poder en Inglaterra se dio también en Francia y varios lugares de Europa, lo cual originó un nuevo orden político en el que el rey sería la figura preponderante.

Con la dinastía de los Tudor, Inglaterra pasó de ser un cúmulo de principados feudales a ser una potencia política, económica y bélica del Renacimiento. Todo ello también por el gran desarrollo naval e industrial que se comenzó a gestar dentro del carácter del nuevo pueblo inglés. El camino iniciado por la economía dineraria de los mercaderes italianos se fue perfeccionado al dotar al primitivo capitalismo la fuerza de la creación de la economía monopolizada. El

mismo ejemplo lo seguirían los holandeses, quienes, junto con los británicos, lograron consolidar una economía basada en la especulación del control único de nuevos productos descubiertos en tierras lejanas, como lo fueron las especias, el cacao y la llegada de un producto a Europa que celosamente habían ocultado los árabes: el café.

Ese proceso de exploración había sido propiciado por una gran escasez de metales en la Europa del siglo XIV, como bien lo refiere Carpentier y Lebrun:

Desde el siglo XIV, Europa sufre una penuria crónica de metales preciosos que la reconstrucción posterior a 1450 no hace sino agravar, con la expansión de la población, el desarrollo de los intercambios comerciales, el progreso del lujo entre las clases superiores de la sociedad y los gastos de los príncipes. La plata extraída de las minas de Europa central y el oro procedente sobre todo del golfo de Guinea no pueden hacer frente a ese incremento de las necesidades. Por eso los portugueses elaboran el proyecto de acceder directamente al oro guineano bajando a lo largo del litoral africano hasta la “costa de oro”. Más tarde, Colón y todos los descubridores estarán animados también por esa obsesión por el metal dorado del Catai y de Cipango (la China y el Japón de Marco Polo) y del país de El dorado. La sed de oro, metal indispensable para los grandes intercambios internacionales, constituye de forma innegable el primer y principal móvil económico de los grandes descubrimientos (1994: 253 y 254).

Con todo y esa sed del metal dorado del siglo XIV, es innegable que una parte de la sociedad europea del Renacimiento supo forjar un carácter apropiado para el correcto manejo de las negociaciones políticas. Por esto, el principal elemento del arte de la política del Renacimiento durante el mayor auge de esa época entre la segunda mitad del siglo XV y la primera del XVI, consiste en haber consolidado la recuperación de los ideales del humanismo para forjar nuevas relaciones de poder.

Ello posibilitó el ejercicio de un sentido crítico al *status quo* predominante de la Edad Media y abrió brecha para que entraran en la escena nuevos actores de la política. Por un lado, los burgueses y aventureros de los viajes se convirtieron en terratenientes de las nuevas colonias de Europa en el Nuevo Mundo, y comenzaron a gestar los sistemas económicos, sociales y políticos, de algún modo prevalecientes en el Occidente contemporáneo. Sumados a ellos, estaban los representantes de las religiones surgidas a partir del cisma en la Iglesia romana que constituyó el protestantismo; y los mismos actores tradicionales del catolicismo que ajustaron sus instituciones a la realidad cambiante e imperante, haciendo de la Iglesia católica un espacio desde donde se podía acceder a cambios necesarios para reinventarse, sin renunciar a su dogma, y seguir con la permanencia que aun ostenta. Bouwsma resume así la situación de este singular momento en la historia:

[...] los viejos principios conceptuales que habían regido el pensamiento europeo se estaban desmoronando y daban paso a nuevas formas de entendimiento. También se estaban produciendo cambios en la percepción del espacio; los límites que lo habían hecho inteligible y relativamente confortable estaban en vías de desaparición. Esto se producía en dos campos. Gran parte de la tierra se estaba haciendo más accesible y se entraba en contacto con nuevos pueblos y culturas desconocidas. Al mismo tiempo, la tradicional visión del lugar de la tierra como universo finito e inteligible se veía amenazada por una nueva cosmología revolucionaria e impresionante. Estas nuevas dimensiones del espacio, terrestre y cósmico, estaban a menudo relacionadas con la mente de los contemporáneos (2001: 97).

No se puede dejar de mencionar que la labor ideológica de las nuevas filosofías de la historia presentadas en los tratados de teoría política renacentista, tanto para justificar el absolutismo como para exaltar las virtudes de la libertad y la vida guiada por la justicia, no

hubieran podido dejar una impronta si no hubiesen contado con los apoyos de divulgación que les proporcionó la imprenta y el hecho de que muchos de ellos fueron escritos en las lenguas vernáculas locales, cuyo uso se encargaban de auspiciar los príncipes ávidos por consolidar la gran figura política del Renacimiento: el nuevo Estado nación. De manera más precisa, Bataillon recalca la importancia de estos acontecimientos:

Por lo demás, este cristianismo que depende por completo de la gracia no es incompatible con la sabiduría puramente humana de los filósofos antiguos. Savonarola mismo había respirado en Florencia el espíritu de Ficino y de Pico de la Mirandola, empeñados como nadie en llevar a cabo la síntesis de la filosofía griega con la filosofía de Cristo. España, en la escuela del humanismo italiano, busca en la misma vía su renovación espiritual. La imprenta viene a poner al alcance de todos lo que hacia medio siglo era privilegio de una porción selecta de letrados y de grandes señores (1996: 49).

Este arte de la política basado en la construcción racional de las ideas, la argumentación y el ejercicio de la crítica permitió el ascenso de la vida laica, el individualismo humano y el interés por el progreso. A la idea del tiempo eterno medieval, se antepuso la del tiempo cambiante y dotador de mejoras en la vida de los hombres y las sociedades. En otras palabras, el Renacimiento logró forjar el ideal que el posmodernismo ha criticado como la fuente sustancial de la modernidad, es decir, el gran metarrelato de la idea de progreso y avance civilizatorio. Como agrega Debus: “Características de este periodo [renacentista] son también una creciente confianza en la observación y una tendencia gradual hacia lo que entendemos actualmente por experimentación, es decir, una verificación rigurosamente planeada —y repetible— de la teoría” (1986: 28).

El arte de la política en el ocaso del Renacimiento

El siglo XVI es considerado por muchos especialistas como la centuria en la que entró en declive el Renacimiento; pero esto no es absoluto. El descenso por el entusiasmo renacentista quizá es muy evidente en lo que respecta a Italia, pero no debemos decir lo mismo en relación con el resto de Europa; es más, no es un exceso afirmar que en países como Francia, España, Inglaterra y lo que hoy es Holanda, el mayor auge de los ideales de este periodo de la humanidad se dio precisamente en el siglo XVI (Carpentier y Lebrun, 1994). La confirmación de estas palabras es el hecho de que todavía se puede ver la impronta del Renacimiento en estos países hasta bien entrado el siglo subsecuente; así lo demuestran los llamados siglos de oro de España, que abarcaron los siglos XVI y XVII.

Tal vez, por esta razón, convenga realizar un análisis del arte de la política durante lo que se conoce como el humanismo en Europa y, de forma particular, lo que paradigmáticamente representa la época dorada del imperio español. Esto plantea el problema de tener muy claro que el humanismo no significa un ideal unívoco en el que sólo pueda hacerse presente el anticlericalismo y los razonamientos científicos desligados de la fe, pues ello sería caer en la cándida inocencia de pensar que dentro del catolicismo renacentista todo fue Torquemada y la creación del Santo Oficio.

Al contrario, el humanismo que emergió de manera clara en la filosofía de Pico della Mirandola tuvo una gran dispersión en la construcción de la mayoría de los imaginarios conceptuales de casi todos los actores e instituciones de la época. Fue pasto de razonamiento y argumentación de proyectos conceptuales e ideológicos que, incluso, podían estar contrapuestos pero, en el fondo, aspiraban a defender la dignidad humana y la construcción de una vida social en la que la nueva ciudadanía europea pudiera expresarse o, al menos, tener una mayor presencia respecto al papel político de los siervos de la Edad Media. Aquí podemos ver un ejemplo de la forma en la que se expresaba Della Mirandola en torno a esta idea:

El mejor Artesano decretó por fin que fuera común todo lo que se había dado a cada cual en propiedad, pues no podía dársele nada propio. En consecuencia dio al hombre una forma indeterminada. Lo situó en el centro del mundo y le habló así: “Oh Adán: no te he dado ningún puesto fijo, ni un imagen peculiar, ni un empleo determinado. Tendrás y poseerás por tu decisión y elección propia aquel puesto, aquella imagen, y aquellas tareas que tú quieras. Tú marcarás tu naturaleza según la libertad que te entregué” (Santidrián, 2007: 133).

La recomposición del catolicismo durante el siglo XVI estuvo regida por la implicación del cisma de la reforma luterana y resulta paradójico para la Iglesia que en sus esfuerzos por hacer frente a las críticas teológicas y filosóficas terminó por dar causa al surgimiento de diversos movimientos humanistas en varios países. Estos esfuerzos arrancaron en Francia en los albores de 1500 con la corriente humanista que se denominó como el evangelismo, que era la aglutinación ecléctica de varias ideas humanistas del *cuatrocento*. Esta vertiente evangelista, pudo renovar a la Iglesia romana de los ropajes que la asociaban a la corrupción y la decadencia; también trajo consigo que algunas de las jerarquías tradicionales del Vaticano

fueran arrojadas desde otros reinos en una mayor incidencia que en el orden previo.

Un tipo diferente de corriente humanista que toleró la Iglesia católica fue el humanismo ilustrado, que tuvo su origen en Francia, pero logró dejar algunos efectos en Italia y Alemania.

Esta forma de humanismo, en cuya estirpe podemos encontrar el origen del género literario conocido como ensayo intelectual, fue la base de toda la tratadística francesa que todavía podía vislumbrarse en algunas obras de la llamada filosofía de las Luces del siglo XVIII. La mayoría de las motivaciones de este ejercicio intelectual francés estaban orientadas a la defensa de los ideales eclesiásticos de la fe católica como el principal bálsamo de alivio para los sitios en que no era respetada la condición humana; sin embargo, no deja de sorprender que autores como Michel de Montaigne o Etienne de La Boétie lograron dejar en sus ensayos una impronta de panfleto político contestatario contra las prácticas que atentaban a la libertad del hombre, en ese sentido su crítica también podía extenderse hacia la misma Iglesia. En torno a Montaigne, Bouwsma refiere:

Montaigne, estudiándose a sí mismo, observó contantes cambios, de modo que no podía retratar el “ser”, sino tan sólo el “transcurrir”. Para él los seres humanos eran inconsistentes, contradictorios, impredecibles, “no creemos lo que creemos, y no podemos liberarnos de lo que condenamos”. Somos “todo un mosaico, tan informe y distinto en su composición, que cada retazo, a cada momento, hace su propio juego. Y hay tanta diferencia entre nosotros y nosotros mismos como entre nosotros y los demás” [...] (2001: 42).

Desde luego que esa no era la intención de los autores franceses, pero no se puede decir lo mismo de los lectores de sus obras que vieron en ellas el caldo de cultivo ideal para generar descontento con la tradición de la fe católica. Ese fue el caso de los hugonotes, quienes rebautizaron el *Discurso de la Servidumbre Voluntaria* (1986) de Etienne de La Boétie como *El Contra Uno*, imprimiéndolo

de forma masiva para regalarlo a la plebe y presentarlo como un tratado político antimonárquico. Más adelante se hablará de La Boétie y su obra, sirva de momento esta mención como un ejemplo del perjuicio indirecto que pudo ejercer este humanismo ilustrado a la Iglesia católica.

El país que tuvo mayor éxito en el buen uso del humanismo como filosofía de servicio y apoyo de la fe católica fue, sin duda, España, y ello se debió en parte a que el joven Estado nación había logrado mantener su unidad religiosa a partir de la expulsión de otros contingentes humanos con distintas religiones, amén de la que la propia ideología fundacional de su patria se había forjado bajo la égida de la fuerza eclesiástica del catolicismo. Bouwsma es puntual en este tema:

[...] España estaba desarrollando un sentido de destino nacional basado en la consecución en 1492 de su secular cruzada para expulsar a los musulmanes y en la expansión de ultramar. La presencia de las minorías étnicas en España provocó una especial preocupación por la pureza de la sangre (2001: 15).

Esta situación ha llevado a algunos estudiosos a plantear la tesis de que España no logró dejar la Edad Media en su reconfiguración política, lo cual le cobraría factura cuando no supo hacer frente a los enemigos de su imperio; sin embargo, esta afirmación es simplista y deja de lado el gran avance en el arte y la cultura españoles durante el periodo del Renacimiento; muestra clara de que ellos fueron partícipes de este cambio de rumbo en la historia de Occidente.

En el caso de España podemos incluso afirmar que Teresa de Ávila (Pérez, 2007) o San Juan de la Cruz (Hernández de Mendoza, 1991) pueden ser considerados como representantes de los pensamientos más fuertes de la filosofía emergente del Renacimiento, esto es, agentes de construcciones intelectivas muy diferentes a las tradicionales corrientes de la Escolástica de la Edad Media. Ese misticismo revalorizado por la piedad y el humanismo es lo que

hizo diferente a los pensadores españoles del periodo, como muy bien lo refirió la filósofa española contemporánea María Zambrano. Sobre Teresa de Ávila nos dice Joseph Pérez:

En el caso de Teresa de Ávila no sólo se limitó a cuestiones humanistas sino permeó en cuestiones políticas, ya que el pueblo y las elites de España la admiraban. Quiroga, el inquisidor general, se encontraba entre sus adeptos. Felipe II se preocupa de que sus manuscritos estuviesen a buen recaudo en la biblioteca de El Escorial (2007: 269).

En la parte temprana del humanismo español resaltó la figura de Francisco Ximénez de Cisneros, arzobispo de Toledo, primado de las Españas —además de cardenal llegó a ser inquisidor—. Él fue muy importante para generar el enorme brote de actividad intelectual que se dio en España, principalmente en los monasterios. Esta nueva estirpe de pensadores estuvo muy al pendiente de lo que se decía y se publicaba en el resto de Europa y no dudaba en acercarse como influencia directa a muchos de ellos, como fue el caso de Erasmo de Rotterdam y su denominada impronta en tierras ibéricas. Clérigos abiertos al estudio de las ideas de su tiempo hizo diferente a estos pensadores renacentistas españoles de sus pares de la Edad Media, quienes sólo se concentraban en los textos canónicos apegados a la tradición.

El humanismo en España no sólo no alejó a la Iglesia de la vida de los súbditos de ese reino, sino que hizo más fuerte su fe en los ideales originales del dogma, es por ello que en ese momento el propio Vaticano lo vio como la tierra en la que se debía concentrar el futuro del catolicismo y el sitio en el que debía tener lugar la “verdadera” reforma católica y la contrarreforma para atacar a las ideas incendiarias luteranas y calvinistas. La citada Teresa de Ávila fue pieza clave en ese ardor místico de las nuevas empresas del catolicismo, pero a ella la acompañó, también, la valentía y el arrojo “heroico” que contra los enemigos de la Iglesia tuvo la Compañía de Jesús y San Ignacio de Loyola (Ortiz, 1679).

Los usos del arte fueron aprovechados en España durante el periodo de consolidación del Imperio, en cortes como las de Carlos V y Felipe II, lo cual le dio un toque original a las propuestas hispánicas, que a la par sirvieron para ratificar esa “recomposición” que la misma Iglesia católica promovía para sus adentros. La grandiosidad de construcciones como El Escorial, tumba real, que aún en sus formas lineales y simplistas ofrece una monumentalidad para la fe católica, se emparentó con relevantes obras de arte pictórico como las del Greco, que tratan de revelar el triunfo de la fuerza luminosa de la fe que se defendía allí.

Aunado a lo anterior, no se puede soslayar que, en el contexto político europeo del siglo XVI, lo predominante fue el uso que la propia religión tenía para los intereses de algunos reinos. En ese sentido, no es el Vaticano quien se apropió de España, todo lo contrario, los monarcas de ese reino no necesitaron fundar su Iglesia para tener un mayor control de sus súbditos o un óptimo desempeño en sus empresas de colonización. Para el caso español fue muy interesante destacar que su arte político se construyó de mejor forma con el uso de la fe católica como el elemento de emancipación y control en los nuevos súbditos de las Américas. La evangelización no fue necesariamente un simple proyecto de dominio y explotación humana, también fue un proceso de aculturación de ida y vuelta, pues si bien se cambia el orden previo de los indios, también es innegable que el Nuevo Mundo incidió en mudanzas culturales dentro de las costumbres de los europeos.

El proceso de mestizaje fue parte de todo el andamiaje político que la Corona española construyó para llevar a mejor puerto sus finalidades de gobierno; es por eso que no se vieron con malos ojos los matrimonios de conquistadores con indias pertenecientes a la nobleza de los reinos de Mesoamérica, como tampoco se atacó a los evangelizadores que aprendieron las lenguas locales de los indígenas, a fin de rescatar los conocimientos de estos hombres y así mejorar su empresa evangelizadora, como fue el caso de la superposición de creencias cristianas sobre mitos prehispánicos.

Asimismo, el hecho de que al indio se le reconociera que poseía alma, en el Concilio de Trento, fue un claro ejemplo de cómo, para los españoles, el habitante autóctono de América no representó lo que en ese momento se consideraba la escala más baja de la condición humana, pues siguieron con la creencia, eminentemente racista, de que los negros africanos ocupaban ese nivel.

Por lo que toca a otros Estados nación europeos algunos optaron por el rompimiento con la Iglesia católica y otros por mantener una velada distancia. Estas políticas definieron de manera clara el tipo de sentido nacional que querían arraigar en sus tierras, lo cual, a su vez, determinó en gran parte la construcción de sus respectivas filosofías de la historia, aunque como muy bien sostiene Jorge Márquez (2008), en estas tendencias de desmarque de las viejas instituciones medievales hubo una clara manifestación del egoísmo colectivo de esos pueblos. De hecho, el politólogo va más lejos pues define a este proceso como una reconfiguración dentro de la historia de la envidia en Europa.

El quiebre del ordo y el debilitamiento de la religión desencadenaron la *envidia* entre los estamentos, volviéndose ésta políticamente relevante. Funcionó la combinación de métodos tradicionales con medios modernos contra la *envidia* como la creación de encapsulamientos artificiales y nuevos mecanismos de redistribución y represión (Márquez, 2008: 121).

Lo que es un hecho es que la tendencia egoísta de las naciones emergentes, sostenida respecto a la influencia de la religión católica en las mentes de los súbditos europeos, fue la clara manifestación del ejercicio de un arte de la política que buscaba reconfigurarse en la dotación de prerrogativas hacia sectores que antes no tenían cabida en la sociedad medieval. Esto es, la nueva economía dineraria generó intereses no sólo de los monarcas respecto a súbditos poderosos económicamente, sino entre los mismos súbditos con influencia. En todo ello, no convenía una fuga de influencias y

capitales hacia otros territorios europeos, pues les generaría una debilidad fácilmente aprovechable por los Estados nación más consolidados; en todo caso, lo que procedía, era una reafirmación de los intereses económicos, sociales y culturales que los aglutinara para forjar la nueva red política que los alejaría de ser subsidiarios de las viejas instituciones centrales de la Europa medieval.

La suma de estos conglomerados locales que buscaban unirse en un nivel superior (la escala nacional) avanzaban por toda Europa, lo que sin duda favorecía a la poca respuesta que el catolicismo podría afrontar. Una vez consolidada la idea de Iglesia nacional, el papado fue cada vez más incapaz de acometer la empresa de seguir con el control de unidades territoriales tan distantes.

Asoladas similares ya las había experimentado la Iglesia en la parte final de la Edad Media, a las que el Vaticano cedió un poco de su influencia con los llamados concordatos, que autorizaban a los príncipes a tener un cierto control sobre las iglesias de sus territorios. Sin embargo, estas concesiones, lejos de ofrecer apoyos políticos a Roma, generaron las alzadas nacionales que primeramente se fundaron en los sentimientos antirromanos. Estas versiones de patriotismo legaron los estados europeos desligados de la identidad católica y construyeron nuevas determinaciones legales en aquellos que siguieron sosteniendo una relación política con el Vaticano. Le Goff confirma lo siguiente:

El conflicto entre el sacerdocio y el imperio, en donde lo espiritual y lo material se mezclan íntimamente, es también una lucha política. [...] El duelo se extiende a toda la cristiandad, tiene sobre todo como escenario a Alemania e Italia, y las realidades de ambos países no solo son un tela de fondo al azar sino que influyen profundamente en la lucha y a su vez son íntimamente transformadas por ellas (2002: 315).

El caso de Francia es paradigmático en lo que toca el reinado de Francisco I y sus legistas, quienes ayudaron a construir la idea conciliarista

que, a su vez, le otorgó a esa nación su identidad con base en el galicanismo. Esta idea conciliarista se cristalizó en el Concordato de Bolonia de 1516, mismo que otorgó al monarca el control casi ilimitado del abasto de las diócesis y abadías, y la primacía respecto a los tribunales eclesiásticos. Otras de las grandes reformas de este monarca fueron, sin duda, la que en 1539 excluyó el uso del latín de los actos jurídicos, imponiendo el uso exclusivo del francés; así como su mecenazgo en el arte renacentista galo.

Por lo enunciado, Francia junto con España, supieron marcar una clara distancia con el Vaticano sin romper con él. Son un ejemplo puntual de autonomía y de constructo político autodeterminado que los dotó de un gran poder en la correlación de fuerzas del concierto europeo de la época.

En el caso específico de Francia no todo fue fácil, pues si bien en el propio reinado de Francisco I se logró contener la asolada de las ideas de la reforma luterana, en las décadas de 1540 y 1550 tuvo que afrontar la influencia de los postulados y doctrinas de Juan Calvino, mismas que generaron una noción peculiar de protestantismo que ganó adeptos en la nobleza y en el llamado pueblo llano. El sucesor de Francisco I, el monarca Enrique II, consideró al calvinismo como una corriente que atentaba contra la autoridad real, por lo que decidió combatirlo con todas sus fuerzas; esa misma guerra la sostuvieron sus tres hijos que le sucedieron y después de muchas luchas intestinas, en las que tuvo que acudir a la participación de mercenarios que menguaron a los fanáticos religiosos, Francia logró poner fin a los intentos reformistas.

El acto simbólico se dio cuando Enrique I de Navarra, descendiente de Luis IX, llamado líder de los hugonotes, conspiró contra el último de los hijos de Enrique II, y quedó como heredero al trono de Francia; aunque debió reconocer que la mayoría de los franceses no era reformista, por lo cual, en 1593 se convirtió públicamente al catolicismo para finalmente ser identificado por todos como Enrique IV; se dice que al hacer tal acto enunció la frase célebre “París bien vale una misa”.

La reafirmación del catolicismo en España y Francia da muchas pistas sobre lo que fue el arte de la política en el ocaso del Renacimiento, dado que muestra cómo se consolidó el sistema de pesos y contrapesos entre las diversas potencias del Viejo Continente. Ello no es poca cosa si se considera que la influencia vaticana parecía caer en un tobogán del cual daba muestra de no poder salir. Es verdad que el cisma religioso representado por la reforma protestante le restó adeptos a la Iglesia católica, pero también es innegable que el descubrimiento de nuevos territorios allende el mar le otorgó un nuevo universo de fieles con los que no contaba. La Iglesia vaticana salió muy bien librada de los avatares que se le presentaron en el Renacimiento europeo. Ésta fue pieza clave del cambio de marcha en el pensamiento medieval, auspició el humanismo, patrocinó artistas con su mecenazgo y dotó a naciotes imperios de la legitimidad que sólo ella podía otorgar, esto es, ser portaestandarte de la más vieja tradición de fe en los europeos. En ese sentido, el Vaticano supo reinventarse y no ha dejado de estar presente en los principales acontecimientos, no sólo de Europa, pues a partir del Renacimiento ha estado vigente en los eventos más significativos del orden planetario.

Resta, en esta reconstrucción de una narrativa del arte de la política en el Renacimiento, abordar algunas referencias sobre los papas que se hicieron latentes en ese periodo, ello con el ánimo de dejar claro su papel central como actores de la gran política que allí se dio.

Los papas del Renacimiento

Los sumos pontífices del Renacimiento no pueden ser observados bajo un esquema de uniformidad. En ellos es posible encontrar diversos compromisos respecto a la política, la economía y la sociedad de sus respectivos tiempos; quizá el único elemento que compartan es el de su gran interés por la estética y todo lo que de ella emana, pues en su mayoría contribuyeron al enriquecimiento y el aumento de belleza en las posesiones a su cargo.

Para ver el origen de los papas del Renacimiento es necesario acudir al evento histórico que se conoció como el Cisma de Occidente, de 1378 a 1417, y en cuyo proceso hubo hasta tres papas que se disputaron la legitimidad de la autoridad pontificia. En ello tuvieron que ver las intromisiones que diversos monarcas europeos tenían con respecto a la salvaguarda de intereses que le reportaba legitimar a un Pontífice u otro. José Orlandis nos refiere:

La crisis de la cristiandad desembocó en el Cisma de occidente. Los reinos cristianos dividieron su obediencia entre dos o tres papas, cada uno de los cuales pretendía ser legítima cabeza de la Iglesia. En este clima de confusión, las doctrinas conciliaristas trataron de alterar la propia estructura eclesial, haciendo del concilio ecuménico una instancia suprema, por encima del papa (1999: 195).

Primeramente, estaban los franceses que desde Aviñón habían hecho sus propios cónclaves para nombrar a sus papas, cuyo representante más testarudo fue Benedicto XIII, que pese a ser depuesto en 1417 como cismático y hereje, continuó con su “pontificado” hasta su muerte, en 1423; sin embargo, no fue hasta que Clemente VIII, sucesor de Benedicto XIII y último pontífice de Aviñón, decidió abdicar por Martín V, que estos papas de obediencia a Francia dejaron de tener control importante sobre buena parte de los fieles católicos galos. Sumado a ello se debe decir que también los españoles, en ese momento todavía dispersos como reinos de Navarra, Aragón y Castilla, encabezados por Fernando de Antequera (Fernando I de Aragón) apoyaron al pontífice Benedicto XIII, pues éste era de origen hispano, aunque después le retiraron sus simpatías.

Por otra parte, el papa Gregorio XII había sido legitimado por los venecianos, aunque éste sí se eligió en Roma en 1406, a la muerte de Inocencio VII, con la idea de que su pontificado sería breve si su contraparte de Aviñón, Benedicto XIII, también renunciaba a su cargo en aras de construir un papado surgido de un cónclave único, cosa que al final no resultó. Al no haber respuestas desde Francia, su pontificado se alargó con problemas, como el abandono de los cardenales que habían confiado en su palabra de renunciar inmediatamente una vez que se citara con Benedicto XIII. Lo cierto es que de esto tuvo la culpa el de Aviñón, pues nunca dio pie a dicha reunión. Por este hecho se convocó al Concilio de Pisa y se depuso a ambos pontífices para nombrar a Alejandro V, en 1409, como el nuevo papa. Se debe decir que este hecho no incidió en que los otros papas dejaran su cargo, pues Gregorio XII fue el pontífice con mayor reconocimiento de los príncipes italianos y, en un concilio convocado por él, se declaró a los Pontífices Benedicto XIII y Alejandro V cismáticos, perjuros y devastadores de la Iglesia.

Finalmente, estuvo el papa Juan XXIII, que emergió de la sucesión directa del cónclave de Bolonia a la muerte del pontífice Alejandro V, en 1414; pero éste tuvo muchas objeciones a su nombramiento por ser un hombre de armas. El principal detractor fue el emperador

Segismundo, rey de los romanos, que persiguió a Juan XXIII, pues no había aceptado los acuerdos del Concilio de Constanza y, en vez de abdicar, huyó disfrazado. Segismundo fue relevante, ya que ante él, y reconociendo la validez del Concilio de Constanza de 1414, renunció a su pontificado Gregorio XII. Segismundo buscó lo mismo de Benedicto XIII, pero ya se habló de la decisión que llevó al último a morir en su “pontificado” hasta la edad de 96 años. El tema del papado es tan importante que Burckhardt le dedica todo un capítulo:

Por duras pruebas hubo de pasar un Estado así constituido, durante el siglo XIV y a principios del XV. Cuando el Papa, prisionero, fue llevado al sur de Francia, al principio todo parecía desmoronarse. Pero Aviñón tenía dinero, tropas y un gran hombre de Estado que era al mismo tiempo un gran guerrero y que sometió de nuevo completamente el Estado Pontificio: el español Albornoz. El peligro fue mucho mayor cuando sobrevino el Cisma, cuando ni el papa de Aviñón ni el de Roma tenían el dinero necesario para recobrar el Estado perdido. Pero esto se consiguió al restablecerse la unidad de la Iglesia bajo Martín V y se consiguió de nuevo al renovarse el peligro, bajo Eugenio IV (1985: 78).

Una vez aludido el Gran Cisma de Occidente, la mayoría de los estudiosos del periodo renacentista coinciden en que el papa Martín V, quien dirigió los destinos de la Iglesia católica de 1417 a 1431, puede ser considerado el primer pontífice verdaderamente renacentista, pues trabajó por embellecer la ciudad de Roma, afectada por la sordidez y la semidestrucción de no tener una guía moral única.

Como símbolo de su pontificado, reconoció la necesidad de una reforma en la Iglesia aunque no apoyó la doctrina conciliarista que suponía aceptar la primacía de las reuniones conciliares por encima de la representación papal. Martín V también quiso terminar con otro cisma, el de Oriente, enviando al cardenal español Pedro de Fonseca a la ciudad de Constantinopla para tratar con el emperador la posible unión de la Iglesia griega y la Iglesia católica, aunque,

como se sabe, ese gran cisma no se pudo evitar, ya que el factor musulmán se encontraba presente.

Al término del pontificado de Martín V apareció como rector de la Santa Sede el veneciano agustino Gabriele Condulmer, conocido como Eugenio IV. Su papado transcurrió de 1431 a 1447, y estuvo marcado por la seriedad de su carácter y por tener su tutelaje fuera de Roma por varios años, obligado por revueltas que lo llevaron a trasladar la sede a Florencia entre 1433 y 1442, en la que sólo hubo una interrupción de tres años en Roma. Paradójicamente, dicha situación de tener que residir en territorio florentino acercó a Eugenio IV al lugar que ya se estaba convirtiendo en el centro de la nueva cultura renacentista, del cual él ya no estaría exento, pues adoptaría los gustos y las aficiones de la emergente ciencia y estética del periodo.

La colaboración a ese cambio de marcha en el pontificado de Eugenio IV fue el deseo de este Papa por lograr la ambicionada unión del Vaticano con la Iglesia griega, lo que ayudó a poner en contacto a la cancillería pontificia con prestigiados eruditos en el conocimiento de todo lo referente a la cultura griega, como fue el caso de Ermolae Barbaro, Piero del Monte y Flavio Biondo. De este modo puede decirse que el pontificado de Eugenio IV helenizó la vida eclesiástica del Vaticano y la propia conducta de las ciudades más cercanas a su influencia, y se convirtió en receptáculo de obras poco conocidas en Occidente o de relecturas filológicas de lo ya conocido. Por otra parte, también este Papa llevó a trabajar para su causa a grandes artistas como Donatello (Martt, 1989) o Pisanello.

Empero, sus acciones de gobierno no estuvieron alejadas de la polémica; fue conocido por ser poco prudente y falto de habilidad, hecho que contrastaba con la actitud de su tío Gregorio XII. Estas razones lo obligaron a repartir la mitad de las ganancias de la Iglesia entre los cardenales, e hizo de ellos los consultores de todo tipo de medidas, ya fueran de gobierno o espirituales, que terminaron por incidir en un excesivo temor al conciliarismo y a asumir posturas

extremadamente conservadoras. Éstas se plasmaron en el Concilio de Florencia en el que se proclamó el primado universal del Romano Pontífice, lo que influyó en que los teólogos más duros como Juan de Torquemada (no confundir con el homónimo misionero de la Nueva España, ni con su sobrino el inquisidor Tomás de Torquemada), humanistas como Eneas Silvio Piccolomini —futuro Pío II—, y cardenales insignes como Nicolás de Cusa acabaran por ponerse de su lado.

Las dos grandes empresas auspiciadas por Eugenio IV para fortalecer al Vaticano en Europa fueron el llamamiento a una cruzada para expulsar a los turcos de los Balcanes y otorgar financiamiento para que los españoles iniciaran su reconquista, pues el pontífice consideraba que era una afrenta para la cristiandad tolerar un reino musulmán como el de Granada, tan cerca de tierras católicas. De estas empresas se tuvo como resultado el fracaso en la cruzada de Europa del Este, y avances en lo que respecta a la reconquista española, aunque él no llegaría a ver esos resultados. En lo que coinciden los expertos en la historia vaticana es que con este Papa la Iglesia logró dar un gran golpe al conciliarismo, movimiento que después de su gobierno ya no pudo levantarse. El papa Eugenio IV murió el 23 de enero de 1447 y, pese a sus ambivalencias, fue reconocido en la historia como uno de los más importantes pontífices que haya habido.

Nicolás V, sucesor de Eugenio IV, compartió con su antecesor el gusto por el mundo grecolatino de la antigüedad, por lo que su pontificado, de 1447 a 1455, estuvo caracterizado por su afición a dar continuidad a la empresa cultural del Renacimiento. En el caso de Tommaso Parentucelli, nombre de pila de este pontífice, fue un claro ejemplo de lo que es un bibliófilo apasionado no sólo por acumular obras de trascendencia para una biblioteca, sino por auspiciar búsquedas de textos antiguos que se sabe existieron, pero de los que se piensa ya no hay copias en Occidente. De manera concreta, el papa Nicolás V fue el descubridor de las obras de Tertuliano en un convento italiano, las cuales ya se daban por perdidas.

Se puede decir que con Nicolás V, de forma oficial, el Renacimiento ingresó en toda la línea como el estilo de vida en la curia papal. El evento significativo de ello: la fundación de la Universidad de Glasgow y de la Biblioteca Vaticana. Aunque un aspecto negativo de este Pontífice fue su autoría de una bula papal denominada *Dum Diversas*, en la que se daba manga ancha al Rey de Portugal para que redujera a la esclavitud hereditaria a los sarracenos, paganos y cualquier otro incrédulo, en aras de la conservación de la fe cristiana. Con dicha medida se legitimó el comercio de esclavos que caracterizaría al periodo colonialista, una vez que los Estados nación europeos iniciaban sus “conquistas” en el Nuevo Mundo.

Finalmente, Nicolás V fue un jerarca que marcó a sus sucesores en el gusto de la vida política, más que de la espiritual, dado que con él hubo un claro deleite por las riquezas, el disfrute de las delectaciones de la vida, la cultura terrenal y el dar buena ventura a los suyos con el uso del nepotismo. Estas aficiones, entre más recalcitrantes, sirvieron para cubrir con un manto de leyenda negra a la historia de la Iglesia católica, la cual ha tardado mucho en desvanecerse. No es que antes no haya habido vicios dentro de la vida del alto clero, simplemente, en esta época fueron más evidentes los signos de ese comportamiento, pues se buscaba dar una imagen de grandiosidad y ostentación de poder.

El comportamiento de simonía (vender favores espirituales por dinero) de los papas, a partir de ese momento y hasta finales del Renacimiento, en parte fue resultado de las mismas contradicciones que generó una vida extremadamente ligada a la acumulación de riquezas y a la exaltación de los gustos estéticos. Esto lo había mantenido a raya la Iglesia en la Edad Media, sobre todo por su prohibición al paganismo que se despertaba en las obras de la antigüedad. Cuando se abrió la puerta del Renacimiento, la misma Iglesia tuvo que afrontar su proceso de contaminación y expiación respecto a los nuevos tiempos. Aunque lo que es innegable es que ya en el periodo de Nicolás V los Estados de la Iglesia serían

entendidos más como una propiedad familiar del Papa, que como la alta sede que guía las almas cristianas.

El sucesor de Nicolás V, nacido en el reino de Valencia, tuvo por nombre gentil el de Alfonso de Borgia, pero cuando fue designado Papa tomó el nombre de Calixto III. Su pontificado fue breve, de 1455 a 1458, y se le conoció por el uso ilimitado de su nepotismo, mismo que fue continuidad de acciones que ya realizaba desde sus épocas de cardenal en el pontificado de Eugenio IV, cuando nombró en altos cargos eclesiásticos a sus sobrinos Luis Juan de Borgia y Rodrigo de Borgia. Estos sobrinos aumentaron su capital político cuando fue ungido sumo pontífice, dado que, casi de forma inmediata, a los dos los vuelve príncipes y después a Luis Juan lo nombra cardenal.

Es importante enfatizar que la familia de los Borgia fue pieza clave, de manera particular, en ese periodo histórico de la Iglesia romana; aunque de forma global también tuvieron incidencia en las primeras aspiraciones por conformar la unidad italiana que buscaba hacer de esa península una nación, al margen de que la misma presencia de los Borgia fue determinante en la forma en cómo se percibió y construyó el Renacimiento, en lo que respecta a la arquitectura y al arte de la misma Santa Sede. Por último, Calixto III, también fue conocido como el pontífice que excomulgó al cometa Haley en 1456, y quien resarce la imagen de Juana de Arco, quemada en 1431, anulando, en el mismo año de excomunión del misterioso cometa, el juicio que la llevó a la hoguera.

La continuidad de los Borgia no fue inmediata, antes hubo otros papas que ocuparon la silla de San Pedro. El sucesor de Calixto III fue Eneas Silvio Piccolomini, Pío II, de 1458 a 1464. Respecto a su relación con el Renacimiento, este Papa fue un gran humanista y protector de las artes, ejemplo de ello es que en 1460 fundó la Universidad de Basilea; también tuvo la iniciativa de escribir su autobiografía, hecho que lo coloca como el único sumo pontífice en hacerlo. Estas virtudes también fueron opacadas por sus políticas de nepotismo, las cuales ayudaron al enriquecimiento de su familia.

Paulo II, llamado Pietro Barbo, sustituyó a Pío II en 1464 y se conservó en la silla papal hasta 1471. Asumió su cargo con la afirmación de que terminaría con las prácticas de nepotismo dentro de la curia; sin embargo, estas políticas poco a poco las fue dejando de lado. Se cuenta que era un hombre tan vanidoso que quiso llamarse Formoso II (hermoso en latín), aunque fue persuadido por los cardenales de no hacerlo. Algunos de sus detractores de la época lo presentaron como un pontífice ajeno al humanismo y más cercano a ser amante de las diversiones populares, a él se deben los primeros carnavales en Roma. No se debe soslayar que él mandó a restaurar muchos monumentos antiguos; hizo una notable colección de antigüedades y obras de arte; construyó el Palazzo di San Marco en Venecia; introdujo las primeras impresiones en el Vaticano y embelleció los atuendos de cardenales y del pontífice con el uso de joyas.

El sobrino de Eugenio IV, Pietro Barbo, fue un papa que orientó sus gustos hacia lo esplendoroso. Dicen que su muerte fue por indigestión; aunque otras versiones relatan que sufrió un derrame cerebral mientras lo sodomizaba un paje. Hay más constancias de su probable homosexualidad, algunos miembros de la curia lo relacionaban con la Señora de la Piedad, porque en momentos de crisis era proclive a derramar lágrimas, aunque también aseguran otros historiadores que el apodo era por su propensión a vestirse suntuosamente o de forma afeminada.

A la muerte de Paulo II, la sede papal recayó en Francesco della Rovere, quien adopta el nombre de Sixto IV. Su gobierno va de 1471 a 1484 y se caracterizó por ir en contra de las políticas de su antecesor respecto al nepotismo; también permitió la conformación de la inquisición en España, al nombrar a un inquisidor en Sevilla, de esta medida se arrepintió después por los abusos cometidos. En lo positivo, continuó con el patrocinio del Renacimiento al llevar a los primeros artistas que trabajaron dentro de la Capilla Sixtina; hizo grandes obras urbanas, inició las colecciones de los Museos Capitolinos y acrecentó la biblioteca Vaticana.

El siguiente papa, conocido como Inocencio VIII, representó muchos misterios desde el punto de vista de los grandes descubrimientos geográficos del Renacimiento. Su pontificado se dio de 1484 a 1492. Su verdadero nombre fue Giovanni Battista Cybo y su origen era genovés, aspecto que lo vinculó firmemente con Cristobal Colón. Las relaciones entre el almirante y el pontífice fueron muy amplias; se dice que el jerarca lo vinculó con los Reyes Católicos en la empresa de acudir a las Indias por otras rutas. Algunos historiadores han llegado a la conclusión de que Colón bautizó la isla de Cuba en honor al apellido Cybo, que viene de cubo o cubos; asimismo, se afirma que en realidad el descubridor era un hijo ilegítimo de Inocencio VIII, pues los retratos de los dos personajes en la época son sumamente parecidos. Todas las conjeturas se basan en el epitafio de la tumba del pontífice en la que se lee: *“Novi orbis suo aevo inventi gloria”*, que quiere decir “Suya es la gloria del descubrimiento del Nuevo Mundo”. Murió pocos días antes de la partida del almirante Colón del Puerto de Palos.

Con Inocencio VIII se forjaron las llamadas cacerías de Brujas, concretamente la primera de la historia, que ocurrió en Alemania, esa misma razón lo llevó a nombrar a Tomás de Torquemada como inquisidor de España en 1487, dándoles, al mismo tiempo, a los reyes Isabel y Fernando el título de Católica majestad. La gran contradicción en su lucha contra los musulmanes fueron los registros de que él tuvo ascendencia judía, teniendo un tío sarraceno y una abuela musulmana.

Con la muerte de Inocencio VIII comenzó uno de los pontificados más polémicos de la historia vaticana, el de un Papa que claudicó ante los placeres de la vida licenciosa: el caso de Alejandro VI, Rodrigo de Borgia, sobrino de Calixto III, a quien sus enemigos apodaban el Marrano, pues al ser el segundo sumo pontífice de ascendencia española cuestionaban el linaje puro de unos españoles que llevaban siglos de convivencia con judíos y musulmanes.

De Alejandro VI, cuyo pontificado duró de 1492 a 1503, se han dicho y escrito muchas cosas, como su supuesta vida incestuosa con

su hija Lucrecia o las lujuriosas orgías que realizó en el altar de San Pedro; sin embargo, es conveniente marchar con cautela cuando se aborda a un personaje tan hartamente utilizado en la literatura.

Lo único probado y confirmado es que acabó con el nepotismo para instaurar el paternalismo, pues, como se sabe, ya contaba con hijos antes de tener a su cargo la representación de Jesucristo en la tierra. Sus hijos Juan, César, Jofre y Lucrecia fueron polémicos personajes que contaron con todo el respaldo de la Santa Sede para tener éxito en sus diversas empresas, aunque, como es muy señalado, dicha condición cambió a la muerte del pontífice, pues este escenario sólo se sostenía de la permanencia del padre en el trono de San Pedro.

Asimismo, como anécdota, a Alejandro VI le tocó conmemorar el Año Jubilar de 1500, y como parte de esos festejos le encargó al arquitecto y pintor italiano Bramante la reconstrucción de la Basílica de San Pedro; además, le correspondió inaugurar la Universidad de Roma. No obstante, esto no alcanza para dejar de ser recordado como el Papa de la simonía, el adulterio y los envenenamientos. Respecto a esto último, se tienen supuestos testimonios de que muchos de sus ascensos los logró mediante una certera práctica en la elaboración de los bebedizos. Asimismo, es Rodrigo de Borgia quien se encargó de repartir las tierras del Nuevo Mundo entre España y Portugal.

Se dice que el fin de Alejandro VI ocurrió con el uso de sus propias prácticas, en manos de su hijo César, quien en un convite pretendió asesinar a varios comensales enemigos pero, por error, uno de los platos fue a dar al padre. Sin embargo, esto fue desmentido, y se confirmó que dicha tesis fue sostenida por detractores contemporáneos de los Borgia, ya que el mismo César Borgia, junto con la mayoría de los comensales, cayó enfermo con los mismos síntomas, aunque, por su juventud, salvó la vida. Lo más probable, por los datos históricos más fehacientes, es que el mal haya sido causado por la malaria, la cual asoló de manera terrible a la península itálica en aquellos años.

El siguiente Papa, después de Alejandro VI, tomó por nombre el de Pío III, en honor a su tío Pío II. El cónclave para elegirlo estuvo

sumido por las presiones de los diversos embajadores europeos en la Santa Sede para que César Borgia fuera alejado de Roma, y así realizar una elección en la que no influyera la familia del Papa anterior. Pío III sólo estuvo en el trono de San Pedro por escasas cuatro semanas, pues a su designación, otorgada el 22 de septiembre de 1503, sucedió su coronación, el 8 de octubre del mismo año, pero la ceremonia fue tan extensa que el hombre de 64 años, aquejado por diversos males físicos, no pudo soportarla del todo, por lo cual murió diez días después.

Francesco Todeschini Piccolomini o Pío III representó el ascenso de un cardenal a Papa debido a la falta de consenso entre las principales familias dominantes del Vaticano; en efecto, ni el candidato de César Borgia, el cardenal d'Ambois, ni el candidato Sforza o Della Rovere contaron con el apoyo suficiente en el cónclave que terminó eligiendo a Pío III, quien, en algún modo, dejó tranquilas a las familias en tanto se le consideraba un hombre débil, aunque no mucho como para morir tan prematuramente a su elección.

Pese al breve pontificado de Pío III, no dejó de tomar medidas relevantes que cambiaron el curso o, más bien, el destino de la familia Borgia, ya que una de sus primeras acciones fue ordenar el encarcelamiento de César. Sobre la muerte de este último se ha especulado que pudo haber sido envenenado por el gobernador de Sienna, Pandolfo Petrucci, aunque es más aceptada la tesis de que sus males de gota terminaron por ulcerarle una pierna y esto le cobró la vida.

A la muerte de Pío III, finalmente asciende al trono de San Pedro el cardenal Giuliano della Rovere, sobrino del papa Sixto IV; su pontificado duró diez años, de 1503 a 1513. Tomó el nombre de Julio II, conocido como el Papa Guerrero por sus campañas militares y como ya se mencionó, desde sus tiempos cardenalicios, tuvo por acérrimo enemigo a Rodrigo de Borgia.

Con estos antecedentes, era de esperarse que intentara cobrar las afrentas que había recibido de Alejandro, pues por las acusaciones de Della Rovere a Rodrigo de Borgia sobre haber sido electo con el

uso de la simonía fue autodesterrado a Ostia; es por esta razón que no desaprovechó la oportunidad de conspirar en contra de los intereses de los Borgia, como cuando incitó al joven rey francés, Carlos III, a tomar la ciudad de Nápoles para intentar revertir el proceso de la elección de Alejandro VI con un nuevo concilio en Roma. A estas acciones Rodrigo de Borgia respondió otorgándole la dignidad de cardenal a uno de los ministros de mayor influencia de la corte del Rey francés, lo cual lo acercó a los intereses de la Corona gala.

En la visión de Julio II, era un patriota inconforme con el saqueo de los estados pontificios por parte de la familia Borgia, por tanto, su lucha estuvo definida por la recuperación de los feudos que tradicionalmente estaban sometidos a la influencia vaticana, para ello empleó un discurso político de una supuesta unificación italiana, en el entendido de que la institución de unificación y tutela tenía que ser la Iglesia romana. Para su lucha, Julio II creó la guardia suiza, que hasta la fecha sigue encargándose de la seguridad personal del sumo pontífice.

En lo que respecta a la caída de César Borgia, Julio II sólo dio la puntilla final a un joven príncipe que ya no contaba con el apoyo de su padre para el sostenimiento de sus reinos; además, físicamente se encontraba muy minado de salud. Pese a ello, para Julio II no fue fácil recuperar los principados que estaban bajo la influencia de los Borgia; en particular, algunas ciudades que desconocían la autoridad de Julio II y se negaron a regresar al control de sus antiguos gobernantes, por lo que prefirieron ser tomadas bajo el mando de la República veneciana, que en algún modo fue un contrapeso político del Vaticano.

Paradigma de una situación conflictiva para Julio II fue el caso de Perugia y Bologna, dos ciudades de la Romaña que habían sido el bastión de César Borgia, cuyos gobernantes Baglioni y Bentiglovio se mantuvieron en franca rebeldía contra la autoridad del ministro de Dios. Los intentos por minar la autoridad de estos líderes por medio de la excomunión no habían resultado, por lo que Julio II personalmente tuvo que guiar a sus tropas a la recuperación de las

plazas; esto se logró en septiembre de 1506 en el caso de Peruggia; mientras que para Bologna transcurrieron dos meses más.

Reducido el problema de la influencia de los Borgia en el centro de Italia, quedaba pendiente el factor de Venecia como potencia separada de la influencia vaticana. A ese respecto, para Julio II era menester lograr reducir la autonomía y la desconexión religiosa que privaba en esa república tan cercana a sus dominios y que también formaba parte de la identidad de los estados o principados definidos como “italianos”. Para acometer tal empresa, el Papa recurrió nuevamente al apoyo de potencias extranjeras.

La oportunidad llegó cuando Francia fue despojada de sus intereses en Nápoles por la Corona española, por lo que el pontífice pudo ofrecer el botín de Venecia al rey Luis XII como premio de consolación para seguir teniendo presencia en la península itálica. Sin embargo, estas medidas también debieron contar con la ayuda de los otros monarcas europeos, como el emperador germánico romano, Maximiliano I, quien, aparte de su imperio concentrado en Austria, controlaba los Países Bajos y una parte de Francia por su unión matrimonial con la única hija de quien había sido monarca de esos territorios, el llamado Carlos el Temerario.

A Maximiliano I de Habsburgo, Julio II lo convenció con la estrategia de que Padua, Treviso y otras ciudades del llamado Veneto habían sido germánicas, por lo cuál debía mostrar apoyo a Luis XII. Sumado a ello, el pontífice logró comprometer a más coronas europeas, como la de España y Hungría, así como a otros principados italianos como Florencia y Mantua. Como resultado de esa unión se estableció la Liga de Cambrai, en 1508, cuya misión principal fue erradicar la república de Venecia, que finalmente cayó en mayo de 1509.

Es innegable la capacidad política del papa Julio II, pues en sus actos vemos aplicadas teorías planteadas por Nicolás Maquiavelo, en las que, si bien el genio de Florencia nunca definió con la sentencia que se le atribuyó como “el fin justifica los medios”, a partir de los hechos de Julio II se puede inducir el uso de este código de la

acción política sometida a la teleología del sostenimiento del poder como una manifestación inequívoca de la no citada frase. William Bouwsma explica concisamente el destacado papel que jugó Maquiavelo en la realidad práctica de la política europea:

[...] la realidad práctica de la política europea consistía en un montón de países diferenciados cada vez más enérgicos, cuya necesidad de orden interno requería una política realista como la que Maquiavelo había señalado. De este modo, pues, la necesidad se cernía amenazadora —como siempre en este periodo—, e incluso a pesar de las críticas, Maquiavelo seguía siendo fundamental. Inquietos por la secularización de la política, los diversos estados absorbieron de su pensamiento todo lo que pudieron para desarrollar una especie de maquiavelismo ‘cristiano’. Puesto que, según sus argumentos, la gobernación había sido instituida por Dios, y los príncipes eran sus delegados, su gobierno había de ser lo más efectivo posible; por consiguiente, el éxito político se consideraba en sí mismo un signo de gracia divina. De este modo, lo útil se presentaba como de una importancia similar a lo bueno (2001: 290).

Una vez que los venecianos se debilitaron, el Papa encontró la docilidad necesaria en ellos para que firmaran la paz bajo el compromiso de restituir los territorios de influencia Romana que habían sido sustraídos por los Borgia, así como un juramento de fidelidad al Vaticano. El acto simbólico de la voluntad del Papa para dejar cierta autoridad en Venecia, pero ya sometida a Roma, fue su abandono a la Liga de Cambrai que él había conjurado. Ésta desapareció oficialmente en 1510.

La habilidad maquiavélica de Julio II se puso en práctica nuevamente cuando expulsó a los franceses de dos ciudades importantes para la Iglesia, Génova y Milán. Una vez que utilizó magistralmente a los galos para sus propósitos con Venecia comenzó a incitar en las turbas italianas el pregón del grito: “fuera bárbaros”, a fin de gestar

un sentimiento nacionalista de tintes chauvinistas, pero no sin el apoyo de las potencias europeas que también habían sido llevadas al sentimiento antifrancés. Como resultado de este plan de acción se creó la Liga Santa, integrada por los estados pontificios, Venecia y España, a la que se adhirió el rey Enrique VIII de Inglaterra, el emperador Maximiliano y Suiza.

En las acciones antifrancesas, el Papa no fue un simple maquinador; encabezó acciones militares en contra de ellos mediante el anatema como medida de represalia religiosa, aunque más bien fue política, muestra de ello fue la deposición y excomunión del tercer esposo de Lucrecia Borgia, Alfonso de Ferrara, de quien se sabía era muy buen aliado del Rey de Francia.

El *affaire* Francia no fue simple de resolver para Julio II, pues Luis XII respondió con acciones militares y políticas. Un ejemplo de las primeras fue la invasión de Bologna, donde restableció a los Bentivoglio; mientras que de las segundas, fue el Concilio de Pisa, en el que se buscó provocar un cisma religioso para la caída del pontífice. Este último fracasó, pues a él sólo asistieron seis cardenales y fue desconocido por autoridades eclesiásticas francesas como la Sorbone de París. Todo esto no fue más que un breve escarceo de lo que se convirtió en una conflagración bélica.

La batalla de Rávena, en abril de 1512, pudo suponer una victoria de los galos, pues iban marcando superioridad, empero, al final vencieron las tropas vaticanas; a partir de allí comenzaron los descalabros para la Corona francesa. Finalmente, los franceses abandonaron las ciudades de Milán, Bologna y Parma, entre otras, para quedar acorralados atrás de los Alpes suizos, con la amenaza de que, de persistir, serían invadidos por los demás miembros de la Liga Santa.

La muerte sorprendió a Julio II en 1513, en sus intentos por comenzar a librar a los estados pontificios de sus nuevos amos: los españoles. Si bien, el pontífice había quedado en buenos términos con Fernando el Católico, al dejarlo invadir, mediante bulas, el reino de Navarra, con el pretexto de haber sido fiel a Luis XII, se había

dado cuenta de que sería difícil que el Vaticano no quedara bajo el control del nuevo imperio europeo, el cual ya tenía el usufructo de los primeros dividendos del nuevo continente, recién descubierto. Con todo, Giuliano della Rovere dejó fortalecida la imagen papal al excomulgar a los cardenales que acudieron al Concilio de Pisa y llamar al V Concilio de Letrán, en el que quedaron borrados los posibles amarres que pudiera tener Luis XII para provocar un cisma.

Por último, cabe mencionar el papel de Julio II como mecenas del arte renacentista. Durante su mandato fueron beneficiados los artistas Rafael y Miguel Ángel; a este último le fue encargada la decoración del techo de la Capilla Sixtina y la presentación de un proyecto de reforma arquitectónica para el Vaticano, del que deviene el diseño de la cúpula de la basílica de San Pedro. Los trabajos de construcción iniciaron en 1506 y concluyeron, más de un siglo después, en 1626, bajo el pontificado de Pablo V.

El sucesor de Julio II, perteneció a la familia florentina de los Médici, hijo de Lorenzo el Magnífico, llevaba por nombre de pila Giovanni de Lorenzo di Médici, y como pontífice se llamó León X. Su ministerio estuvo regulado por las condicionantes políticas que Julio II le heredó: los compromisos con las potencias europeas y la enemistad con Francia. Referente a los galos, el sucesor de Luis XII, Francisco I, invadió a los estados vaticanos y consiguió derrotar a sus ejércitos; sin embargo, el papa León X logró firmar el acuerdo Concordato de Bologna, en 1515, con el que concedió al monarca francés la potestad de nombrar obispos en su reino que sólo serían ratificados por la Santa Sede a cambio de que el estado francés se comprometiera a finalizar el movimiento galicanista (concerniente a la creación de una Iglesia propia e independiente del papado) y tener sujeción a las leyes de la Iglesia católica.

Respecto al imperio, León X tuvo que tomar postura ante la muerte del emperador Maximiliano I, pues los reinos de España y de Francia buscaron hacerse con la herencia de dicha Corona; los cálculos le salieron bien al apoyar a Carlos I de España, quien al asumir el trono del Sacro Imperio Romano-Germano se llamó Carlos V.

Los conflictos del periodo de León X no vinieron del mundo político —respecto a su relación con los tronos europeos—, sino de las críticas internas que desde los mismos centros religiosos comenzaron a gestarse; esto, en gran medida, por los gustos del pontífice por la estética y el arte. Aquí se debe comentar que la opulencia y el lujo que se originaron con sus aficiones no necesariamente tuvieron que ver con su estilo particular de vida, que tendía hacia la sencillez y la moderación; empero, como la corte papal estaba orientada a la dilapidación en el gasto de los mecenazgos y a la de sus propias apetencias, esto llevó a que su mandato fuera calificado de dispendioso y poco apegado a los preceptos originales del cristianismo.

No se puede soslayar que las aficiones estéticas de León X eran un reflejo de la tradición de vinculación con el arte que tenía la familia Médici, de ahí que no sorprende la continuidad dada por él a los proyectos artísticos de Julio II; aunque los artistas más favorecidos en su pontificado fueron Rafael y Bramante. La crítica por las actitudes de opulencia en la corte papal comenzó a proliferar por toda Europa, concretamente una que venía de los territorios germánicos fue la que más daño causó a la Iglesia vaticana en general.

“[...] en Alemania la fragmentación política y la vulnerabilidad a la explotación papal había fomentado resentimientos que estimulaban un sentido de entidad nacional que favoreció finalmente la Reforma Protestante” (Bouwsma, 2001: 13 y 14).

La crítica más fuerte emergió de los escritos de un joven monje de Eisleben, Sajonia, llamado Lutero. Dichos manuscritos cambiarían el curso de la historia de la Iglesia católica apostólica y romana, y darían pie al verdadero cisma religioso de la fe cristiana que terminaría por cristalizarse en la reforma protestante, primero luterana y, posteriormente, calvinista.

Las baterías de ataque de Lutero se enfocaron en la inmoralidad que se practicaba con las indulgencias de Maguncia, en las que por una cantidad de dinero era posible comprar la estadía en el reino de los cielos, no sólo de las personas que aún no morían, sino también de aquellas ya juzgadas y que se encontraban purgando una pena.

La venta de indulgencias se había gestado por la necesidad de encontrar fondos, cada vez más escasos, para poder continuar con la construcción de la basílica de San Pedro; sin embargo, esta postura, hasta cierto punto, hedonista, dictada por la personalidad papal, no pudo ser acogida de buen modo por los mismos patrocinadores de Lutero, pues ellos, con el pago de diezmos hacia la Santa Sede, también estaban alterando los estados financieros de sus reinos.

El príncipe de Sajonia, Federico III, el Sabio, hizo coincidir sus intereses con los preceptos que enseñaba Lutero en sus críticas contra la Iglesia católica. Sumado a ello, se dio el factor de que, para ese momento, ya funcionaba plenamente la imprenta como medio de divulgación rápido y eficaz en el Viejo Continente; es por eso que los sermones de Lutero en contra de las indulgencias, dadas a la luz en 1516 y 1517, tuvieron un mayor eco de difusión entre la gente letrada, la cual pudo recibir mejor el mensaje de que dichas indulgencias eran un acto de corrupción, un abuso de poder y una mentira que no partía de una lectura fiel a las sagradas escrituras.

Estas mismas razones llevaron al audaz Lutero más lejos, pues inmediatamente emprendió la labor de traducir la Biblia al alemán para dejar claro el mensaje que el libro santo debía divulgar a todos los pueblos (pedía que otros traductores hicieran lo propio en otras lenguas) y no sólo a los eruditos que leían latín. El acto simbólico de la reforma luterana se dio cuando el monje clavó sus 95 tesis en la puerta de la iglesia del palacio de Wittenberg en Sajonia, el 31 de octubre de 1517, con el fin de que cualquier religioso o feligrés debatiera con él. En breve tiempo las copias de imprenta de la traducción alemana de dichas tesis inundaron Europa y prendieron la mecha de un conflicto religioso que aún perdura.

A Lutero, como crítico de la corte de León X, se sumó la opinión de aquellos que, desde la misma Iglesia, consideraron al pontífice como poco enérgico con las medidas tomadas en contra de este monje. Se le acusó a León X de no frenar a tiempo las discrepancias entre lo que se cuestionaba como falta de honestidad en la Iglesia (porque, según Lutero, había prácticas que llevaban a un cierto

paganismo a la Iglesia) con una defensa teológica de la autoridad papal, pues el mismo religioso sajón, en sus tesis, jamás cuestionó el poder papal para poder otorgar dichas indulgencias, sino el mal uso que otros miembros de la corte papal hicieron de ellas.

León X intentó no elevar más la imagen de Lutero, por ello no sostuvo una gran ofensiva diplomática (no veía bien confrontarse con la Corona del imperio). Consideró que las tesis las había escrito una persona ebria, y que cuando recuperara la sobriedad cambiaría de parecer; dejó el asunto como un tema a investigar por parte de un fraile dominico, en 1518. Ante la escalada de lo que ya se conocía como luteranismo, fue que decidió tomar la medida de responder teológicamente a Lutero, lo cual provocó en el fraile una franca rebeldía en contra de la misma autoridad pontificia. Lutero desconoció a León X y, con ello, se generó la primera escisión de una buena cantidad de fieles católicos en Europa.

En el proceso de Lutero hay todo un contexto político que no se puede soslayar, es indudable que en él existe una serie de variables que propiciaron que éste fuera el gran cisma del catolicismo. Primero, como se dijo, el uso de la imprenta como medio de difusión de ideas críticas; segundo, el inicial menosprecio que León X dio confiando en que sus alianzas con el imperio terminarían por acallar la voz de un pequeño monje; tercero, la consideración que algunos príncipes europeos tenían en que estas críticas luteranas no le venían mal a sus propios intereses políticos; por último, el hecho de que las bulas papales en contra de Lutero nunca fueron lo suficientemente consistentes, no sólo para refutar al monje, sino para conciliar a otros críticos que, fuera de los dos ámbitos de controversia (las indulgencias y la vida lujuriosa del alto clero), pudieran apoyar al pontífice.

Es por esta última que Carlos V no tuvo el mínimo interés en perseguir a un súbdito protegido directo de su tío, Federico III, a pesar de dictar un edicto en el que lo consideraba prófugo y hereje. Asimismo, para los intereses de la Corona española, unos estados pontificios debilitados por la pérdida de feligreses en Europa del norte fue una forma de encontrar el camino más llano en su bús-

queda por dominar a la Santa Sede. El hecho de que fue España el bastión desde el cual se atacó más fervientemente al protestantismo no fue casualidad. La contrarreforma de Felipe II fue la respuesta institucional y política que la Corona española dio al conflicto de los reformistas y también logró un posicionamiento en la esfera europea, del cual había una gran avidez.

Es interesante observar que el rapto de Lutero, ordenado por Federico el Sabio, impidió que el monje fuera procesado en la Santa Sede y, a pesar de que había sido excomulgado en 1521, tuvo una existencia relativamente apacible y en matrimonio, para la cual adoptó el nombre de Caballero Jorge. Su muerte, en 1546, puso en manifiesto que el Viejo Continente ya no sería el mismo, el cisma que causó quizá sólo podía darse en esa época del Renacimiento; por eso mismo la respuesta de León X no pudo tener la efectividad del castigo por herejía que en la Edad Media diversos papas utilizaron contra otros precursores del reformismo.

El año de la excomunión de Lutero coincidió con la muerte de León X (hay versiones de que fue por envenenamiento) y esa fecha marcó el fin de los años de mayor esplendor del Renacimiento en Italia, aunque se puede decir que éste siguió floreciendo en el resto de Europa por buena parte del siglo XVI.

Los personajes más célebres y con mayor actividad en los estados pontificios durante la época del papado de León X fueron Ariosto, Miguel Ángel, Rafael y Maquiavelo; mientras que en el resto de Europa, Erasmo de Rotterdam había fungido como preceptor en la juventud de Carlos V, por lo que eran muy recurridos sus consejos en las diversas cortes controladas por el emperador durante esos años. En Inglaterra, un intelectual y político llamado Tomás Moro se había consolidado como *speaker* del parlamento inglés y asesor de Enrique VIII, aunque después le costaría caro. Algunos estudiosos del periodo han encontrado nexos (si no de amistad, al menos de interlocución) entre estos humanistas europeos y el reformista Lutero.

El sucesor de León X fue nombrado en 1522 y se conoció como el papa reformador, tomó por nombre el de Adriano VI, dejando el

gentil de Adriano Florensz. Hombre cercano al proceso de asunción de Carlos I de España —al grado de que se quedó a cargo del reino de España cuando el monarca acudió a su coronación en el imperio románico germánico—, el cargo de Pontífice no era su prioridad, pero al ser una persona de todas las confianzas del emperador no le quedó más remedio que aceptar el trono de San Pedro. Esto le allegó enemistades que lo veían con recelo por ser un hombre que quiso marcar una clara diferencia entre las costumbres opulentas del clero italiano con la sencillez y el ahorro que caracterizaban a su persona, en la que sin duda estaban presentes sus genes de los Países Bajos.

Su mandato fue muy breve, pues murió en 1524, pero hizo reformas importantes, como reducir los sueldos de los cardenales, dejar de habitar el palacio de León X para vivir en una habitación del último piso del Vaticano, con sólo un criado, un secretario y un ama de llaves como servidumbre. Asimismo, Adriano VI fue un combatiente del arte renacentista porque lo consideraba un distractor de las auténticas funciones de un Pontífice. Todas estas posturas de sencillez no fueron bien recibidas y circuló la leyenda de que hubo personas que adornaron la casa del médico que lo atendió al final de sus días con flores que escribían la frase “al salvador de la patria”.

Con la muerte de Adriano VI, la familia Médici regresó al trono de San Pedro, ahora con el primo de León X, Giuliano de Médici, quien adoptó el nombre de Clemente VII (no confundir con el antipapa del mismo nombre). Su pontificado fue de 1524 a 1534 y le tocó enfrentar los conflictos de una Europa cada vez más polarizada por el reformismo, porque no sólo se trataba de hacer frente al luteranismo en los territorios germánicos, sino también a los seguidores de Juan Calvino, generados en Francia. Esta lid tuvo una clara incapacidad por contener los efectos desgarradores que estos cismas provocaron y, por si fuera poco, a él le tocó atender el delicado tema del divorcio de Enrique VIII con Catalina de Aragón, quien, al no saber conciliar correctamente, terminó provocando un cisma indirecto en las islas británicas, pues, como

ya se dijo, el monarca de la casa Tudor se revelaría al pontífice creando su propia Iglesia conocida como anglicana.

En lo que toca al arte, Clemente VII continuó el mecenazgo de su primo con Rafael y Miguel Ángel, a este último le encargó el fresco del Juicio Final en la Capilla Sixtina. En eso supo ser fiel a la tradición esteticista de la familia Médici, no obstante, infortunadamente, también siguió a su primo en la pérdida de más fieles en Europa, pues la mayoría de los súbditos de Enrique VIII le dieron la espalda. La buena fue que la Corona española estaba generando más fieles católicos en el Nuevo Mundo con el proceso de evangelización, por eso, de alguna manera, para el papa Clemente VII era una prioridad defender el honor de la cuarta y última hija de los Reyes Católicos, quien había sido repudiada por el monarca inglés.

Los años 1534 a 1549 marcaron el pontificado del sucesor de Clemente VII, quien se llamó Paulo III. Su nombre de pila era Alessandro de Farnesse y sus acciones fueron concebidas como un verdadero reformismo en el mismo seno de la Iglesia católica. Durante su dirección se retomó la idea del Concilio de Trento al que había convocado Lutero en 1518, sólo que para el papa Clemente su postura no era dar respuesta a los caprichos del monje alemán (que se mantenía oculto) pues, en todo caso, quería aprovechar la postulación de una reunión ecuménica en suelo alemán para buscar un acuerdo con los reformistas. Como es sabido, el Concilio no pudo llevarse a cabo por mucho tiempo en Trento y tuvo que realizarse en otra sede, además de que los luteranos no asistirían y esto daría origen a la separación de la Iglesia vaticana de los reformistas.

El autoritarismo político de Paulo III se construyó bajo la idea de poner fin a las diferencias entre los monarcas europeos que aún guardaban fidelidad a la Santa Sede, por eso trató de unificar a sus aliados con el pretexto de perseguir las invasiones turcas que comenzaban a asolar los territorios occidentales. Asimismo, si bien es cierto que con sus gestiones quedaron completamente separados los intereses entre católicos y protestantes al dejar claro que ya no se iban a recuperar esos feligreses, también es cierto que dicha situa-

ción la pudo atemperar el factor colonialista de la época, el cual ya daba dividendos a sus aliados.

Paulo III llevó, como nunca antes, el catolicismo a una expansión por el mundo y concentró los esfuerzos de evangelización en África, Asia y América. Esa es una de las razones por las que se convirtió en un fehaciente defensor de la labor de los misioneros y de los indígenas. Por este motivo, en el Concilio de Trento se decretó que tanto las mujeres como los indios tenían alma y había que atender la buena formación de sus conciencias. Serge Gruzinski explica muy bien cuál fue la orientación del cristianismo en el Nuevo Mundo:

Para el europeo del Renacimiento, religión y política se mezclaban inextricablemente. La integración política de los pueblos indios exigía su cristianización [...] el cristianismo del Renacimiento era un modo de existencia antes que un conjunto bien definido de creencias y de rituales: englobaba la educación, la moral, el arte, la sexualidad, las prácticas alimenticias y las relaciones de alianza, y acompañaba el transcurrir del tiempo y los momentos esenciales de la vida. Por todas estas razones, la cristianización constituyó un eslabón esencial de la occidentalización del Nuevo Mundo (2007: 112).

Sumado a la visión de encauzar millones de almas recién descubiertas, el Pontífice reformó muchas de las conductas de la corte papal con políticas que desembocaron en la reorganización de la Cámara, la Cancillería, la Penitenciaría y el Tribunal vaticanos. Por último, se mostró muy abierto a apoyar la creación de nuevas órdenes religiosas, como la de los jesuitas en 1540, pues así sumaba esfuerzos en la evangelización de las nuevas tierras.

El sucesor de Paulo III fue Julio III, religioso que tuvo la confianza del Papa en el inicio del Concilio de Trento al nombrarlo su representante. Su pontificado, que concluyó a su muerte en 1555, se caracterizó por la continuidad de las acciones emprendidas por su antecesor, como seguir con el apoyo a los jesuitas, la evangelización del Nuevo Mundo y presidir el citado Concilio. La única diferencia

de este Papa con el anterior fue la acusación de un supuesto dispendio en la construcción de una villa de campo, por lo que no se le consideró del todo fiel a las enseñanzas de su mentor.

Lo concerniente a los líderes del Vaticano, presentes en el arte de la política del Renacimiento, ya ha sido abordado. Ello sin menoscabo de que otros criterios de selección en la conformación de lo que se entiende como papas renacentistas puedan ser relevantes; sin embargo, es un hecho innegable que el Concilio de Trento es un buen referente para entender la conclusión de toda una época de la historia no sólo europea, sino, a partir de ese momento, de las américas y diversas colonias en otros continentes. Emergerán los absolutismos políticos en los ya consolidados Estados nación europeos y, con ello, la política del mismo Vaticano adquirirá nuevos bemoles que serán reflejo de un modo diferente de asumir su papel histórico en una era distinta.

Toca el turno, finalmente, a la revisión de algunos de los principales pensadores del arte de la política en el Renacimiento. Se espera que una vez visto el panorama de acontecimientos y personalidades que le dieron forma a esa época pueda ser más fácil para el lector entender cuáles fueron las rutas genealógicas que nuestros autores siguieron en el entramado de sus obras. Se trata así, de conocer sus medios y fines que los llevaron a tratar de legar una nueva forma de entender los fenómenos del gobierno, el poder, la convivencia social y la generación de la riqueza. Todo ello bajo el contexto de la recuperación de un humanismo que ponía por delante la defensa de una vida digna basada en preceptos éticos ligados a las virtudes como se había proyectado, de cierta forma, en la antigüedad griega.



Capítulo

3

Principales pensadores
políticos del **Renacimiento**





Los pasos de la tradición teórica de la política en el Renacimiento europeo no se pueden seguir sin observar las huellas de los grandes tratadistas en su relación con los monarcas y las cortes del periodo. En efecto, es un hecho irrefutable que los pensadores más importantes no surgieron alejados de una relación directa con el poder; de hecho, aunque en sus versiones del tema político hayan divergencias entre ellos, no se soslaya que en el fondo parten del mismo sentido crítico que otorgó el humanismo, el cual ya había sido ampliamente consentido por los príncipes y monarcas entusiasmados con el clasicismo grecolatino.

En esta postura intelectual humanista no importaba mucho que se iniciara desde el terreno laico, como en el caso de Maquiavelo, o desde una formación teológica, como fue la ruta con la que construyeron sus argumentos Erasmo de Rotterdam y Tomás Moro. Sin embargo, antes de pasar a la revisión de estos pensadores políticos, es menester hacer una mención breve de la influencia humanista en la construcción teórica del arte de la política en el Renacimiento.

El **humanismo** en el **Renacimiento: pieza clave** para entender el **arte político** del periodo

El humanismo renacentista, como programa filosófico, exaltado como una recuperación del primer humanismo de la Grecia clásica, fue una postura que surgió desde la misma Iglesia católica, la cual patrocinó a la mayoría de los pensadores filosóficos y políticos del momento. Era un hecho inevitable que la generación del mismo pensamiento crítico, alimentado con esa actitud humanista, terminaría por generar a los primeros opositores contundentes de la Iglesia, dicho factor fue potencializado aún más con el uso de la imprenta como medio de difusión de las ideas.

Las corrientes humanistas que desde el laicismo y la religiosidad pavimentaron las rutas del debate académico del Renacimiento, no se habrían dado si la misma Iglesia romana no hubiera cambiado su actitud de apertura hacia nuevas formas de ver y entender el mundo con el uso prioritario del raciocinio enfocado al amor por la ciencia y las bellas artes. Es así que los defensores del catolicismo, reformistas y los francos detractores que fueron quemados por herejía terminaron por aportar todos los instrumentos y materiales con los que se hizo el edificio conceptual del Renacimiento.

La exacerbación del humanismo permitida por la Iglesia tuvo como novedad dotar a los hombres de un afán de gloria, mismo que incidió en la generación de una postura cada vez más protectora de la individualidad. El ejemplo más palpable es el caso

del considerado como iniciador del humanismo del Renacimiento, Giovanni Pico della Mirandola, quien al ser un hombre de fe, formado e instruido en las bibliotecas de los grandes monasterios logró colar, hacia 1486, un escrito amplio de 900 tesis en el que se proponían nuevas formas de asumir la fe; la introducción a ese amplio manuscrito fue el que alcanzó mayor fama e influencia en pensadores posteriores, conocido como el *De Hominis Dignitate* o *Discurso sobre la dignidad del hombre* (2004).

Aquí es importante retomar brevemente algunos de los postulados de esa obra, pues son la base de la visión individualista que, a partir de ese momento, ha prevalecido en Occidente. En su tratado, Pico della Mirandola afirmó que el hombre gozaba de un privilegio especial al tener el don del raciocinio que lo alejaba de la degeneración de vivir como las bestias, pero que, aún más, podía tener el otro privilegio de elevarse en mayor medida que los ángeles por la posibilidad de hacerse hijo de Dios si seguía una vida alejada de la superstición. Esto deja claro que el primigenio humanista no era un apostata, pero sí un gran crítico de todas las pseudociencias que habían tenido apego en la Edad Media, como fue el caso de la astrología y la alquimia. En esto quedaba reflejada su afición por el estudio de Platón, Aristóteles y Averroes. Así lo afirmaba en su tratado:

Solo la filosofía puede contenernos y poner paz verdadera entre nosotros, si de veras queremos que no haya discordia y si buscamos aquella paz que nos eleve a lo alto, junto a los excelsos del Señor [...] la filosofía moral [...] será capaz de frenar de galope desbocado el multiforme bruto que hay en nosotros, parando las arremetidas, las furias y asaltos del león exterior. [...] La dialéctica suavizará las arremetidas de una razón emboscada en logomaquias, desbaratando las falacias enmascaradas en el silogismo de un enemigo insinuante y peleón. La filosofía natural apaciguará las discordias de la opinión, las desavenencias que atormentan al alma inquieta, la dislocan y la desgarran (Della Mirandola, 2004: 140).

Las afirmaciones de Pico della Mirandola dotan de significado individual al “hombre”, es así que a la categoría ontológica del ser en su desempeño vital, añadirá la de que éste es portador de un destino individual, que si bien fue otorgado por Dios, sí podía dar los pasos correctos o incorrectos para ejercer la potestad de su propia voluntad.

No es poca cosa el tema de la voluntad que otorgó este principio de la individualidad, sobre todo, si se toma en cuenta que fue la base de la mayoría de los tratados humanistas y políticos de la época; así, no podríamos entender *El Príncipe* (2010) de Maquiavelo, sobre cómo se debe acometer a la fortuna con la preparación anticipada del hombre a las eventualidades; tampoco sería posible comprender a Etienne de La Boétie, cuando afirma en su *Discurso de la Servidumbre Voluntaria* (1986), que para ser libre, el hombre oprimido simplemente debe quererlo, para con ello dejar de obedecer, es decir, ejercer su voluntad individual encaminada a la búsqueda de la libertad.

Es mucho lo que la filosofía política, ya no renacentista sino moderna y contemporánea, le debe al *Discurso sobre la dignidad humana* (2004). Todas las visiones actuales sobre los derechos humanos y el respeto a la diversidad que se postulan desde una moderna disciplina, como la antropología, no pueden verse sin el crisol de lo que les legó este humanismo mirandoliano. El hecho de que el Renacimiento sea un periodo de acción, movimiento, creatividad, interlocución y ejercicio de la diplomacia como práctica política, se debe al sentido individualista que Pico plasmó en su versión de humanismo, pues como dice en su tratado, al hombre “le es dado tener lo que desea y ser lo que quiere” (Pico della Mirandola, 2004: 61); con ello, se deja claro el axioma filosófico que le genera sentido a toda la modernidad: el hombre es por naturaleza libre y, como consecuencia de ello, es el hacedor de sí mismo, por lo cual puede adoptar la forma que decida ser.

Las cosas no fueron fáciles para Pico della Mirandola, pues fue detenido y acusado de hereje por el papa Inocencio VIII; aunque fue liberado por intercesión de su protector Lorenzo de

Médici para ser acogido en la academia florentina al lado de su amigo Marsilio Ficino, otro intelectual del periodo que estaba más abocado a los estudios teológicos y filosóficos que a los políticos, aunque hay muchos estudiosos que han visto en la versión humanista de Pico una recuperación de la posición en la que Ficino había situado al hombre (Villoro, 1992), es decir, en un lugar central en la escala de los seres, a medio camino entre Dios y la materia; esto lo reafirmaba Della Mirandola diciendo que el milagro del hombre era que había sido colocado en medio del mundo. En el siguiente párrafo de Marsilio Ficino se profundiza su visión particular sobre el hombre, como un ente diferente, al ser portador de un alma:

Se dice, con razón, que el hombre engendra, se nutre, crece, está de pie, se sienta, corre, habla, fabrica obras de arte, siente y entiende. Pero todas estas cosas las hace el alma. El alma, por tanto, será el hombre. Si afirmamos que el hombre engendra, crece y se alimenta, ello quiere decir que el alma como padre y artífice del cuerpo lo engendra, le hace crecer y le nutre. Si decimos que se tiene en pie, que se siente y habla, es que el alma sostiene los miembros del cuerpo, los pliega y los hace vibrar. Si fabrica o corre, es que el alma entiende y dobla las manos y agita los pies a su gusto; si siente, es que el alma por los órganos de los sentidos percibe los cuerpos exteriores como por las ventanas o por aberturas. Si comprende, es que el alma, por sí misma, sin ningún órgano corporal alcanza la verdad. Todo lo que se dice hace el hombre, es el alma quien lo hace, y el cuerpo lo padece o sufre. Y es porque el hombre es solamente alma. El cuerpo es su obra e instrumento. Tan es así que el alma ejerce su principal operación, es decir, su inteligencia, sin ningún órgano corporal. Por sí misma comprende las cosas incorpóreas, mientras que el cuerpo no conoce más que las corporales (Santidrián, 2007: 74).

Por último, hay que destacar que otro pensador contemporáneo a Pico della Mirandola fue Nicolás de Cusa, quien también coadyuvó

en el advenimiento del humanismo con su famoso ensayo *De Docta Ignorantia* (1440) (de la Docta Ignorancia) en la que se recuperará la idea socrática del “yo sólo sé que no sé nada” como motor de aprendizaje de nuevos conocimientos.

Como un ejemplo del sentimiento de ebullición intelectual en la que floreció el humanismo durante el *cuatrocento*, Emile Bréhier, en su *Historia de la Filosofía* (1988), ofrece la siguiente reflexión:

En los ambientes humanistas del siglo XV, tan diferentes de las universidades, se reunían, laicos y eclesiásticos, bajo la protección de los príncipes y los papas, tanto en la Academia Platónica de la Florencia de Lorenzo el Magnífico, como en la Academia aldina de Venecia. En aquellos medios nuevos no había ninguna consideración práctica que pudiese prevalecer sobre el deseo de saber por sí; el espíritu, liberado por completo, no estaba sometido, como en las universidades, a las necesidades de una enseñanza formadora de clérigos. En el siglo siguiente se fundaría el Colegio de Francia, separado de la universidad y creado, no para clasificar el saber adquirido y tradicional, sino para promover nuevos conocimientos (1988: 596 y 597).

Como se ha mencionado, el humanismo no estaba embelesado por la recuperación de las ideas del mundo antiguo, pues en la misma Edad Media nunca se dejó de estudiar y de retomar a los pensadores de esa etapa, lo verdaderamente novedoso fue que con el redescubrimiento de textos que llegaron de Oriente se encontraron las piezas faltantes en el rompecabezas de muchas ideas que antes parecían inconexas. Obviamente, esto no sólo reinterpretó a pensamientos como el de Agustín, dando origen, por ejemplo, al tomismo, sino que con Nicolás de Cusa, Marsilio Ficino y Pico della Mirandola se terminó por avanzar en el modo de leer los textos de la antigüedad, tanto los ya conocidos como los recién traídos a Occidente. Maurice Gandillac, quien hace su tesis sobre Nicolás de Cusa, profundiza alrededor del ilustre filósofo renacentista:

Como cardenal, conocerá cada vez mejor las divisiones de la cristiandad. El único remedio es, a su juicio, la unidad religiosa: primeramente el entendimiento con los husitas y con los ortodoxos, pero también con los musulmanes, e, incluso, con todos los creyentes de cualquier religión. Al mismo tiempo que excluye la cruzada, el ideal del Cusano va más allá de la idea de misión. Con todo, él pretende integrar en un único credo común los elementos trinitarios y cristológicos, de forma que en él no puede hablarse de una 'religión natural' en el sentido del siglo XVIII [...] Pero, al menos, hay que decir que para el Cusano un acuerdo de las diferentes confesiones sólo será posible tras un diálogo común y libre, en el que el razonamiento tenga más cabida que la autoridad (2007: 38).

La prioridad no fue la adaptación de los textos a la sagrada escritura ni a los estándares teológicos predominantes, más bien, fue tratar de entender esos escritos antiguos. Tal actitud construyó el andamiaje de un paradigma intelectual en el que ya no se conocían límites, es por lo mismo que se gestó la noción de que no hay fronteras para el conocimiento mas que las de la propia mente humana. Paralelamente, también en el plano geográfico se rebasaban los límites conocidos. Los descubrimientos de aventureros y viajeros estaban dando la ampliación de un universo de nuevas cosas por conocer, desde territorios y animales desconocidos; así como razas, culturas y costumbres innovadoras que manifestaban la existencia de hombres que habían logrado tener una vida sin la regulación del Dios judeocristiano.

Inversamente, Europa dejaba su impronta en los nuevos territorios después llamados americanos, aunque en ello iba implícito un proceso de dominación. Así lo explica Serge Gruzinski:

La occidentalización encubre el conjunto de los medios de dominación introducidos en América por la Europa del Renacimiento: la religión católica, los mecanismos del mercado, el cañón, el

libro o la imagen. Adopta formas diversas, a menudo contradictorias y a veces incluso abiertamente opuestas, puesto que fue a un tiempo material, política, religiosa —en el caso de ‘la conquista espiritual’— y artística. Movilizó instituciones y grupos —monjes, juristas, conquistadores...—, pero también familias, linajes e individuos. Una vez en América, unos y otros persiguieron obstinadamente edificar réplicas de la sociedad que habían dejado tras ellos (2007: 17).

Las religiones y costumbres desconocidas generaron el crecimiento de nuevas disciplinas de estudio, no sólo interesadas en el mundo antiguo, pues se tenía la necesidad de explicar cómo se podía acometer la empresa de vincularse con otras regiones del orbe. Las herramientas para tal empresa no podían venir sino desde el mismo humanismo, es por eso que en el caso del estudio de las lenguas se perfeccionaron las formas de aprendizaje; así, se amplió el catálogo de lenguajes hacia los entonces desconocidos y se tomaron con otra actitud los ya identificados en el Viejo Mundo, pertenecientes a otras tradiciones. Huelga decir que el humanismo fue una adaptación al desborde de los marcos de la añeja realidad circundante, pero también escenario en el cual se reinterpretó de mejor manera lo ya acreditado.

Esta segunda revolución humanista —la primera, como se dijo, se dio en la Grecia clásica— fue concebida por las escuelas laicas patrocinadas por los mecenas del Renacimiento, como un conglomerado de disciplinas al que se denominaba *studia humanitatis* o *studia humaniora*. Allí se contemplaba la gramática, la historia, la poética, la dialéctica, la retórica y la ética, las cuales se veían bajo un uso exhaustivo de la filosofía y la filología especializada en el texto clásico. El fin era alejarse lo más posible de la escolástica tradicional y las tradiciones árabes que ya habían hecho lo suyo en la parte final de la Edad Media.

La orientación de estas escuelas parecía trabajar en función de hacer un traje a la medida para los varones cultos que las patro-

cinaban. El concepto de hombre que se construía y se recuperaba bajo ideales nuevos no estaba dirigido hacia las añejas obligaciones morales de un “buen” cristiano, pues, en todo caso, se pretendía la elaboración de un ente individualista atento a los viejos ideales cívicos de la aristocracia antigua para adaptarlos a los de esa nobleza comercial que ya dominaba el orbe.

El arte de la política construido en el Renacimiento rescató al humanismo como un esquema que permitió a los hombres encontrar una desconexión respecto de los viejos moldes eclesiásticos y, hasta cierto punto, caballerescos que marcaba el canon medieval. Era necesaria la recuperación de la vieja *paideia* griega para generar el espacio de libertades que posibilitara hacer un contrapeso al dominio unilateral ejercido por la Iglesia en ese momento. Todo esto es enfatizado por Pedro Santidrián, cuando se refiere al humanismo particular que se dio en Florencia:

[...] el humanismo florentino se distingue por su carácter laico, urbano y civil. Es obra de ciudadanos y funcionarios de la república. Este humanismo desarrolla la recuperación de la Antigüedad en estrecha relación con el mundo de la ciudad, y con los valores y opciones políticas de la aristocracia económica que gobierna la ciudad. Sus intereses, además de los literarios, filológicos y éticos, se extienden a la historia, la política y la economía. Su ideal —en el marco de una concepción optimista del hombre— es el ciudadano capaz de juntar la vida activa (economía política) y la vida contemplativa (el estudio), expresión del hombre integral, cuyo modelo encuentra Bruni en Cicerón (2007: 18).

No sorprende, bajo este entendido, que los principales tratados políticos del Renacimiento, aun si son profundamente religiosos, traten de rencontrar la vieja ruta de negociación y búsqueda de consensos que el arte de la política de la Grecia arcaica había creado. En ese sentido, en el Renacimiento la política vuelve a ser el arte de lo posible, porque provoca, en quienes buscan su praxis,

hacer una recuperación del viejo ideal aristotélico donde se concibe a la vida política como la ruta más accesible para que la mayoría de los hombres encuentre la felicidad.

La política, más que un fin, es un medio de transformación para posibilitar una existencia que permita vivir lo buscado y no lo otorgado por un tercero. La potestad de ser un ente individual, arquitecto de su destino, es la donación que el humanismo renacentista brindó para conectar a ese mundo, que se asombraba con los descubrimientos, con el auténtico arte de la política de la antigüedad, es decir, aquel que ubicaba a ese modo de vida como el arte de lo posible.

Antes de abordar los pensadores políticos del Renacimiento que mejor representan este sentido artístico de la política, sólo resta decir que el humanismo, en suma, es un abandono de las pretensiones del pensamiento medieval que todo lo quería vincular con la causa divina, por eso dejó de lado el teocentrismo y colocó al hombre en el centro de su cosmogonía; también es un interés por la vida humana y las cosas terrenas, que se pueden conocer si se utiliza un rigor intelectual como el que usaron los filósofos clásicos; respetando las opiniones de los demás y con un apego al desarrollo del espíritu crítico. Finalmente, humanismo es reencontro con el naturalismo presocrático, en donde la naturaleza es el medio por el que libremente puede moverse la voluntad del hombre, aunque siempre con un estricto sentido de la regulación ética, basada en las virtudes; por lo cual, naturalismo no significa abandono de la religiosidad, pero para estos humanistas la religión debe estar asistida por el respeto al orden natural y a la razón. En fin, con el humanismo se da un proceso que es visto así por Ezequiel de Olaso:

Con la academia de Florencia y la ingente obra de Marsilio Ficino y Pico della Mirandola por una parte, y los escritos de Nicolás de Cusa por otra, la “antigua filosofía” adquiere un inusitado esplendor, enriquecida ahora con otras fuentes convergentes, como son

el kabbalismo judío y la tradición mística alemana, desde Taulesr a Jakob Böhne. Se produce así una ingente y complicada masa de obra escrita, un cúmulo inabordable de tratados y sistemas que, si bien la mayoría no ha llegado hasta los actuales manuales de historia, redactada todavía bajo la inspiración positivista de la historiografía del XIX, alimentaron la vida espiritual de millones de seres humanos durante los siglos XV al XVII, desde la imprenta de Gutenberg hasta el cartesianismo (1994: 195).

Nicolás Maquiavelo y el uso del **realismo político** como medio de **conservación** del **poder**

El escritor político más grande del Renacimiento sin duda alguna es Nicolás Maquiavelo, se puede decir que con él comenzó la renovación de las ideas políticas en un sentido más ligado al espíritu laico que al religioso. Su genialidad fue consecuencia de formar parte de una generación de intelectuales beneficiada ya por la alineación de al menos dos generaciones previas de humanistas. Su trabajo como diplomático, representando al principado florentino en muchas misiones, fue su acicate para entender al mundo de la política como un terreno en donde los postulados del idealismo religioso no tenían relación con las conductas de los mismos clérigos a la hora de hacer valer un tratado u acuerdo.

De cuna noble, nació el 3 de mayo de 1469 como hijo de Bernardo Maquiavelo y de Bartola Nelli. Su padre, de profesión abogado y tesorero de la Marca de Ancona, orientó a Nicolás al estudio del latín y del griego; y sin que haya pruebas de ello, se cree que estudió en la academia platónica de Florencia que patrocinaban los Médici. Lo irónico de esta situación es que los inicios de la carrera de Nicolás Maquiavelo en el cargo de Canciller, en 1498, hayan coincidido con la expulsión de Pedro de Médici a consecuencia de las reformas por parte de las principales familias florentinas, tendientes a organizar la república sobre bases más amplias y democráticas. Ese fantasma, de ser un aparente colaborador de los

enemigos de los Médici, perseguiría al pensador durante el resto de su vida y tendría efectos negativos para cuando éstos recuperaron el poder sobre esa ciudad de la Toscana italiana.

Es innegable que en su cargo de Canciller, Maquiavelo acometió una serie de embajadas y misiones que le granjearon fama no sólo en la corte florentina, sino en el resto de los estados pontificios. Su huella se hizo presente en el extranjero en la corte del rey francés Luis XII y en los campos de batalla, ya que fungió como comisario en un campamento de tropas que sitiaban la ciudad de Pisa y, como lo refieren los principales biógrafos del tratadista, éste, en muchas ocasiones, puso en riesgo su vida.

[...] Maquiavelo fue depuesto de todos sus cargos y condenado al ocio forzado que le permitiría escribir sus grandes obras (*Il príncipe, los discorsi sopra la prima década di Tito Livio, el Arte della Guerra*. Pero en el intermedio, sus largos años de ejercicio activo de la política le habían permitido conocer los entretrejos de la política italiana e internacional y los problemas de una organización militar (Maquiavelo, 2010: 13 y 14).

Se trata de referir los hechos que incidieron notablemente en la conformación de sus ideas políticas. En ese sentido, el encuentro entre el entonces Canciller y César Borgia fue un pasaje de gran relevancia en la vida del intelectual, pues al hacer el estudio de las medidas tomadas por el hijo de Julio II pudo encontrar muchas ejemplificaciones de lo que se debe hacer y lo que no cuando se quiere conservar el poder político. Su tratado más conocido, *El Príncipe* (2010), está construido sobre la base de los aciertos, sobre todo, de los errores que cometió César Borgia, aunque se pondera su figura, pues se citan también las acciones y obras de otros príncipes.

En el libro *Obras Políticas* (1971) de Maquiavelo, editado por el Instituto Cubano del Libro, el introductor Luis Navarro da una buena lectura de por qué Maquiavelo representó el culmen de un

nuevo tipo de ciencia política, que incluso ya antes de él se estaba haciendo:

La nueva ciencia política empezó a formarse en las cartas y relaciones de los embajadores y de los diplomáticos que en el último decenio del siglo XV y en el primero del XVI se multiplican por modo verdaderamente singular. Los despachos de Fernando de Aragón que llevan la firma de Pontano; los de los embajadores florentinos, cuando la invasión de Carlos VIII; las célebres relaciones de los embajadores venecianos, como casi todos los escritos diplomáticos de los gobiernos y de sus representantes, revelan un mundo nuevo. Los autores de estos documentos abandonan la lengua latina, olvidan la escolástica, observan y estudian a los hombres y las instituciones políticas con maravillosa agudeza y la más consumada experiencia, indagan las causas de los acontecimientos y de la conducta de los hombres de estado con verdadero método inductivo, experimental, que en todos se halla, sin que pueda decirse quién lo haya inventado, porque en realidad aparece en todas las naciones (Maquiavelo, 1971: 25 y 26).

Ahora bien, ¿a qué se debe que Maquiavelo haya tenido los máximos honores respecto en ser considerado el padre de la ciencia política moderna, si ya antes los embajadores de otras cortes habían logrado un camino para acceder al estudio de la política en lo referente a la descripción de sus escenarios posibles y el tipo de actores que allí se desempeñaban? La respuesta se encuentra en la comparación del florentino con otro gran pensador de la política de su época, el también italiano Francisco Guicciardini. Sobre esas diferencias abunda Navarro:

En las obras políticas de Francisco Guicciardini están definidas y descritas las nuevas ideas mejor que en las de Maquiavelo, porque éste con la originalidad característica de su genio, introduce en ellas un elemento personal mientras Guicciardini da forma clara

y precisa a las doctrinas dominantes en su época, desarrollándolas, ordenándolas y enriqueciéndolas con los resultados de su prodigiosa experiencia [...] Maquiavelo es un observador menos paciente, menos preciso, menos seguro que Guicciardini, pero tiene el don singularísimo de fijarse inmediatamente en el hecho capital entre la multitud de los que a su vista aparecen. Cuando habla de Suiza, Francia o Alemania, no escapa su penetración ninguno de los datos verdaderamente importantes, políticos y militares de estos pueblos, y, estudiando lo que es de actualidad, indaga las probabilidades del porvenir, cosa que nunca hacía Guicciardini, por considerarlo ocioso (Maquiavelo, 1971: 26).

Las razones de Maquiavelo para adecuar la acción política a una praxis social, cultural y económica cambiante motivaron su interés por adelantarse a las eventualidades de los posibles escenarios que arrojaba el nuevo contexto del Renacimiento. Ello lo convirtió automáticamente en el padre (más que de la ciencia o de la filosofía política modernas) de un tipo de teoría política que hoy en día vemos como común; aquella que hace teoría de escenarios, análisis de coyuntura y prospectiva. Lo único que le faltaría a la visión del escritor florentino del siglo XVI para ser considerado un politólogo contemporáneo sería el uso de los criterios cuantitativos basados en los estudios estadísticos y de sondeo de opinión, los cuales llegarían, en su uso extensivo, hasta bien entrado el siglo XX, sobre todo a partir de la segunda posguerra de dicha centuria.

La perspectiva de prevención que ofrece Maquiavelo no es poca cosa, pues aunque esté fundamentada en criterios cualitativos, como el conocimiento de la historia y el acercamiento al carácter del hombre bajo un uso concienzudo de sus apetitos y debilidades, es la principal base para hacer un buen juicio de los hechos políticos que pueden determinar una toma de decisiones. Por esta razón, la actualidad del discurso teórico político de Maquiavelo está fuera de toda duda, incluso, podemos decir que el buen manejo de esa perspectiva puede ayudar más a la toma de decisiones con base

en el puro rastreo estadístico o la consulta pública, a través del sondeo de opinión. Aquí no se desacreditan las posibilidades de la ciencia política contemporánea, simplemente se deja claro que si se usa combinadamente con lo que legó Maquiavelo, sin duda habrá una mejor aplicación del “realismo político”.

Sobre las innovaciones teóricas de Maquiavelo que atienden los usos del porvenir, no necesariamente entran en contradicción con las visiones de filosofía política de la antigüedad. El propio Aristóteles, con su análisis de ciento cincuenta constituciones, ya intentaba dar datos concretos a partir del estudio comparado sobre cómo se puede acometer mejor la forja de una vida política adecuada. La diferencia con Maquiavelo es que con el florentino encontramos al precursor del asesor político que asume un papel más artesanal en su trabajo y, por lo tanto, más práctico. A continuación un párrafo que liga al florentino con el estagirita:

[...] no puedo hacerle mejor ofrenda que darle la facultad de poder en brevísimo plazo de tiempo, [...] para conocer bien la naturaleza de los pueblos, es necesario ser príncipe y para conocer bien la de los príncipes es necesario, formar parte del pueblo (Maquiavelo, 2010: 43).

Nicolás Maquiavelo no fue el pensador omnímodo o completo que intentó hacer un estudio y balance general de todas las actividades humanas inmersas en los horizontes naturales y espirituales de su entorno, más bien, fue un tratadista concreto que, con base en sus experiencias de trato con la política real, procuró dar una ruta de escape ante las eventualidades adversas y un constructo de toma de decisiones que impedían que dicho escenario pudiera hacerse posible. Maquiavelo no es el artista que representa Aristóteles, su genialidad no es tan amplia, pero sí su agudeza respecto a lo que inaugura, por lo cual, desde esos usos prácticos ha accedido a uno de los nichos más altos, no sólo de lo que significa en sí la política, sino del llamado estudio de ésta. Él nos da el legado de

oponer la virtud del hombre al azar de la vida circundante, como bien nos dice Bouwsma:

[...] Maquiavelo sostiene que la historia, al igual que la política, es construcción de la virtù humana, en choque con la fortuna. La “fortuna” son los designios divinos que no están en nuestra mano alterar, la fortuna son también las circunstancias irracionales que el hombre no puede evitar. A la fortuna, de la que no es responsable, el hombre puede oponerle su virtù (2001: 45).

Las medidas que sugiere Maquiavelo, sobre todo en su tratado *El Príncipe* (2010), han sido sujetas a muchas críticas; aunque la mayoría son infundadas, pues son producto de las malas lecturas en lo que concierne, por un lado, a no poner atención a la visión global del pensamiento maquiavelista y, por otro, a tener una actitud miope en lo relativo al tipo de sociedad en la que este autor se desarrolló. Durante la época de este personaje el mundo ya no era igual, no sólo respecto a la Edad Media, sino en comparación con las conformaciones sociales históricas de la antigüedad, mismas que normalmente se suele vincular al Renacimiento.

En este nuevo universo renacentista está en uso la economía dineraria, los manejos de la tecnología para acceder a descubrimientos insospechados y, lo principal, el nacimiento de los primeros Estados nación enormes, que van a consolidar lo que ya para ese momento era una realidad de estado y no de polis. Por tanto, el tratadismo político, para ser más efectivo en la toma de decisiones, tendrá que acudir más a la visión pragmática aristotélica y no tanto al idealismo platónico que marcó a la Edad Media; es el uso de ese pragmatismo, pero en una escala superlativa, pues los fenómenos con los que se interrelaciona la política en el Renacimiento eran más complejos de lo que nunca imaginó el macedonio fundador del Liceo.

El arte de la política del Renacimiento buscaba acometer a las manipulaciones de varios frentes europeos. Por un lado, había una innegable correlación de fuerzas entre el clero dominante de

Occidente, el Vaticano, con los emergentes Estados nación que pretendían un mayor margen de poder y autonomía; mientras, por el otro, había una sociedad que buscaba cada vez más el constructo de una instrumentación teórica y práctica que posibilitara, en mayor grado, el acceso a la autonomía y la libertad. Lo primero llevaría a los cismas, reformismos, conformación de nuevas alianzas y pasaría a la acción por conveniencia de los intereses tan característicos del periodo en materia religiosa. Por su parte, la lucha intelectual por las libertades y la autodeterminación generaría el ya multicitado humanismo. Con todo esto, es evidente que el arte de la política no podía esgrimirse con los mismos usos y criterios de la antigüedad.

El trabajo de una diplomacia cada vez más compleja y acelerada en las cortes reales que buscaban esos intereses relativos de la época, en las que el mismo Maquiavelo se desempeñó, exigía el uso de la renovación política constante. La coartada intelectual ideal para alimentar esas demandas de transformación no podía venir de un mundo mejor que el de las teorías del humanismo de la misma época. La rigidez política que caracterizaba el canon de la teología cristiana no podía ser el asidero para este arte de la política en el Renacimiento. Monarcas y clérigos tenían que ser humanistas si no querían quedar fuera de los principales eventos del momento.

Renovar al hombre en su dignidad y en su libertad no era algo en lo que necesariamente creyeran aquellos hombres acostumbrados a los viejos esquemas de la política medieval, empero, las nuevas ideas daban acceso a un escenario de conservación del poder. Es claro que el papa León X no arremetió contra Lutero, no sólo porque ya no había las mismas condiciones de esa época sino porque esto también, en algún modo, convino a las alianzas que fortalecieron a su pontificado bajo la idea de la contrarreforma; lo mismo puede aplicarse con el repentino apego y defensa de los indígenas del Nuevo Mundo que tuvo el pontífice Paulo III.

Los humanistas, como teóricos y consejeros, fueron necesarios para los monarcas que encabezaban los nuevos Estados nación;

para el Papa y los altos dignatarios de su corte; para los reformistas religiosos, y para los teólogos que le dieron forja a la contrarreforma. Por esto mismo, se encuentran exponentes desde el universo laico, pero también desde el religioso; en los interesados en todos los planos deleitosos para el hombre, es decir, lo relativo al arte, así como en las diversas ciencias de estudio que, por esta razón, evolucionarían hacia nuevos paradigmas que determinarían la vida europea y la del resto del mundo.

Humanistas hay en la pintura, la escultura, la arquitectura, la gastronomía (en ese momento abierta al descubrimiento de frutos y especias exóticas), el teatro, la literatura, la filosofía, la astronomía, la medicina, la teología, la poesía, etc. Aunque en la política su legado parte de la recuperación de pensarla tal y como lo habían hecho los filósofos de la antigüedad, es decir, como la *episteme* suprema. Maquiavelo se suma a esto al considerar que del buen gobierno de un príncipe o un representante popular dependerá no sólo su conservación en el poder, sino un buen desempeño de las sociedades mismas. Por eso debe procurar su unidad como bien lo dice:

[...] es positivo que no se debe hacer caso de la disposición favorable o contraria del pueblo siempre que hayan tomado las medidas necesarias para alentarle si están bien dispuestos, y si no lo está para pedirle que ofenda. [...] la multitud es valerosa; pero cuando cada cual empieza a pensar en el propio peligro, se convierte en débil y cobarde. Por lo tanto, cuando el pueblo se subleva y no quiere correr este peligro, debe nombrar inmediatamente un jefe que lo mantenga unido y provea a su defensa (1971: 143 y 144).

La orientación historicista de Nicolás Maquiavelo buscó, anticipadamente, la idea de consolidar la unidad italiana del legado común entre los habitantes de la península itálica, con la finalidad de no quedarse al margen de los procesos de conformación de unidad nacional que ya se llevaban en otros territorios del continente,

pues, a su juicio, si no se accedía a esa nueva realidad política no se tendrían los elementos suficientes para contrarrestar los efectos de la ambición de esas nuevas potencias. Nos dice:

Aunque parezca determinación que debe tomar cualquier república, sin embargo, las débiles y mal aconsejadas, ni la adoptan ni saben hacer de la necesidad virtud [...] las repúblicas irresolutas no toman ninguna determinación buena sino por la fuerza, pues su propia debilidad no les deja determinar cuando alguna duda ocurre, y si esta duda no la disipa alguna violencia que aclare la verdad, permanecen siempre en la incertidumbre (1971: 118-119).

La empresa política proyectada por la mente de Maquiavelo recaía en dos fases. Primero, era necesaria la instrumentación de una estrategia factual (sostenida en hechos reales y concisos) que arrojará el resultado de la unidad italiana, para lo cual era fundamental la presencia de un príncipe fuerte y osado en la toma de decisiones; aquí es erróneo pensar en una visión del florentino en la que se haga apología de la tiranía, pues su postura era más bien hacerse temer y nunca odiar para conseguir la empresa que a la nueva nación conviene, es decir, la unidad política.

“Debe, no obstante, el príncipe hacerse temer de manera que si le es imposible ganarse el amor, consiga evitar el odio, porque puede combinarse perfectamente el ser temido y no ser odiado” (Maquiavelo, 2010: 116).

La segunda parte se refiere a la instauración —una vez que se da la educación del pueblo para tal fin— de una república que garantice el mejor funcionamiento de esta sociedad proyectada como un correlato a las necesidades de una sociedad defensora del humanismo. Maquiavelo deja claro que su apuesta sí es por la instauración de una vida política de la sociedad regida por una visión artística de los valores y las virtudes que buscan el bien común. Así sentencia:

“Quien alcanza el principado mediante el favor del pueblo debe, por tanto, conservárselo amigo, lo cual resulta fácil, pues aquél solamente pide no ser oprimido. [...] Es necesario tener al pueblo de su lado” (2010: 116).

A diferencia de los pensadores políticos de la antigüedad, Maquiavelo tenía una visión realista y pragmática de comprender que para un determinado fin siempre hay un proceso a seguir, en el entendido de que no todos los hombres pueden guiarse solos; por lo cual, es necesario la conformación de un gobierno provisional fuerte y bien dirigido, esforzado en la consecución de una vida republicana bien construida: basada en la solidez de la educación y no en la demagogia.

Cuando Aristóteles dice en su libro *La Política* (2000) que cada pueblo tiene su merecido gobierno, está anticipando la visión de Nicolás Maquiavelo en lo que respecta a la puesta en práctica de sus recomendaciones. En el plano de acciones concretas que atienden a la lectura de la realidad de unos principados dispersos, por encontrarse bajo la tutela del Vaticano o de otros reinos extranjeros, el escritor florentino propone que uno solo guíe los destinos de la empresa de la tan pretendida unidad, esto es, un príncipe bien educado e instruido en la búsqueda de las finalidades políticas específicas, sobre todo, en el conocimiento de cuáles son los medios e instrumentos para conseguir el advenimiento de tal empresa.

¿Por qué se propone que uno solo dirija los pueblos? Por la misma razón por la que Homero, en *La Ilíada* (2000), dice que uno solo debe guiar a los hombres en la guerra de Troya, pues con ello se dejaban de lado las diferencias de opinión y el encono de la discusión, que no permiten a las acciones políticas tener agilidad. Si se persigue un fin político en el que no puede haber el más mínimo descuido para conseguirlo, es necesario que quienes lo busquen tengan claro cómo deben seguir las órdenes incluidas en la estrategia concebida por la mejor mente (no sólo por conocimientos teóricos, sino más bien por los prácticos), la cual, por

lo mismo, está en el mando. Y esto no se va a lograr si no hay un principio de autoridad bien definido.

Etiene de La Boétie (1986) analiza la visión del Uno en su tratado, por considerar que el seguimiento de sus mandatos fue la base de la esclavitud humana, empero, la crítica implícita del humanista francés hacia Maquiavelo sería del todo asertiva, si de las acciones del príncipe propuesto por el florentino sólo emergieran muestras de tiranía absoluta. Además, para Maquiavelo este gobierno monárquico fuerte, es una especie de mal necesario hasta que se encuentren las condiciones adecuadas para que una sociedad funde su sistema político republicano.

En el ejemplo de *La Ilíada* (2000), depende de la empresa que se va acometiendo. Así, es claro que Agamenón dirige a todos los Reyes Griegos, pero también, según la obra, manda menos pues tanto Aquiles como Odiseo son más relevantes para el sometimiento de Troya, aunque en distintos momentos. La diferencia entre ellos estriba en que el primero sigue su propia guerra interna, orientada a conseguir la trascendencia eterna obtenida tras la muerte de Héctor; mientras que Odiseo busca poner fin al conflicto mediante la estratagema del caballo de madera en el que se ocultan los Aqueos. Es importante resaltar que si los hombres griegos no hubieran seguido el plan de acción convenido por la mente de este hombre, no habrían tenido éxito.

La base de la disciplina militar y el respeto irrestricto a las jerarquías, de acuerdo con los méritos en los conocimientos teóricos y prácticos, es lo que enarbolaba Nicolás Maquiavelo para dibujarnos a su príncipe. Esto no es el hilo negro de la política, pues desde la misma antigüedad se veían los beneficios de una timocracia (gobierno de los militares) ligada a los usos y las costumbres de una aristocracia (el gobierno de los mejores), como el mismo ejemplo de Esparta en la guerra del Peloponeso. Lo que Maquiavelo muestra es principio básico del quehacer político: no puede haber éxito en la búsqueda de orden en la anarquía si no hay una autoridad que se haga respetar por su carácter y por lo que otorgue al bien común.

Esta fórmula parece simple, pero no siempre es bien entendida. No sólo en el Renacimiento se mostró la existencia de monarcas y cortes que desconocieron las aplicaciones y los beneficios de la propuesta de Maquiavelo (caso de los Borgia), en todas las épocas, incluida la nuestra, hay muchos casos de miopes que incursionan en la política sin tener la más mínima idea de cuáles son los entresijos que la componen, o cómo deben accionarse las palancas que permitan sobrevivir en ese escenario, ya no digamos para ser un hombre o mujer poderoso, porque la búsqueda sería trascender en la memoria de los pueblos como alguien que sirvió al orden público.

En la postura política de Maquiavelo no caben pusilánimes ni tiranos, caben políticos que entiendan su actividad como un arte, con especificidades a seguir y con el uso de virtudes intelectivas y prácticas; en el que se vuelve irrenunciable el principio de atender al bien común de las sociedades. Así lo reafirma el florentino:

[...] no es posible llamar virtud a exterminar a sus ciudadanos, traicionar a los amigos, carecer de palabra, de respeto, de religión. Tales medios puede hacer conseguir poder pero no gloria. [...] un hombre prudente debe discurrir siempre por las vías trazadas por los grandes hombres e imitar a aquellos que han sobresalido extraordinariamente por encima de los demás, con el fin de que, aunque no se alcance su virtud algo nos quede, sin embargo, de su aroma. [...] era necesario darle un buen gobierno si quería reducirla a orden y hacerle obediente al poder soberano (Maquiavelo, 2010: 65, 74 y 80).

El seudopolítico encaramado en la inacción por el temor a señores que estima más fuertes que él nunca conseguirá que su pueblo lo mire con respeto, al contrario, verá cómo sus gobernados le muestran desprecio. Asimismo, el seudopolítico que plasma sus acciones con arrogancia, prepotencia y tiranía no podrá gozar del prestigio de ser considerado como político, en el más extenso

sentido de la palabra, tendrá de su lado los beneficios de la tiranía hasta que sus gobernados se hartan de sus acciones y terminen por aniquilarlo por el odio que les generó.

Estas dos especies de “antipolíticos” se alimentan y fomentan mutuamente: el tirano vive de los cobardes. El monarca cobarde, subordinado a un tirano, sirve a sus apetitos, y también le sacia los propios. Ambos hieren al bien común para alimentar su ego de “personajes” de la historia. El hartazgo de sus ambiciones privadas, nutridas por la afectación del bien común, nunca llegará del todo, y su infelicidad recaerá en su propia finitud, pues no conseguirán todo lo que quieren. Esa lección sobre la vaciedad y sinrazón de los tiranos la legaron los humanistas del Renacimiento, en la cual, por supuesto, están incluidas las grandes nociones políticas del pensamiento de Nicolás Maquiavelo.

La apuesta de Maquiavelo a que los principados o estados no encuentren su decadencia y su caída es la renovación constante de los mismos. En *El Príncipe* (2010) distingue las posibilidades que puede encontrar un estado en su constitución o conformación, entre las que destaca la fortuna de ser o no un principado dependiente de potencias externas. En el caso de serlo, esto se consideraría un accidente extrínseco, aunque de todos modos tiene forma de obtener una conducción adecuada para tratar de ser lo menos vulnerable posible.

La fórmula para atemperar los efectos de la fortuna, sea un estado sometido o no, es la prudencia intrínseca de los gobiernos. Maquiavelo comulga con los ideales históricos de la filosofía política antigua en lo concerniente a la idea de la *sophrosine* o prudencia de la que Platón y Aristóteles hablan cuando enarbolan que tanto gobernantes como gobernados deben saber bien cuál es su papel dentro de una polis o ciudad.

Asimismo, Maquiavelo retoma el concepto de prudencia de Aristóteles, pues señala que para mandar, el hombre debe saber obedecer y hacer las cosas. No hay forma de tener talento en la guía de los pueblos si antes no se ha sabido ser un buen ciudadano.

Atendiendo al deber cívico, se entiende el tema de la prudencia, lo cual es sustancial a la hora de tomar decisiones cuando el ciudadano pasa a la escala de gobernante.

Para un gobierno previsor, la prudencia deviene del reconocimiento del entorno físico e histórico del Estado al que se intenta guiar. No hay forma de poder atender un imprevisto sin tener mínimo conocimiento del terreno y las condiciones que lo rodean: tanto en límites y estados fronterizos como en clima y tipo de recursos con los que se cuenta; tampoco hay manera de ser validado por los gobernados sin saber cuál es el origen de ese pueblo, sus principales costumbres, sus motivaciones históricas y lo que los hace únicos respecto a otros pueblos. Capítulo a capítulo, los tratados políticos de Maquiavelo nos aleccionan sobre lo que es concerniente, real y objetivo en los intereses del gobernante.

El gobernante bueno sabe que aun sus apetitos individuales deben estar encaminados a la causa común, si es que quiere conservarse en el poder. No es lo mismo conservar el poder, que conservarse en el poder, lo primero es muy difícil, pues no depende de la persona misma; mientras que el segundo sí puede llegar a alcanzarse, siendo prudente y anticipado a las eventualidades. Ser tirano es la ruta directa al suicidio político, a la participación del poder con miedo a ser depuesto y a no entender lo que significa el arte de la política. Un tirano es lo más cercano a una bestia utilizando la fuerza para someter a la sociedad a la cual ve como su enemiga; no es el hombre político que, en el ejercicio del poder político, inmerso en las virtudes cívicas, ve la vía para generar vida social equilibrada que también a él le conviene, puesto que forma parte de ese espacio vital.

En aras de no parecer un apologista de las dulzuras del pensamiento maquiavelista, se señala que el florentino recomienda al gobernante partir de la presunción de que lo menos abundante es la bondad humana, por lo cual debe asumir que hay un gran número de individuos no interesados en coadyuvar hacia los fines nobles del Estado. Así, atendiendo a la dificultad que implica cal-

cular la bondad humana, se debe emplear el mal necesario, a fin de poner el primer orden en una sociedad para educarla con las mejores virtudes del arte de la política.

Lo anterior no contradice lo dicho hasta ahora, pero si seguimos el argumento lógico del pensamiento de Maquiavelo —el cual atiende al método reductivo aristotélico— el quehacer político no debe, necesariamente, manejar la misma moralidad que desde el exterior esgrima la sociedad en turno, pues su función no es juzgar a los hombres como lo haría la religión, sino atender a las razones del equilibrio del Estado. En ese sentido, la política se justifica por sí misma, pues la exigencia intrínseca de su arte es conducir a los hombres conforme a una vida ordenada y de libre convivencia, respetando los principios éticos primordiales que legó el humanismo renacentista.

Con la lectura de las obras de Maquiavelo se encuentra el entendimiento de la política como la acción mediadora entre los hombres. Bien construido, el arte de la política es un contrato de garantía para conseguir con éxito la estabilidad y el orden que la *Koinonia* (comunidad social) demanda. De ahí que la tarea del gobernante consista en acumular las mayores virtudes posibles del arte de la política para que éstas, siguiendo un orden, puedan transformarse en el mejor dique para atemperar los imprevistos e imponderables de la fortuna.

No sorprende que las obras de Maquiavelo hayan sido vetadas por los monarcas europeos, por tanto, la visión tradicional de que se convirtió en una fuente de inspiración de absolutistas no es del todo acertada. Su obra es profundamente crítica de las tiranías, las malas lecturas de su mensaje vendrían después, cuando se quiso retomar fuera de contexto, lo que justifica una acción hegemónica del gobernante; esto se debe, en parte, por la misma propaganda negra que otros humanistas vertieron sobre el florentino, como fue el caso de Erasmo y Moro. En torno a ello elucida el camino Peter Burke:

Los estudiosos de Maquiavelo se han ocupado desde hace mucho tiempo de las diversas respuestas que suscitó su obra dentro y fuera de Italia, en Inglaterra, Francia, España y otras partes de Europa. También se han interesado por las respuestas adversas a *El Príncipe* que condujeron a la prohibición y quema del famoso libro, así como a inculpar a Maquiavelo de canalla y “ateo”. Todo parece indicar que en ciertos contextos del siglo XVI Maquiavelo fue acusado no por sí mismo —o no solamente por sí mismo— sino como símbolo de la influencia italiana en Inglaterra, Francia o Polonia, o como una manera indirecta de atacar a un gobernante (por ejemplo, a Catalina de Médicis). La condena del autor no impidió, sin embargo, que los teóricos más ortodoxos de la política adoptasen algunas de sus ideas, aunque tomaron la precaución de atribuir las a un escritor perteneciente a la antigüedad clásica; Tácito, y no a uno moderno (1998: 21 y 22).

Es así que la preparación de los escenarios posibles —o la prevención—, como bien contempló Maquiavelo, residía en conocer nuestro pasado para asimilarlo con vías a construir un mejor porvenir. Los condicionamientos del azar, tanto en la vida privada como en la pública, se pueden acometer mejor con el estudio de condicionantes y de las singularidades propias. Sólo aquel que entiende el ámbito extrínseco como determinante para las capacidades intrínsecas del ser, comprenderá mejor al arte de la política.

El genio de Maquiavelo reside en haber ofrecido un amplio catálogo de estratagemas para estar mejor preparados ante las contingencias de la fortuna, y no para eliminar los riesgos en la vida. La recomendación de Maquiavelo es que gobernantes y gobernados no se abandonen nunca al azar sin tener al menos una herramienta para acometerlo. Aquí, nuevamente, se encuentra el legado griego de la *metis* o astucia, la cual es la mejor arma para sortear los designios que proyecta la divinidad. El hombre, en el uso cabal de su astucia, representado en la antigüedad por Odiseo, es reactualizado a la perfección por el teórico político Nicolás Maquiavelo.

Erasmus de Rotterdam o la ética en el humanismo del Renacimiento

Es considerado como el principal embajador del humanismo en el Renacimiento y fuera de tierras italianas, y el libre pensador más grande que haya nacido en los Países Bajos. El uso de su gentilicio en su nombre da cuenta de las dimensiones que este personaje alcanzó en su tierra; ello en parte por haber tenido el mérito de ser conocido en las principales cortes de los reinos europeos y ser apreciado como uno de los hombres de intelecto más capaces a los que se podía acudir en aras de un buen consejo para el manejo del Estado. Por tal circunstancia, Erasmo llegó a ser identificado como “el príncipe de los humanistas”.

El verdadero nombre de Erasmo de Rotterdam fue Geert Geertsz (Gerardo, hijo de Gerardo) y vio la luz en Gonda, un poblado cercano a dicha ciudad holandesa, en 1467. Una vez cumplida la edad para estudiar, Erasmo formó parte de la vida eclesiástica en la que fueran educados la mayoría de los jóvenes pertenecientes a una sociedad que buscaba el crecimiento de sus hijos a través de la educación y de los mecenazgos que el buen uso de ella podía granjearles (De Rotterdam, 2011).

El escritor De Rotterdam fue más allá, pues su formación académica fue itinerante y ecléctica. Erasmo se formó en viajes por toda Europa: Francia, Italia, Inglaterra, el Imperio germano y los mismos Países Bajos. Éste fue uno de los pasajes más relevantes de

su vida; pasó seis años en Basilea, concretamente en la ciudad de Friburgo, enseñando sus conocimientos. Dicha actividad lo llevó en 1519 a trabar un acercamiento con los protestantes y a ejercer una crítica a la forma como éstos se planteaban el tema de la reforma de la Iglesia católica.

Luego de que Lutero le pidiera —sin éxito— que se sumara a la reforma protestante, Erasmo contestó que no se inscribiría en unas teorías contrarias a la libertad del hombre. Así, el holandés fue capaz de responder con la más alta filosofía humanista a esta emergente teología, que en realidad estaba atendiendo más a los intereses políticos del príncipe de Sajonia que a un fidedigno llamado a la emancipación del hombre, por medio del uso de la libertad de pensamiento. De forma concreta, Erasmo escribió contra Lutero una diatriba sobre el libre albedrío, publicada en 1524.

Sumada a su naciente actividad crítica del protestantismo religioso, Erasmo, como perfecto conocedor del latín y el griego, tradujo y publicó obras de los clásicos grecolatinos. A él se debe una edición bilingüe del Nuevo Testamento, que se denominó como el *Novum Instrumentum*, mismo que tuvo una enorme difusión por el uso de la imprenta.

Su *Antibarbarorum liber* (2011), de 1494, fue conocido como el tratado en el que atacaba a todos los oponentes a la formación clásica de la educación. Por otra parte, su *Adagiorum collectanea* (2011), en 1500, fue muy citado, pues contenía una serie de proverbios clásicos en forma recopilatoria. Con estas dos obras Erasmo no sólo se inscribió en la amplia tradición renacentista que acudía a los clásicos, sino que conformaba su propio glosario con el que iría presentando su versión del humanismo, que ya se esbozaría de manera más clara a partir de la segunda década del siglo XVI.

En 1526 presentó *De civilitate morum puerilium* (2011), que sería un tratado de urbanidad, *ad hoc* con las necesidades de las cortes en las que él estaba presente, específicamente la del rey Carlos V. Después, en 1529, en su tratado *Declamatio de pueris statim ac*

liberaliter instituendis (2011), intentó pormenorizar en lo relativo a una buena educación de los niños, aquí, sin duda, Erasmo haría un recuento de su actividad como educador del mismo Carlos V, cuando acudió al llamado del Canciller de Brabante, preceptor del príncipe, para formar al vástago de Maximiliano I. Con estos tratados Erasmo preservó la tradición iniciada por Castiglioni en su libro *El Cortesano* (1977), que como muy bien dice Burke, todo ello estaba orientado a despertar el sentido cívico de los hombres:

El cortesano necesita, asimismo, ser colocado en otros contextos más amplios. Para resumir los logros del autor en una sola frase, digamos que ayudó a adaptar el humanismo al mundo de la corte, y el mundo de la corte al humanismo. El primer humanismo surgido en Italia fue el producto de las ciudades-repúblicas independientes. De acuerdo con la famosa fórmula del erudito Hans Baron, se trataba de un humanismo “cívico” (1998: 50).

Retomando las principales obras de Erasmo, en 1532 actualizó sus *Coloquios familiares*, ejercicios de latín que aparecieron en 1496. Erasmo murió poco después, en 1536.

De los escritos de Erasmo, en *Educación del Príncipe Cristiano* (2007), trazó, de manera concreta, su plan de acción para la educación del príncipe que llegó a ser el rey Carlos I de España. Ahí se recogen algunos preceptos erasmianos con los que se buscó orientar al príncipe cristiano para hacer frente a lo que se consideraba su antítesis: el príncipe maquiavélico. Sólo como referencia, se puede acotar que Erasmo fue uno de los primeros malos lectores de la obra de Maquiavelo, pues de alguna manera, con sus interpretaciones, inició un movimiento crítico irreflexivo hacia el florentino. Erasmo quiso forjar la idea de que el italiano buscaba una razón de Estado abusiva; así como su correlato individual, asumido bajo la figura de un político astuto “supuestamente” amoral.

Educación del Príncipe Cristiano (2007) está conformada por

[...] tres ideas clave: su decidida intención pedagógica; el humanismo evangélico que preside todo el tratado; y el pacifismo integral. Así, se anticipa a los europeos, mostrando la sensibilidad del intelectual que, con la pluma en la mano, incita a no combatir. Por esto, puede decirse que la trascendencia del *Institutio Principis Christiani* fue enorme, dado que, a partir de él, toda la política imperial estuvo inspirada en la filosofía erasmiana. El texto influyó en la literatura denominada “espejo de príncipes”, de suma importancia en el pensamiento europeo posterior [...] (De Rotterdam, 2007: 9).

Pese a haber mencionado las principales obras de Erasmo de Rotterdam, no se puede soslayar que su escrito de mayor impronta en la sociedad europea del Renacimiento fue el famoso *Elogio de la Locura* (2011). En él sentó las bases para saber cuál era la mejor conducta de un individuo que pretendía acceder al canon de lo que en ese momento había marcado el humanismo; y al utilizar tan magistralmente el recurso de la sátira, el autor regaló un discurso trascendente por su originalidad.

No se debe olvidar que el humanismo filosófico de Erasmo estaba forjado por la más rancia tradición del humanismo cristiano del Renacimiento; que seguía la ruta de su doctrina en el misticismo de los países nórdicos. El pensador De Rotterdam centró su versión de humanismo en lo que llamó “filosofía de Cristo”, la cual sólo se consigue si se vive la fe evangélica primigenia. Erasmo era un hombre de fe, pero no de fe ciega, le molestaba la hipocresía eclesiástica de algunos hombres de Iglesia, por eso nos comenta Marcel Bataillon:

Erasmo no comprende la vida de oración regulada por la liturgia. Los monjes, según él, no saben más que “rebuznar en el coro como asnos”. Es extraño que la tierra no se trague a ese

blasfemo, para quien las alabanzas a Dios no son sino rebuznos. Llega uno a preguntarse si Erasmo cree en un Dios que oye a los hombres y los recompensa. En verdad, eso no es, en su pluma, una simple ocurrencia: es la expresión de una hostilidad deliberada contra las horas canónicas. Erasmo quiere dejar la oración al libre arbitrio de cada cual, y reprocha abiertamente a la Iglesia el haber reglamentado las horas y contado los salmos y las antifonas (1996: 321).

Erasmo consideraba que no se debía tener mucho aprecio por las ceremonias exteriores ni una fe ofusca a las instituciones eclesásticas o a la misma escolástica, pues lo importante era regresar a las fuentes de los primeros escritos cristianos y a los textos críticos de la antigüedad. Con esa instancia construyó *Encomio de la Moría* o *Elogio de la Locura* (2011), tratado que daba a conocer una forma de vivir más simple, sin grandes pretensiones. Como anécdota, Erasmo comentó que el opúsculo lo habría realizado en una visita de una semana en Londres, cuando se encontraba en la casa de su amigo Tomás Moro, a quien, a su vez, le dedicó su trabajo del siguiente modo:

“¿Qué Minerva —me dirás tú— te ha metido en la cabeza semejante idea?” En primer lugar, tu nombre de familia, Moro, tan parecido a la palabra Moría, como tu persona se diferencia de la cosa, pues, según confesión de todos, tú eres seguramente el más enemigo de ella. Aparte de esto, he pensado que este juego de mi imaginación te agradaría más que a nadie, visto que semejante género de broma, no exento, a mi entender, de saber ni de gusto, te divierte mucho, y en la condición ordinaria de la vida sueles imitar a Demócrito. Aunque el alto alcance de tu inteligencia te eleve por encima del vulgo, gracias a la dulzura inefable y a la amenidad de tu carácter, te es fácil y agradable mostrarte con todos el “hombre de todas las horas” (De Rotterdam, 2011: 84).

Este tratado breve de *Elogio de la Locura* (2011), en un punto de vista compartido por varios especialistas, como Marcel Bataillon (1996), coloca a Erasmo de Rotterdam como el artífice de una de las principales obras morales y éticas del Renacimiento. Su crítica a la pompa y boato de los hombres renacentistas, acostumbrados a regir sus vidas por una búsqueda constante del hedonismo o vida guiada por los placeres, es una piedra de toque para entender que también el criticismo del Renacimiento tuvo que pasar por una revalorización de las conductas humanas superfluas.

El *Elogio de la Locura* fue publicado en 1511 y, contra lo que se cree, no es un libro anticlerical. En todo caso, es un tratado que critica a determinadas instituciones eclesiásticas que marcaron los avatares de la formación profesional del autor. Para el humanista holandés, algunos centros educativos no eran capaces de generar libres pensadores ni seres que pudieran entender el contexto social que los rodeaba; creaban hombres subyugados incapaces de pensar por sí mismos, pues estaban subsumidos por las rejas intelectuales que ellos mismos se ponían y que impedían ver su ruta de escape.

Lo interesante de la propuesta es que fue construida con una aguda capacidad didáctica en la escritura: la sátira. La crítica a las malas instituciones educativas se suma a la propuesta para construir nuevos organismos en los que la religiosidad se piense como una educación no lucrativa con decoro y limpieza. No sorprende que, ante una aparente caracterización de las principales instituciones educativas católicas (aunque sin decirlo), la obra de Erasmo haya sido tomada como una afrenta de la autoridad papal, por lo cual sus libros serían incluidos en el índice de obras prohibidas de la Iglesia católica.

En las metáforas empleadas por Erasmo en *Elogio de la Locura* (2011) se asientan los vicios, debilidades y bajas pasiones representativos de la humanidad. Que la locura sea hija de la ebriedad y de la ignorancia deja claro que es todo menos una virtud. También están sus compañeros de andanzas: el narcisismo, el olvido, la

pereza, el placer y el sueño profundo, por lo que no sorprende que la protagonista del relato nos haga partícipes de que su presencia, en todo el recorrido histórico de la humanidad, fue la causa fundamental de la ruina de la sociedad, así como de la declinación de algunas instituciones eclesiásticas.

En su elogio a la locura parece que Erasmo encomia a la estupidez (que asocia con la locura); sin embargo, en el uso de esa retórica plagada de alusiones a la mitología y la literatura clásicas, el autor muestra, con profunda erudición, que es todo lo contrario. Ejemplo de ello es el siguiente párrafo:

Y, por los dioses inmortales, ¿hay algo más feliz que esta especie de personas a las que el vulgo llama estúpidos, estultos, fatuos e insípidos, títulos éstos que, en mi opinión, son hermosísimos? Confesaré que a primera vista la cosa parece quizá estúpida y absurda, pero, sin embargo no puede ser más verdadera. En principio, carecen de miedo a la muerte, mal nada despreciable, ¡por Júpiter!, y de remordimientos de conciencia; no les conturba la hostilidad de los espíritus, no les asustan fantasmas ni duendes y ni les turba el miedo de los males que amenazan ni les desasosiega la esperanza de bienes futuros. En suma, no se dejan atormentar por millares de preocupaciones que atosigan a esta vida. No padecen vergüenza, ni temor; no ambicionan, no envidian ni aman. Por último, si llegan a acercarse más a la insensatez de los animales brutos, no pecan, según los teólogos (2011: 28).

El lector entenderá que este es un texto burlesco dirigido al viejo dogma escolástico que no admite cambios; ahí radica su principal grandeza. La dureza de intelecto y la rigidez en los hábitos no podían conducir a nada bueno, puesto que con ellos limitamos las capacidades de nuestra individualidad. Con este texto se continúa abonando el terreno del pensamiento moderno, construido sobre la base del individualismo como categoría axiológica.

Tomás Moro o la dignidad humana ante los abusos del poder

La vida del humanista inglés Tomás Moro es aleccionadora. Con él, las características éticas y políticas de la virtud fueron llevadas a lo más alto, pues era consecuente con las convicciones de dignidad de la propia persona. Para la valoración de este personaje no sólo se considera el desenlace trágico y violento que tuvo su vida, sino su actividad cotidiana apegada a los más altos preceptos del arte de la política. Sin traicionar sus principios, Moro actualiza el legado socrático de que el correcto ciudadano sigue las determinaciones de la ley, aunque éstas puedan ser injustas; también actualiza el pensamiento aristotélico al llevar, hasta sus últimas consecuencias, la idea de que un hombre libre es el que se pertenece a sí mismo.

Tomás Moro nació en 1480 y murió en 1535. Su vida estuvo plagada de eventos agradables que devenían de la buena fortuna y de las propias capacidades que el londinense había logrado forjar con sus años de estudio. Si bien había tenido un estudio básico ligado al ámbito religioso, con apego a los textos griegos y latinos, poco a poco manifestó sus inclinaciones por el mundo legal y la aplicación práctica del derecho en la vida política. Encarnó, de manera acabada, la figura que, siglos más tarde, Max Weber perfiló del *El Político y el Científico* (1979), pues a diferencia de Maquiavelo, él no fue sólo un primer asesor del monarca, sino un participante

activo en el propio Parlamento inglés, lo cual lo colocó en el terreno de la praxis política.

La formación de jurista y magistrado a lo largo de sus años de estudio llevaría a Tomás Moro a ocupar el cargo de canciller de Inglaterra, lo cual lo ubicaría en el epicentro de la formación de leyes para ser valoradas, en ese entonces, por el monarca Enrique VIII. Las sabias decisiones que Moro había recomendado no sólo le otorgaron el reconocimiento de sus compañeros de bancada en el Parlamento, sino el del propio Rey, quien siempre acudía al humanista para tratar de tomar las determinaciones correctas de gobierno. Todo marchaba bien hasta que el jurista no validó una disposición de Enrique VIII.

Después de haber sido presidente de la Cámara de los Comunes y canciller del ducado de Lancaster, llegó a Gran Canciller en 1522; en este cargo serviría lealmente durante diez años al monarca, hasta que el capricho real precipitaría su caída [...] En el camino del Cisma que pronto se produciría, el arzobispo de Canterbury, Tomás Crammer, sí se plegó a las exigencias de su señor y preparó la reforma. Al no hallarse Moro de acuerdo, dimitió en 1532 (Moro, 2011: 5).

El infortunado suceso por el que dimitió Moro fue el del divorcio de Enrique VIII con la hija de los Reyes Católicos de España, Catalina de Aragón, el cual, al concretarse, dio pie al cisma religioso inglés que originó a la Iglesia anglicana. Aunque para Moro pudieron ser justificables muchas de las razones de Enrique VIII para poner fin a su enlace con Catalina, no podía validar la franca rebeldía del monarca con la religión a la que la Corona inglesa ya había jurado lealtad. En el humanista no cabía la idea de rebelarse contra una religión con tantos siglos de trayectoria (aunque pudiera dar visos de corrupción en lo institucional, si el mismo Moro atendía a las reflexiones de su amigo Erasmo), y de la noche a la mañana seguir a un Rey quien se

había cuasi deificado al autonombrarse jefe de la nueva Iglesia anglicana.

El desenlace por la osadía de rebelarse a las decisiones del Rey fue la decapitación de Tomás Moro, aunque lo relevante del proceso jurídico que llevaría a la muerte al humanista —que tenía fama de bondadoso en la comunidad, pues era conocido por donar parte de su sueldo a los pobres— fue su irrenunciable lealtad a sí mismo. En efecto, ante las peticiones de renegar de sus dichos respecto al tema del divorcio del monarca, con el fin de no castigarlo con la muerte y de no hacerle tan cruel su suplicio, el libre pensador no cayó en la trampa que lo hubiera llevado al salón de la historia dedicado a los hombres cobardes y sin dignidad.

Esta determinación afectó a sus hijas, pues ellas fueron quienes más sufrieron por el maltrato a su padre, uno de los mejores hombres nacidos en suelo inglés. Tomás Moro actualizó lo que Giovanni Pico della Mirandola había presentado en su *Discurso sobre la dignidad del hombre* (2004) como la capacidad única del ser humano de tomar sus decisiones, aunque éstas, en un momento dado, atenten contra su vida. No hay pena ni suplicio más grande que no ser consecuente con las mismas ideas de uno, pero esto sólo lo puede entender el hombre acostumbrado a no ser cobarde.

Un hombre apocado asustadizo hubiera recomendado a Tomás Moro que nunca se metiera en problemas al contrariar las opiniones de un monarca con el que llevaba las de perder, y que lo mejor sería asumir una actitud pasiva y servilista ante el poderoso, a fin de seguir conservando sus privilegios en el parlamento, en su calidad de *speaker* principal. Esto, que es muy propio de la politiquería contemporánea, fue impensable para un hombre profundamente ligado a sus ideas construidas bajo el precepto de la libertad de conciencia.

En el caso de que el pusilánime imaginario hubiera tenido acceso a su celda en la Torre de Londres, también le habría aconsejado que la retractación de su postura sería lo más recomendable, pues en caso de salir libre podía pasar sus últimos años al lado

de su familia y, por lo tanto, su cuerpo no acabaría víctima de la vejación. Hacerle caso al supuesto consejero hubiera significado dar la razón a la decisión de un monarca injusto, lo cual terminaría con la credibilidad de toda una vida y obra consecuente con los más altos principios del humanismo renacentista.

La sentencia de decapitación se ejecutó en Tower Hill, poco antes de las 9 de la mañana del 6 de julio de 1535. Hasta el fin de sus días, Moro se mostró sereno y apacible por la certeza de que su muerte sólo sería primera respecto a la del monarca, pues, según él, los dos eran entes mortales, por lo cual el Rey lo alcanzaría en ese viaje sin retorno.

La costumbre de la época era la vejación de la cabeza, por lo que la de Moro fue sancionada y expuesta en el Puente de Londres durante un mes, hasta que un familiar sobornó al encargado de tirarla al río para que ésta le fuera entregada.

Ante esto, la conducta de dignidad de Tomás Moro sería tomada por la Iglesia de Roma como una manifestación de santidad, pues sólo ellos, los santos, son los que pueden soportar martirios. Bajo esta premisa, el humanista inglés fue beatificado por el papa León XIII, en un decreto emitido el 29 de diciembre de 1886 y, finalmente, canonizado por el papa Pío XI en el aniversario de la muerte del humanista, en 1935. A partir de ahí sería conocido como el santo patrono de los políticos, aunque no todos los políticos actuales podrían allegarse a él para recibir un milagro, pues no llevan el oficio con dignidad.

En la obra de Tomás Moro, su libro más conocido y citado es *Utopía* (2011). Este tratado fue escrito en 1516 y su título entero es *Sobre la mejor condición del estado y sobre la nueva isla Utopía*. La obra se divide en dos apartados; en el primero describe los principales elementos que deberían conformar el buen desempeño de un Estado; en el segundo da cuenta de la presentación de una ciudad, ubicada en una isla, que habría logrado adquirir esos elementos y tendría como actividad cotidiana el buen uso del arte de la política. Ejemplo de lo primero serían las siguientes líneas:

Los hombres instituyeron los soberanos para provecho suyo, no para provecho de ellos; para poder vivir apaciblemente de su trabajo y de sus aspiraciones y estar exentos de percances. De modo que el deber fundamental del rey es procurar más por el bienestar de sus súbditos que por la felicidad personal, como el pastor, que debe cuidar de su rebaño y no de sí mismo, pues para eso es pastor. Los que piensan que la pobreza del pueblo es una seguridad de paz para el Estado están completamente equivocados [...] (Moro, 2011: 49).

El encargado de enunciar el pensamiento de Tomás Moro en *Utopía* (2011) es un filósofo imaginario llamado Rafael, quien relata sobre un lugar llamado Utopía que conoció durante uno de los viajes del navegante Américo Vespucio. Jugando con la palabra griega que significa “ningún lugar” o “ausencia del lugar”, Moro da cuenta de un tratado renacentista que se inscribe en las viejas narraciones idealistas de la política que inauguraría Platón con su *República* (2000), y continuaría San Agustín con su *Ciudad de Dios* (2010). En este caso, Moro diseña un modelo de polis o Estado en el que se resuelven muchas interrogantes éticas en favor del bien común.

Utopía (2011) es una crítica velada contra las condiciones sociales que se dieron en la Inglaterra de su tiempo, en donde sólo la aristocracia terrateniente era la que podía disfrutar una vida digna, pues los campesinos, sin oportunidades, tenían que mendigar o robar. La respuesta para el humanista inglés debía venir de una reforma radical en el orden social.

En su *Utopía* se propone una sociedad en comunidad de bienes, donde las bases de su economía estén regidas por la agricultura y la economía natural. Al igual que Platón, Moro suprime en *Utopía* (2011) la propiedad privada, sólo que en el nivel amplio de la sociedad y no en una sola clase como propuso el ateniense. Asimismo, se plantea un escalonamiento del trabajo para que no haya hartazgo al dedicarse permanentemente a una actividad productiva, por ejemplo, hay relevos cada dos años en el cultivo del campo.

En cuanto a la economía dineraria, el oro y la plata en Utopía no tienen ningún valor, se usan los utensilios más humildes, con esto se deja claro que el aprecio hacia un metal es un simple prejuicio humano. Asimismo, pese a que cada quien puede tener su oficio, hay una clase de personas llamados los “sifograntos”, quienes vigilan que se haga el trabajo en Utopía y que nadie permanezca ocioso. La exigencia de trabajo arduo se plantea para sólo seis horas diarias, y el resto del día se establece para la lectura y la diversión, con ello se pretende un mejor sentido del trabajo y la relajación social. Así, el trabajo y el descanso en Utopía están orientados a la utilidad social, por eso los ciudadanos deben subordinar sus intereses particulares a tal empresa. Esto refleja el apego de Tomás Moro al virtuoso arte de la política. Para ver a detalle, se presenta un párrafo en relación con los oficios:

Tal vez opinaréis que una jornada de seis horas originará forzosamente alguna insuficiencia en las cosas precisas, pero no es así, pues tal jornada no solamente es suficiente para proporcionar lo necesario para el bienestar y otras necesidades indispensables, sino que las supera, lo cual comprenderéis si pensáis en la cantidad de ociosos que pululan en los demás países. [...] Comprobaréis que la parte de trabajadores cuya ocupación consiste en satisfacer las necesidades de la criatura humana es mucho más reducida de lo que creéis, y pensad que tan sólo un pequeño número de ellos se dedica a una ocupación indispensable. Como entre nosotros todo se mide por dinero, se precisa gran cantidad de profesiones inútiles y vanas, que solamente conducen al lujo y a la voluptuosidad (Moro, 2011: 67).

Aquí no cae a cuento hacer una relatoría pormenorizada del libro pero, a grandes rasgos, Moro se ocupa de dar las especificidades en cuanto al tipo de ciencias a las que se dedican los utopianos, cómo es su modalidad de religión, cómo ven el tema de la felicidad, si creen que el alma es inmortal o no, cuál es su forma de asumir

la presencia de Dios, qué creen que hay después de la muerte, etcétera.

En los ideales de Tomás Moro se puede reconocer un apego al epicureísmo antiguo, porque en *Utopía* (2011) se descubre la guía natural del hombre en el placer, pero al igual que el sabio de El Jardín, considera que este hedonismo se debe regular por la razón y los principios de la ética. Sabe que lo que es bien para otros es bien para uno mismo, por lo que fomentar el placer entendido en la sociedad puede causar regocijo en la mayoría.

Tomás Moro también refleja sus ideales políticos, respecto al fomento de la tolerancia entre religiones, la libertad de opiniones y el convencimiento del prójimo sin el uso de la violencia o la injuria. Por todo esto, el regalo de la Utopía del humanista inglés va más allá de ser una inspiración para los socialismos modernos, ya que, en su mejor vertiente, se trata de un buen alegato para seguir en la brega por la construcción de un arte de la política en su sentido original: la búsqueda del bien común con el uso del logos.

Michel de Montaigne o los esbozos de una visión antropológica de la política

En la figura histórica de Michel de Montaigne se encuentra un buen referente de un trabajo intelectual orientado hacia el ejercicio crítico, con un lenguaje que trata de alejarse del academicismo reinante en la Edad Media y en el propio Renacimiento. Por esta razón se le considera como el padre del ensayo moderno, lo cual amplía su presencia a escala mundial. La narrativa de Montaigne inauguró una escritura que es común actualmente: el género de la retrospectiva autobiográfica, en el cual relata múltiples temas del acontecer cotidiano, ya sea del plano social o individual. Al igual que Moro con el inglés, De Montaigne ayudó a centrar las columnas gramaticales del idioma francés.

El nombre de pila del humanista francés es Michel Eyquem y nació el 28 de febrero de 1533; dos años antes de la decapitación de Tomás Moro. Por haber nacido en el castillo de Montaigne, en Guyena, adoptó el nombre de la fortificación como apellido. Su primera instrucción estuvo ubicada hacia las humanidades latinas, pero su padre, Pierre Eyquem, primer regidor y preboste de Burdeos, consiguió orientarlo por la senda de las leyes. Así, tras estudiar la carrera de Derecho en la Facultad de Toulouse, y pasar por un trabajo como consejero en la corte de Aides, entró al Parlamento de Burdeos en donde conocería a su amigo Etienne de La Boétie.

Considerando que el tema de la reforma protestante llegó al escenario francés un poco más tarde, respecto a la contienda entre algunos principados alemanes con los estados pontificios, varias de las principales actividades de De Montaigne, en su calidad de juez y consejero, lo llevarían a seguir de cerca el debate que se generó en el seno de las disputas religiosas de su incipiente nación. Por esta circunstancia, el pensador francés estuvo más inmerso en el escenario de los calvinistas que en el de los luteranos.

El calvinismo, como se sabe, es una reforma protestante que surgió en el Renacimiento poco después de que Martín Lutero prendiera la mecha cismática en los estados germanos. El religioso francés, del mismo siglo que De Montaigne, Juan Calvino, presentó, en 1536, el programa de esta nueva teología reformista con la publicación de su obra *Institución de la Religión Cristiana* (2003), en la que exhibía sus principales críticas sobre el catolicismo, mismas que, según su juicio, iban más allá de la reforma luterana, pues ponía una especial atención en lo que ésta no había reparado.

En general, el calvinismo proponía un programa más radical que el de los luteranos, enfatizaba la idea de que la autoridad de Dios estaba por encima de todas las cosas. Los calvinistas no proponían que la religión fuera un ente más en la vida del Estado, sino que éste debía sujetarse a los designios de Dios. Lo anterior dejaba claro que los calvinistas querían controlar el universo de la política, pero no para aplicarla como un arte de lo posible; su interés era el de ahogar el libre albedrío de las personas a la voluntad de Dios. Su propuesta era antipolítica, y el símbolo de ese culmen de ideales religiosos llevados a la politiquería lo representaron los hugonotes, nombre con el que peyorativamente se llamaba a los protestantes franceses.

Las andanzas y acciones de estos personajes siniestros constituyeron el marco de la vida de Michel de Montaigne; sin embargo, nunca les perdonó que aprovecharan el tratado de su amigo Etienne de La Boétie, *Discurso de la Servidumbre Voluntaria* (1986), para rebautizarlo como *El Contra Uno* y utilizarlo como un panfleto seudopolítico adecuado, supuestamente, a sus preceptos.

Los franceses católicos de alguna manera lograron resolver el problema del cisma calvinista con lo referido sobre Enrique de Navarra, quien se convirtió en el rey Enrique IV al jurar el olvido de su vena protestante para abrazar el catolicismo, con la sentencia de que París bien valía una misa. La religión calvinista pervivió a través de las múltiples bifurcaciones que originaron varias ramas de protestantismo en otros lugares fuera de Francia; aunque bajo la égida de reinterpretaciones y adecuaciones, como la que hizo Tomás Crammer en Inglaterra, cuando se prestó a los caprichos de Enrique VIII. En la actualidad, las reminiscencias del calvinismo siguen presentes tanto en los Países Bajos, las Islas Británicas y Norteamérica.

De regreso a Michel de Montaigne, es menester señalar que este pensador pudo dedicarse a la escritura de sus dos primeros volúmenes de *Ensayos* (1985, 1987) cuando, en 1570, dimite de su cargo como parlamentario y se retira a vivir al castillo de Montaigne que, para ese momento, ya había heredado de su padre. De ese encierro voluntario sólo saldrá en escasos momentos, como en 1581, cuando tomó el cargo de alcalde de la ciudad de Burdeos para el cual fue reelecto dos años después. En esta actividad de gobernante local, De Montaigne encontrará nuevos vasos comunicantes con el poder político de las altas esferas francesas.

La alcaldía le exigía mantener una relación entre su ciudad y el rey francés, Enrique IV, por esta circunstancia, su papel de mediador entre la Liga de Burdeos y el Rey fue lo que lo acercó al monarca nacional. Algunos estudiosos de la historia de Francia atribuyen al pensador De Montaigne el hecho de tener un papel preponderante en la conversión de Enrique IV, pues sus asesorías y enseñanzas habrían marcado la pauta determinante de tal decisión política.

Al término de su mandato en la alcaldía, en 1585, intentó regresar a su castillo, pero una peste local se lo impidió y sólo hasta que el mal concluyó logró volver a su morada, en 1586. En ese periplo escribió su tercer volumen de *Ensayos* (1994), que se publicó en 1588, junto a una nueva edición revisada y aumentada de los dos previos. En 1589, el humanista fue encarcelado en La Bastilla, pero

fue liberado por intercesión de la Reina madre. Poco después de tal suceso se recluyó en su castillo y murió en 1592, mientras trabajaba en una corrección del tercer volumen de sus *Ensayos* (1994).

Entrando al tema de la obra de Michel de Montaigne, diremos que en su afanoso empeño por revisar y reescribir muchos de sus escritos se nota ese interés de perfeccionamiento que caracterizará más al intelectual moderno que al renacentista. Su forma de argumentación permitía tal libertad y, en ello, es claro su avance a pasos agigantados, en el carácter más subjetivista y atemporal de ese tipo de escritura inaugurada por su genio. Sobre esta peculiaridad, Dolores Picazo y Almudena Montojo, en el estudio introductorio de *Ensayos* (1985), arrojan luces al respecto:

Escribir para Montaigne es mantener un registro fiel de sí mismo, de lo que ocurre en él en el momento presente de cada instante, pero siempre desde una óptica subjetiva. Ahora bien, este registro para ser fiel y auténtico no puede realizarse más que a través de la escritura; pues, en efecto, como él mismo dice, el monólogo interior no es suficiente [...] La escritura constituye, por tanto, el medio a través del cual Montaigne estudia y aprehende su yo, pero no a través de la expresión de su realidad pasada, sino a través de la toma de conciencia y de la asimilación de las transformaciones de la expresión de su realidad pasada [...] La dinámica de su escritura y la de su yo se desarrollan en paralelo sincrónicamente (De Montaigne, 1985: 25).

Además de sus capacidades narrativas, la argumentación de De Montaigne estaba dirigida a ejercer una crítica a las visiones reinantes de sus pares intelectuales contemporáneos, quienes no salían de los viejos prejuicios eclesiásticos. Esto concuerda con el plan de acción de los humanistas políticos que hasta aquí se han comentado; sin embargo, a diferencia de otros escritos de humanistas que se apegaban al arte de la política, De Montaigne ejerce una radicalidad más acendrada en sus postulados. Con él aparece la

diatriba contra el eurocentrismo y el falso debate entre civilización y barbarie, con el que se esgrimía el derecho a la conquista del Nuevo Mundo o de las regiones más “atrasadas” del orbe.

En estas argumentaciones se halla la base conceptual para conformar los principales tópicos de la antropología moderna y de una subdisciplina de ella: la etnología. El estudio de las etnias del mundo se basa en una idea clara para el etnólogo, que entre los diversos pueblos de la humanidad puede haber grandes diferencias, pero no por eso se puede considerar a uno de éstos como adelantado por una supuesta evolución cultural fundamentada en la idea de progreso. Los antropólogos tienen claro que la cultura no está sujeta a una noción de desarrollo o avance tecnológico, y eso, en gran parte, se debe a las premisas que trató nuestro humanista francés en su obra.

En el tercer tomo de sus *Ensayos* (1994), Michel de Montaigne escribe un breve tratado denominado De los coches, en el que enfatiza una postura crítica de los líderes europeos de su época, quienes, con legítimo derecho, someterían a otros por el simple hecho de ser, supuestamente, superiores. Refiriéndose al proceso de conquista en México, del cual tenía mucha información, el ensayista francés ejerció uno de los primeros análisis contundentes contra las arbitrariedades cometidas por los colonizadores españoles; lo más importante de esta crítica es que parte de una buena argumentación sobre la insuficiencia racional de muchos de los juicios de la humanidad:

Si viéramos del mundo tanto como no vemos, es de creer que observaríamos una perpetua multiplicación y vicisitud de formas. Nada único o raro hay si consideramos la naturaleza; sí por el contrario, si consideramos nuestro conocimiento, el cual es un miserable fundamento de nuestras reglas y el cual suele mostrarnos una muy falsa imagen de las cosas (De Montaigne, 1994: 152).

Con esta base reflexiva, tan notoriamente apegada a la tradición dialéctica griega en la que se consideraba a toda discusión de lo

plausible como algo sujeto a la refutación, Michel de Montaigne intenta dar un juicio sobre el posible mal generado por la Europa occidental en las tierras recién descubiertas del Nuevo Mundo. Así continúa en su argumentación:

Nuestro mundo acaba de descubrir otro (y, ¿quién nos asegura que es el último de sus hermanos, puesto que los demonios, las sibilas y nosotros hemos ignorado éste hasta ahora) no menos grande, pleno y fornido que él, y sin embargo tan nuevo y tan niño [...] Bien creo que habremos apresurado mucho su decadencia y su ruina por nuestro contagio, y que le habremos vendido muy caras nuestras ideas y nuestras artes [...] La mayoría de las respuestas y de las relaciones habidas con ellos, atestiguan que nada tenían que envidiarnos en cuanto a claridad de juicio natural y a pertinencia. La impresionante magnificencia de las ciudades de Cuzco y de México [...] muestran que nada nos debían tampoco en su industria (1994: 153).

La argumentación del intelectual renacentista de Burdeos no tendría nada de admirable si no hubiese sido escrita a tan sólo cincuenta años del proceso de conquista en México; por esta misma razón es incuestionable la trascendencia de su pensamiento en cualquier futura construcción argumentativa que se refiera a la diversidad de la multiculturalidad, así como a la defensa de la dignidad de los pueblos.

La eticidad de los pueblos es lo que marca la diferencia entre ellos. La divergencia entre un pueblo superior y otro de talante ambicioso, vengativo y ruín, no es porque el primero se encuentre en un mejor desarrollo tecnológico, sino por el grado de apego que tenga por el respeto a la dignidad humana y a un arte de la política que busque el bien común; así como puede haber más calidad humana entre un individuo y otro, debido a su grado de educación en la vida íntegra, y por ejercitar, o no, sus virtudes cívicas en la construcción de ese arte de la política; también entre los pueblos

se puede encontrar que algunos son de baja calaña. De Montaigne arroja luces sobre el choque de civilizaciones dado con la conquista de América, en lo que respecta a la calidad ética de cada pueblo inmerso en él: “Mas en cuanto a devoción, obediencia a las leyes, bondad, liberalidad, lealtad, franqueza, nos ha servido de mucho no tener tanto como ellos; hanse perdido por estas cualidades, y vendido y traicionado ellos mismos” (1985: 153).

La civilización europea ha mostrado que su principal motivación son las riquezas de otros pueblos, por lo cual, cuando ha tenido a los más bajos representantes de su trayectoria histórica, no ha dudado en hacer uso de los instrumentos (generalmente bélicos) que le pueden permitir adueñarse de lo que no le corresponde. Con ello, en su momento, ha evidenciado su inferioridad, desde el punto de vista ético y político, pese a que, como representante de la “civilización”, haya buscado justificarse bajo varias estrategias amparadas por los llamados proceso de “evangelización”, inculcación de la “educación” o esfuerzo “civilizatorio”.

Michel de Montaigne deja claro que la calidad ética y política de Occidente no siempre ha sido igual. En ese sentido, la España del proceso de conquista, inspirada en sus ideales de la contrarreforma, no representa el espíritu original de la civilización occidental que se acendra en los viejos ideales de Grecia. Sus baterías contra esa versión de Occidente son lanzadas con todas sus fuerzas argumentativas en las siguientes líneas:

En cuanto a osadía y valor, en cuanto a constancia, firmeza y resolución contra los dolores y el hambre y la muerte, no temería oponer los ejemplos que encontrare entre ellos a los más famosos ejemplos antiguos que tengamos en las memorias de nuestro mundo de acá. Pues, en cuanto a aquéllos que los subyugaron, supriman las astucias y tretas que usaron para engañarlos y el justo asombro que provocaba en aquellas naciones el ver llegar tan inopinadamente a hombres barbudos [...] cubiertos con una piel reluciente y dura y provistos de un arma cortante y resplan-

deciente contra unos que por el prodigio del brillo de un espejo o de un cuchillo cambiaban grandes riquezas en oro y perlas [...] contad, digo, con esta desigualdad en los conquistadores y les privaréis de toda ocasión para tantas victorias [...] ¿Por qué no recaería en Alejandro o en aquellos antiguos griegos y romanos tan noble conquista y tan grande mutación y alteración de tantos imperios y pueblos [...] ¡Cuán fácil habría sido sacar provecho de almas tan nuevas, tan sedientas de aprender, la mayor parte con tan hermosos principios naturales! (1985: 154 y 155).

La falta de capacidad para dotar al choque de culturas con una buena ruta hacia el sincretismo, a la manera del arte de la política de Alejandro Magno, es lo que reprocha Montaigne a sus contemporáneos occidentales; si bien, los españoles fueron los ejecutores de una barbarie innecesaria, el autor francés no deja de asumirse como parte de ese sector injusto de la humanidad. Por eso, para él, una labor de vindicación tendría que alzarse a partir de un estudio serio de lo que pasó en las tierras americanas, señalando los abusos, no sólo de reprobarlos, sino para tenerlos en cuenta y que no se repitan. No sorprende, por lo mismo, el grado de exactitud de conocimiento del humanista con respecto a eventos como la actitud de Cuauhtémoc ante su suplicio, la cual no duda en poner como ejemplo de rectitud y honorabilidad en el gobernante, esto es, como un correcto ejercicio del arte de la política. Nos dice sobre la barbarie y sobre el cinismo de los relatores españoles lo siguiente:

Otra vez, mandaron quemar vivos de golpe, en un mismo fuego, a cuatrocientos sesenta hombres; los cuatrocientos del pueblo llano, los sesenta, de los principales señores de una provincia, prisioneros de guerra simplemente. Estos relatos los tenemos de ellos mismos, pues no sólo los confiesan sino que se vanaglorian y los publican. ¿Será acaso para probar su justicia? ¿O su celo por la religión? En verdad que son caminos harto distintos y enemigos

de tan santo fin [...] Dios permitió que aquellos grandes saqueos fuesen engullidos mercedamente por el mar al ser transportados, o por las guerras intestinas en las que se devoraron entre ellos, y la mayor parte fueron enterrados en aquellos lugares sin sacar fruto alguno de su victoria (De Montaigne, 1985: 158).

Es sabido que otras voces de la época se alzaron contra las injusticias de la conquista española, como fue el caso de Fray Bartolomé de las Casas, aunque no deja de ser significativo que un testigo no presencial de la masacre de indios, pues se encontraba en Francia, inmerso en otras dinámicas políticas, haya podido lograr tan excelsa argumentación sobre dicho genocidio. Esto se debe, sobre todo, al buen uso del arte de la política en su vertiente teórica, y que De Montaigne privilegiaba al ejercer la argumentación de una crítica. Asumía a conciencia las diferencias entre gobernante y gobernado:

No se da la jurisdicción a favor del que la reparte sino del que la recibe. Jamás se nombra a un superior para su provecho sino para el provecho del inferior, y a un médico para el enfermo, no para sí. Toda institución, como todo arte, tiene su fin fuera de ella: “nulla ars in se versatur” (1985: 145).

En esta pequeña frase, Michel de Montaigne puede resumir gran parte de su aportación al humanismo del Renacimiento. Con sus ideas, no sólo buscó coadyuvar al advenimiento del arte de la política en su época, sino que aportó argumentos que se pueden emplear para el mismo fin en todos los tiempos; del mismo modo, sentó los cimientos para una ciencia, en sus días, inexistente: la antropología política.

Etienne de La Boétie o el arte de la política constituido a partir de la renuncia a la servidumbre voluntaria

El humanista francés Etienne de La Boétie no fue muy conocido en su época como un hombre generador de libros o como referente de la vida intelectual en las cortes de los monarcas y los centros de enseñanza, como fue el caso de las otras figuras aquí presentadas. Él fue más un jurista y juzgador que un escritor consumado. En su obra sólo se cuenta con un breve opúsculo titulado *Discurso de la Servidumbre Voluntaria* (1986) y algunos sonetos que habrían sido escritos en condiciones menos favorables de trabajo, pues se dice que La Boétie escribía sobre el primer papel encontrado a su vista, sin tener el menor reparo en cuidar sus manuscritos; por lo que es probable que muchas de sus ideas se hayan perdido en la oscuridad de los tiempos.

La vida de este personaje fue relativamente corta, nació en el poblado de Sarlat, en 1530, y murió en 1563, en Germignan. Su breve producción literaria fue desarrollada en su juventud, pues existen referencias de que su *Discurso de la Servidumbre Voluntaria* (1986) lo escribió cuando tenía entre 22 ó 23 años de edad, aunque Montaigne afirma haberlo hecho a los 16 años.

Es precisamente por el estilo y la argumentación de la obra que se llegó a comentar que era de De Montaigne, aunque este último siempre lo desmintió y no es precisamente quien realmente la da a conocer, como comúnmente se cree; de hecho, las razones de De

Montaigne para no difundirla, sino hasta fecha póstuma al autor, es debido al mal uso que ya se hacía de ella dentro de los círculos protestantes, los cuales publicaron fragmentos aislados desde 1574; y para 1576 los mismos hugonotes la dieron a conocer íntegramente con el subtítulo *El Contra Uno*. José María Hernández Rubio comenta el porqué de la publicación del mismo por parte de los protestantes:

Durante el tiempo que permaneció en la Universidad, tuvo como camarada de estudio a Lambert Daneau, el cual parece que fue el primero que llegó a conocer, juntamente con el maestro de ambos Anne Dubourg, del Discurso, e incluso, según Bonnefon, fue el que remitió a los hugonotes la composición de su amigo (La Boétie, 1986: XV).

De Montaigne quiso limpiar el nombre de La Boétie dejando claro bajo qué contexto se había escrito ese tratado y a qué circunstancias específicas realmente remitía. Michel de Montaigne manda una carta al Señor de Lansae en la que le presenta los breves manuscritos de Etienne de La Boétie. Allí establece que no tiene intención de publicarlos, pero, irónicamente, a la postre, esta carta se ha manejado como prólogo en todas las ediciones que incluyen el discurso en sus *Ensayos*, donde ya fue dado a conocer con todo el rigor de asumir a ese texto como un gran legado intelectual que aporta distintas argumentaciones al pensamiento político:

Lector: me debes todo lo que disfrutas del que fue Etienne de La Boëtie, pues te advierto que su idea fue no darte nada a conocer, y hasta creo que no estimó nada digno de llevar su nombre en público. Pero yo, que no soy tan altanero, no habiendo encontrado otra cosa en su librería —que él me legó en su testamento— no he querido, sin embargo, que ésta se perdiese; y, a mi corto juicio, espero que te dará cuenta de que los más sabios de nuestro tiempo muy a menudo hacen elogio de cosas más nimias que ésta [...] no he podido recobrar más que lo que tú ves, salvo un dis-

curso *De la servidumbre voluntaria* y algunas memorias de nuestras disensiones sobre el Edicto de 1562. Pero en cuanto a estos dos últimos escritos, los encuentro sobrado lindos y delicados para abandonarlos al ambiente grosero y pesado de una época tan ingrata (La Boétie, 1986: 3 y 4).

La vida profesional de La Boétie estuvo ligada a la ciudad de Burdeos, pues, al igual que De Montaigne, fue consejero del Parlamento de dicha plaza desde que cumplió 25 años de edad hasta su muerte. El ejercicio de su carrera jurídica no acercó a La Boétie al ambiente intelectual local; sin embargo, su *Discurso de la Servidumbre Voluntaria* (1986) gozaba de cierta presencia en los círculos opositoristas de las monarquías, encabezadas por Enrique II y Enrique III. Hay especialistas, como José María Hernández Rubio, que refieren que el libro había sido escrito por su autor en protesta por las represalias sufridas por los bordeleses en 1548 a manos del emisario de Enrique II de Francia, Montmorency, y ello lo uniría a los hugonotes, sin embargo, no hay más datos que lo demuestren.

Lo que se sabe es que sus servicios dentro del Parlamento de Burdeos fueron solicitados para unas misiones de tipo militar en contra de las revueltas protestantes y religiosas:

Se le encomendó también la misión, ciertamente extraordinaria para un jurista, de acompañar a Agen a los soldados encargados de restablecer la paz rota por los reformistas o protestantes, y exigir a los habitantes de aquella ciudad la entrega de las armas. Misión de tipo militar que desempeñó también cuando, durante la primera guerra civil, el Parlamento de Burdeos alistó a dos mil hombres para el mantenimiento de la seguridad de la ciudad que estaba amenazada de un ataque por sorpresa de los hugonotes (La Boétie, 1986: XVI).

Ante los debates filológicos sobre la autenticidad de la obra de La Boétie, pues se liga a las causas calvinistas, el *Discurso de la*

Servidumbre Voluntaria (1986) sí fue alterado por los hugonotes y es complicado determinar cuál fue el grado de deformación del mismo. Afortunadamente, por la forma en que hila sus argumentaciones, es difícil que alguna alteración externa pueda considerarse como determinante para haber cambiado el sentido original de la tesis del *Discurso de la Servidumbre Voluntaria* (1986).

También se llegó a creer que el tratado en realidad era de De Montaigne, por la supuesta idea de que, ante la muerte de un amigo que ya no podía testificar, habría publicado con otro nombre lo que no se atrevía a hacer con el propio, pero dicha tesis es inadmisibile. En vida De Montaigne divulgó ensayos tan fuertes y comprometidos como el de la *Servidumbre* (1986), además al publicar en sus *Ensayos* (1985) toda una descripción de su amistad con La Boétie, dejó evidencia de su simpatía y su suscripción con los pensamientos del verdadero autor; por tanto, si hubiese temido una relación con esos ideales, nunca habría mostrado tal actitud. La claridad sobre la inexactitud de tan maliciosa versión nos la da Marilena Chaui en su obra *Amistad: Rehusarse a Servir* (2011), que escribió a propósito de reflexionar en torno a La Boétie, como sigue:

[De Montaigne] Tuvo la intención de publicar el *Discurso de la Servidumbre Voluntaria* en el primer libro de los *Ensayos*. Sin embargo, los hugonotes se anticiparon y, en 1574, lo incorporaron en un panfleto tiranicida, volviendo a publicarlo con el título *Contr'Un* en una recopilación de opúsculos denominado *Mémoires des Etats de France sous Charles le Neuvième*, en 1576. Estos acontecimientos no sólo perturbaron el proyecto de Montaigne, sino que también obscurecieron la fecha de composición del *Discurso*. Procurando distanciarlo lo más posible de la noche de San Bartolomé, Montaigne afirmó que fue escrito en 1544, cuando La Boétie, siendo aún estudiante de derecho, tenía dieciocho años y se ejercitaba “a favor de la libertad y contra la tiranía”. Ciertamente, Montaigne suponía que un lector atento del *Contr'Un* no se dejaría engañar por la fecha propuesta —no sólo porque

La Boétie menciona obras de *La Pléyade* publicadas a partir de 1549 y 1550, sino también y sobre todo porque, si la obra fuese un ejercicio juvenil, las líneas iniciales del *De la amistad* serían incomprensibles (Chaui, 2011: 73).

En esta reconstrucción de los avatares de la obra de Etienne de La Boétie es menester recalcar que, aunque breve, en su conformación, el *Discurso de la Servidumbre Voluntaria* (1986) es considerado como uno de los escritos más incendiarios producidos por la teoría política occidental. El libro fue influyente en el Renacimiento, pero también en las siguientes épocas de nuestra cultura, incluso, podemos decir está más vigente que nunca. El autor parte de preguntas muy simples:

Pero, ¡Dios mío! ¿Qué puede ser? ¿Cómo diremos que se llama? ¿Qué desgracia es, o qué vicio, o más bien, qué desgraciado vicio es éste de ver a un número infinito no obedecer sino servir; no ser gobernados sino tiranizados, no teniendo bienes, parientes, ni hijos, ni la misma vida que sea de ellos? Sufrir el pillaje, las concupiscencias, las crueldades, no de un ejército, no de una banda de bárbaros, contra el cual y ante la cual podrían derramar su sangre y dejar la vida, ¡sino de uno solo!, y no de un Hércules o un Sansón, sino de un homúnculo, y, con frecuencia, del más vil y afeminado de la nación (La Boétie, 1986: 8).

El pequeño tratado ha sido tomado como panfleto de lucha contra cualquier tiranía o gobierno despótico; sin embargo, el verdadero sentido de sus argumentaciones versa sobre las posibilidades de la libertad humana, comenzando con la toma de una postura individual. Esto es, no hay posibilidades de libertad si el individuo no se la da a sí mismo; el que un tirano tenga el poder absoluto es consecuencia de una renuncia voluntaria de sus subordinados por asumirse libres.

Etienne de La Boétie cambia el argumento tradicional de las visiones de teoría y filosofía política respecto a los cuestionamien-

tos sobre la existencia de la tiranía. Así, ante posturas que ubican la tiranía como un resultado de la opresión de los poderosos a partir del uso de la fuerza o del engaño, el humanista francés entenderá que el principal culpable del ejercicio de un gobierno tiránico es el mismo gobernado, pues él es quien cede sus libertades a cambio de migajas o por desestimar sus funciones civiles, las cuales encuentra hartamente complejas. La respuesta que da a esas interrogantes iniciales es la siguiente:

Lo que tiene de más sobre vosotros son las prerrogativas que le habéis otorgado para que os destruya. ¿De dónde tomaría tantos ojos con los cuales os espía si vosotros no se los hubiérais dado? ¿Cómo tiene tantas manos para golpear si no las toma de vosotros? Los pies con que holla vuestras ciudades, ¿De dónde los tiene si no es de vosotros, si no es por obra de vosotros mismos?... ¡Hacéis tantas indignidades que las bestias mismas no aguantarían ni sufrirían! Pero podéis libraros si ensayáis no siquiera a libertaros, sino únicamente a querer ser libres. Estad resueltos a no servir más y seréis libres. No deseo que le forcéis, ni le hagáis descender de su puesto; sino únicamente no sostenerlo más, y le veréis como un gran coloso al que se ha quitado la base, y por su mismo peso se viene abajo y se rompe (1986: 14 y 15).

La falta de compromiso por una cultura cívica, en el entendido de que ejercer el arte de la política atrae más beneficios a la mayoría y favorece espacios de libertad, es lo que vuelve a los hombres perezosos y desaprensivos sobre sus potencialidades individuales. Es más fácil obedecer que mandar; por lo cual, esta haraganería es aprovechada por quienes son capaces de ejercer un cierto control sobre los espíritus débiles que no quieren ejercer su libertad. Nos dice así La Boétie: “la primera razón por la que los hombres sirven voluntariamente es porque nacen siervos y son educados como tales. Una cosa produce otra, y fácilmente las gentes se convierten bajo los tiranos en flojas y afeminadas” (1986: 32).

Etienne de La Boétie deja elucidado que la libertad no es evasión de compromisos con la sociedad y con uno mismo; todo lo contrario, para ejercer la libertad se debe entender que en la vida social hay un servicio intrínseco al bien común y a la persona misma, por tanto, una vez que se respeten las leyes construidas para tal fin, entonces se puede acceder al derecho de las libertades individuales y sociales.

Libertad no es libertinaje; y el hombre, al ser racional no puede ejercer sus potestades a partir de un simple albedrío o por las apetencias de su instinto. El hombre no es un animal regulado únicamente por sus ganas de una vida sensual enfocada a encontrar una línea de confort, en lo que donan los sentidos; es un ser dotado de capacidades superiores en las que su mente es la finalidad y causa para la guía de su vida.

Se necesita educación constante del individuo para generar la costumbre de libertad y no de servidumbre; esto implica tratar de sacar de la animalidad el alma vulgar del temeroso y cobarde, invitándola a ser corresponsable con su libertad, pues, como bien dice La Boétie, al tirano no le sirve el hombre educado:

[...] los tiranos, para asegurarse, no solamente han procurado siempre acostumbrar el pueblo a ellos y a su obediencia y servidumbre, sino incluso a la devoción. Por consiguiente, lo que he dicho hasta aquí, lo que enseña a las gentes a servir voluntariamente, no sirve apenas a los tiranos más que para el pueblo bajo y grosero (1986: 43).

Los usos de la razón dotan al ser humano de capacidades insospechadas, pero el correcto ejercicio de lo que ésta le puede otorgar implica una responsabilidad. También requiere preparación, cuestionamiento, crítica, proposición y ejecución de la negociación con los que entienden igual el sentido del logos. En pocas palabras, la libertad es asumida como puesta en práctica del raciocinio para mejorar la vida colectiva e incidir en el plano de lo individual.

Libertad es el arte de la política que siempre intentará erradicar los usos y abusos de aquellos individuos que tienden a ejercer sus vidas como una acumulación de actos que sólo ayudan a construir su beneficio individual.

La tiranía es un gobierno desviado, nos dice Aristóteles (2000), porque es el gobierno de una sola persona encaminado a la búsqueda del bien individual y al asumirse impide el desarrollo intelectual de los hombres que lo sostienen. Al tirano no le es provechoso desarrollar las potencialidades políticas de su pueblo, le conviene tenerlo sumido en la ignorancia de sus capacidades de libertad. Lo alimentará de prejuicios que aletargarán la razón y buscará infundir el miedo a la rebelión para plantear escenarios que lo hacen ver imposible. Se piensa que el acceso a la libertad es imposible porque pende de la voluntad del tirano, cuando en realidad depende del sometido. El hombre libre es el que se pertenece a sí mismo, sólo basta con dejar de obedecer a los tiranos para que nosotros mismos recuperemos la libertad.

Finalmente, la salida radical para no ser tiranizados es la renuncia de la propia vida; la misma historia ha dotado de ejemplos de cómo algunos prohombres han preferido morir antes que ser sometidos por los actos injustos de un hombre déspota. Sin embargo, tampoco La Boétie apela a que la mayoría de los hombres se conviertan en unos servidores de la autoanarquía en la que se sustraigan de la vida social en aras de un solipsismo vacío, o en un ejercicio de las libertades al interior de una fría lápida; él entiende que, sin el arte de la política, la libertad obtenida no sirve, pues convierte a los hombres en seres aislados y antisociales, por lo cual, ésta carecería del auténtico sentido vital que hace del hombre un *zoon politikon* o animal social.

Algunos lectores del *Discurso de la Servidumbre Voluntaria* (1986) han buscado en él postulados que pudieran considerarse como precursores de la desobediencia civil, empero, el aspecto poco beligerante del mismo texto echa por tierra tal visión. En su recorrido argumental, La Boétie atempera sus juicios con la recurrencia al

sentido de las causas divinas que debe guardar el hombre; al abuso no se puede responder con otro abuso, la salida a una tiranía no puede ser la causa de una nueva tiranía.

Sus críticas al cesarismo romano dan cuenta sobre lo inestable de un gobierno que sólo recurrió a la fuerza bruta para deshacerse del tirano, esto porque al mantener la piedra angular que sostenía a la tiranía, la ignorancia, es muy probable que al poco tiempo sea una nueva tiranía la guía de los destinos de aquellos hombres que ya se hacían libertados.

Una lectura errónea del libro de La Boétie y el poco apego a sus argumentaciones no lo redimió en las causas para las que realmente fue creado. El tratado se utilizó como un instrumento de manipulación por parte de individuos que buscaban prender la mecha de una revolución, a fin de conseguir sus propios intereses.

Los hugonotes, supuestamente, querían acabar con la tiranía que ejercían los gobiernos leales al catolicismo, pero nada decían de eliminar la ignorancia que el uso de los prejuicios religiosos podía causar en la gente. Su salida era encontrar una “verdadera” fe en la que el mismo Estado tenía que estar sometido a los “designios” de Dios. Así, la alteración espuria del texto no servía para generar un arte de la política, sino para intentar provocar la sustitución de un amo por otro.

Haciendo hincapié en la argumentación calvinista de que por encima de cualquier cosa estaba Dios, incluido el Estado, podemos ver cómo una de las más grandes falacias de la humanidad intentó sostenerse a partir de ideas tergiversadas, tanto del ámbito de la teoría política como de la teología misma. En efecto, no tenía ningún sentido lógico mantener una discusión que los griegos, casi seis siglos antes de Cristo, ya habían resuelto. Las diferencias entre el *Agora*, la *Ecclesia* y el *Oikos*.

El genio griego fue capaz de discernir, cuáles eran los tres ámbitos elementales de la vida humana. Los helenos identificaron el ámbito de lo público como *Agora*, el de lo privado como *Oikos* y un espacio intermedio entre los dos sería considerado como el ámbito público/

privado o *Ecclesia*. Ahora se ve cuál es el origen de la palabra iglesia, pero en el sentido griego *Ecclesia* no sólo tenía que ver con aquellas organizaciones sociales abocadas a fines religiosos, sino a un abanico más amplio, como actualmente lo serían los clubes sociales y deportivos, los partidos políticos, y las asociaciones sindicales y patronales. Si se consideran las grandes argumentaciones de Platón y Aristóteles respecto a que el bien del todo es lo primordial porque ello conlleva bienestar a las partes, no se necesita mucha creatividad para asumir cuál de los tres ámbitos debe ser más relevante para la vida humana.

El arte de la política se construye sobre el bien público y no sobre el goce individual o el de un grupo que no representa al cuerpo total de la sociedad en el contexto de su correlación con gobierno y territorio, que lo hacen ser un Estado. Trayendo estas visiones a la figura moderna del *Agora* (Estado) se entiende por qué el ámbito de lo público, en el que se desenvuelven las partes de un sistema político, jamás debe estar supeditado a los caprichos del *Oikos* de una sola persona o a la *Ecclesia* de una facción integrante del Estado.

La propuesta de los hugonotes no se sostiene por ningún lado, como tampoco la de aquellos grupos que han intentado adueñarse de la vida colectiva a partir de su propia visión de clase o sus principios de trascendencia, como el caso de las ideologías totalitarias del siglo XX. La Boétie se antepone a los fanatismos seudopolíticos que, a final de cuentas, son el pasto por el que prende fuego el discurso de la tiranía, por ello asumirá como mejor forma de emancipación de la opresión del tirano, el uso de una razón educada en las virtudes políticas que la misma antigüedad ya había legado.

De nada sirve matar a los tiranos si no se enseña a la misma sociedad a educar a sus hijos de forma distinta. De la estirpe de hombres libres, educados bajo preceptos éticos que estimulen el compromiso con lo público y con el correcto uso del arte de la política, es difícil que pueda emerger un corruptor de esa misma sociedad; aun en el caso de que surgiera, la misma colectividad

tendría el camino para cortar esas aspiraciones individuales o de grupo, pues tendría la educación necesaria para entender que con su renuncia a obedecer deja de alimentar los canales de la sed del autócrata.

Las críticas a la tiranía de La Boétie no deben verse como los argumentos con los que, en la misma época del Renacimiento, se le dio respuesta a las tesis sobre el gobierno fuerte que proponía Nicolás Maquiavelo, bajo ciertas circunstancias. Todo lo contrario, Maquiavelo y La Boétie coinciden en que un gobernante dado a hacerse odiar, inmediatamente debe ser depuesto por su pueblo, por lo cual, aquellos que encuentran una aparente contraposición del francés con el florentino en realidad están incurriendo en una interpretación incorrecta. La Boétie enfatiza que el tirano no tiene amigos, como el mismo Maquiavelo ya lo había sostenido cuando decía que un ser despótico es odiado por todos. En palabras del ensayista francés, el argumento queda de la siguiente manera:

Esto es cierto: el tirano no es amado ni no amado. La amistad es un nombre sagrado, es una cosa santa; no se produce nunca más que entre gentes de bien [...] No puede haber amistad donde está la crueldad, donde está la deslealtad, donde está la injusticia. Entre los malvados, cuando se reúnen, existe un complot, no una compañía: no conversan, sino que recelan unos de otros, no son amigos, sino cómplices (1986: 53).

Queda claro que entre Maquiavelo y La Boétie hay más correspondencias que divergencias; aunque es muy probable que el humanista francés haya tenido estas últimas, pues seguro conoció la obra del florentino al ser introducida en Francia entre 1533 y 1550, pero éstas no le impidieron ver que las razones de Estado deben ser preservadas por un gobierno enérgico, en aras del bien colectivo. Así lo refiere Hernández-Rubio: “La Boétie reconoce ya una realidad que se va imponiendo en su época, y es la fuerza y el valor en sí del Estado, e incluso en ciertas manifestaciones de

sus *Memorias sobre el Edicto de enero de 1562* se exhibe también su deseo de que el rey de Francia regule las controversias religiosas de su tiempo” (La Boétie, 1986: XXIV).

La Boétie no era un promotor de la anarquía, era un defensor de la libertad pero con orden y con apego al uso de la razón. En esto entendía, como Maquiavelo, que el arte de la política necesita de una vida abocada a la praxis de la negociación y el entendimiento de que la vida es adecuación a las circunstancias. En este ajuste, implícitamente, está la lucha por generar mejores oportunidades de vida, por ello, en caso de vivir una tiranía, es conveniente ejercer primero su crítica para comenzar el cambio que lleve a un gobierno orientado al bien común.

Depende de la humanidad educarse en el arte de la política, como también, querer o no ser libres con el uso de la razón; esto es, en el cumplimiento de nuestros deberes para con la sociedad. La Boétie da luz en las sombras al presentar su visión de la libertad como aquella dependiente del correcto ejercicio de la voluntad en las personas que han logrado asumirse liberas; decidiendo pertenecerse a sí mismas para fundar las bases de la solidaridad humana, lo cual no es otra cosa que el bien común orientado a permear de beneficios a las partes integrantes del Estado.



Epílogo.

El Renacimiento como el **detonante** del pensamiento **moderno**

Una vez planteados los distintos aspectos para conjuntar la presente obra sólo resta hacer un paréntesis para dar una breve enumeración sobre las características más relevantes de la época conocida como Renacimiento; específicamente en lo que respecta a la versión del arte de la política que sus principales protagonistas nos legaron, ello con la intención de reafirmar por qué este periodo histórico es trascendental para entender los orígenes del pensamiento moderno, mismo que actualmente rige a las sociedades de Occidente.

En las páginas precedentes se vio que el advenimiento del Renacimiento se da por un cambio de marcha en las concepciones que regulaban la vida social, política, económica y cultural de la Edad Media, como consecuencia del amplio descubrimiento de panoramas de la antigüedad que no se conocían en la Europa occidental católica, a raíz de la cada vez mayor influencia de la cultura árabe en el Viejo Mundo.

Esta circunstancia, y el gran empujón del llamado Cisma de Oriente (la caída de Constantinopla a manos de los turcos) ayudó a que una buena cantidad de libros preservados por Oriente ocuparan las mentes de los clérigos católicos y de un nuevo género de estudiosos, ya presente en el mundo laico de la Edad Media, y que a la postre resultaría el antecesor del tratadista y asesor renacentista: el intelectual.

Rastreado los orígenes del Renacimiento se ubicó a la idea de oscurantismo de la Edad Media como una retórica vacua, dado que en ese periodo de la humanidad hubo muchos aspectos luminosos que, a su vez, fueron sustanciales para el advenimiento de nuevos paradigmas en los distintos orbes de la ciencia, la cultura y las artes de Europa. La mirada a la antigüedad, desde una óptica inspirada en la admiración global de los viejos mensajes, sin pasarlos por el tamiz de la adecuación a la teología cristiana, fue provocada por la desbordante pasión por entender y asumir las capacidades intrínsecas del propio hombre en la asunción de su libre albedrío.

Por otro lado, una buena parte de los cambios que incidirían con la llegada del Renacimiento tuvieron que ver con el ascenso del comercio y la economía dineraria promovidos por los comerciantes del Véneto y la Toscana, de la actual Italia, al inaugurar la ruta de la seda, con la que se extienden los lazos con el lejano Oriente. De esos intercambios culturales, Europa se benefició al poder hacer uso de tecnologías antes desconocidas, que irónicamente le ayudaron a expandirse a una escala planetaria bajo la égida de las ideologías coloniales. Nadie puede dudar que el uso de la pólvora y la brújula para la navegación fueron grandes avances para la mente europea, ni qué decir sobre los conocimientos de serigrafía china que influirían en el genio de Gutenberg para desarrollar un sistema de caracteres móviles que, bajo el mismo principio técnico, generarían la imprenta.

Con los nuevos instrumentos tecnológicos traídos del lejano Oriente como piedra de toque, más la base conceptual de las redefiniciones de los pensamientos filosóficos de la antigüedad clásica, esa economía dineraria terminaría por desbordar los límites del mundo medieval. Los viejos esquemas estructurados por una religión que separaba a sus fieles entre nobles y plebeyos ya no era viable. La bonanza económica y el gusto por los deleites estéticos producirían en los grupos poderosamente económicos toda una afición por reflejar en sus propiedades esos nuevos principios

basados en la recuperación de las costumbres de la antigüedad y en la influencia de las culturas apenas descubiertas.

Los mecenazgos de los príncipes, en algún modo, levemente emancipados de la influencia de la Iglesia católica, originaron el fundamento de lo que representa al Renacimiento en todas sus facetas: el humanismo. Los principales tratadistas renacentistas irán construyendo, con base en él, toda una serie de argumentaciones con las que gana terreno el laicismo. Así, el humanismo es la plataforma de la cual emergerán las argumentaciones de defensa para la construcción de una nueva realidad política conocida como Estado nación. El humanismo también es el arma que logró socavar las posturas ideológicas de la Iglesia vaticana en el advenimiento de los movimientos religiosos protestantes que buscaban reformarla; también, la fuente de inspiración para los defensores de la misma Iglesia católica cuando, al utilizar los principios del mismo, hacen una efectiva protección de sus intereses con la contrarreforma.

Se considera al Renacimiento como el origen del pensamiento moderno, sobre todo si se asume que la concepción del hombre y su entorno no ha cambiado notablemente desde entonces. A partir de que sus humanistas legaron todas sus argumentaciones validadas por el uso correcto de la dialéctica y los principios de la lógica formal, la racionalidad moderna comienza a operar; aunque habría de esperar la formulación filosófica cartesiana para su afianzamiento.

En las mismas construcciones conceptuales que dieron forma al Renacimiento, también hay evidentes diferencias. Constantemente, los pensadores más notables tuvieron que vérselas con personajes que utilizaban los alcances del humanismo en aras de conseguir sus propios intereses mezquinos.

Al igual que en la época antigua, el arte de la política del Renacimiento, ya sea en el orden práctico o en el teórico, tuvo que asumir la defensa de su discurso de las opiniones tendenciosas. Los nuevos sofistas se presentaban como reformistas o contrarreformistas que, sin eliminar el prejuicio del fanatismo religioso, buscaban

erigir un dominio político en el que los intereses de una facción se querían imponer al resto de la sociedad. Las críticas de Erasmo de Rotterdam a la vida eclesiástica sin sentido, que ubica como locura o ignorancia, son una prueba contundente de cómo un hombre religioso también podía ejercer la crítica hacia una institución que, en vez de guiar la vida espiritual de su grey, intentaba asumirse como el principal actor político de su tiempo.

La era del Renacimiento, en su mayor auge, instaura una forma de ver el mundo aún vigente. El surgimiento de las ciencias particulares, con un mayor grado de especialidad que el de la antigüedad, ha pervivido porque desde ese momento se logró una independencia de aquéllas con respecto a los lineamientos teológicos previos. La forma moderna de hacer investigación, análisis y sistematización de los fenómenos naturales o espirituales es un legado del trabajo de los humanistas de ese tiempo.

Reaparece para la ciencia la idea de “fenómeno” como la causa operativa de la investigación científica, pues se busca comprender, en sus propias particularidades, a todo lo que surge, se transforma y desaparece. Con esto se pretende construir universales que permitan explicar los objetos a partir de datos cuantitativos mensurables.

Por su parte, para las llamadas disciplinas humanas, la apuesta fue por una recuperación de la lógica reductiva aristotélica, con la que fue posible generar definiciones mejor categorizadas, difíciles de refutar. El humanismo trató los temas éticos, políticos, religiosos, sociales, económicos y culturales, no a partir de una visión de universales irrefutables, sino bajo criterios de falsación emergentes de la correcta argumentación.

Con ese cambio de marcha del pensamiento, logrado en el Renacimiento, se accede a la edificación de una filosofía humanista capaz de dotar al hombre de una conciencia autoasumida que le otorgó los preceptos para defender sus propias causas. Así se vio cuando se habló de las tendencias hacia el individualismo propiciadas por Giovanni Pico della Mirandola cuando construyó

su defensa de la dignidad humana a partir de tres principios elementales: apoyo a la creatividad humana (que se sabe portadora de su propio destino), respeto a la opinión de los demás y ejercicio de la tolerancia (con respecto a las libertades de todos los individuos).

El tema del individualismo es muy importante para entender la mayoría de las argumentaciones de los tratadistas políticos del Renacimiento, pero también las de los teóricos contemporáneos. Sin la construcción de una conciencia individualista no se habría dado todo el andamiaje retórico de, por ejemplo, un Michel de Montaigne, pues es evidente que los tres volúmenes de *Ensayos* (1985, 1987, 1994) lograron plasmar mucho de lo que puede aportar este uso del subjetivismo para revertir, con críticas, a los enemigos de los principios mínimos de la libertad humana y la paz social.

El criticismo, empleo de la crítica, es otro de los rasgos distintivos del Renacimiento. Todas las obras políticas comentadas en este libro tienen en común estar cobijadas por el uso de esa vieja estrategia de conocimiento que Sócrates había puesto en práctica cuando obligaba, mediante los usos de la mayéutica, a que los hombres pusieran en tela de juicio a sus mismas concepciones, dado que les hacía ver que la mayoría de ellas estaban construidas a partir de una base endeble de prejuicios.

Es muy difícil determinar si el Renacimiento fue una etapa homogénea en el que las distintas percepciones de sus pensadores puedan caber en un común denominador de principios. Pensar así quizá pueda atentar contra las acciones sociales, culturales y políticas que el mismo Renacimiento promovió. Hablar de Renacimiento es hablar de afluencia de diversas culturas universales, es concebir que, precisamente, su espíritu es la búsqueda de un sincretismo donde se concentran las diversas cosmovisiones y paradigmas de un mundo que, antes aislado, en ese momento ya se abría a las posibilidades de también ser medido por otros hombres que no pensaban como él.

Resumiendo, y para evitar malas interpretaciones, el Renacimiento es una etapa histórica caracterizada por la multiplicidad y

la apertura en todos los ámbitos de la humanidad. Fue, ante todo, un movimiento en el que se dieron cita elementos del pasado y de un presente que se encontraba en franco descubrimiento del orbe. No sorprende que haya dado origen a una fuerza explosiva de creatividad y elegancia estilística en todos los frentes en los que marcó su influencia: el arte, la arquitectura, la pintura, la astronomía, las ciencias biológicas, la literatura, la filosofía y, por supuesto, el arte de la política.

Con respecto al mundo político del Renacimiento, es necesario recordar que en esta fase del recorrido histórico de la humanidad es cuando se empieza a imponer la llamada razón de Estado, que en algún modo busca encontrar las herramientas indispensables para administrar y ordenar esa nueva realidad de las sociedades y los gobiernos de amplias dimensiones. Guarda relación con ello el que Maquiavelo estuviese interesado en lograr la consolidación de los gobiernos, aunque en un primer momento se apelara a un orden central y autoritario para que éstos se volvieran constructores de civilidad y equilibrio social.

En la reflexión de las obras de los pensadores políticos del Renacimiento se pudo observar cómo en ellos predominaba la argumentación de un mundo político regido por principios, normas, valores y costumbres conectados directamente con ese viejo arte que en la antigüedad fue identificado como la *episteme* suprema. La ciencia novel de lo público se traducía en la necesidad de consolidar la nueva realidad del Estado nación con base en un ordenamiento social que pudiera conducirse siempre bajo gobiernos rectos.

Era imposible, o por lo menos muy difícil, que los tratadistas renacentistas apelaran al discurso democrático como la mejor forma de encauce para ese arte de la política que intentaban construir. La realidad de la política europea era, para ese entonces, la consolidación de las monarquías, pero con un ingrediente extra: tener cierta independencia con respecto a la influencia de la religión en el orden civil. Estas monarquías se habían hecho fuertes

con la aglutinación de principados pequeños en una sola cabeza, y con el uso de las lenguas vernáculas como elemento aglutinador de las identidades nacionales. En función de un cambio de marcha del viejo orden político medieval, significaba mucho pedir que se construyera un modelo de gobierno fundamentado en la democracia representativa.

Pasaron dos centurias para que emergiera esa nueva realidad política, ya en plena época moderna, pero aun así, los teóricos políticos del Renacimiento ya habían sentado las bases de lo que necesariamente debía aparecer como forma de gobierno, cuando una monarquía trabaja en la defensa de los ideales humanistas y el respeto al bien común. Tanto Maquiavelo como Rotterdam, Moro, De Montaigne y La Boétie coinciden en el hecho de que si hay hombres educados en la libertad y con el conocimiento de que sus intereses están resguardados adecuadamente bajo el principio del bien común, éstos encontrarán algún día el camino hacia la mejor vida política posible: la de la república.

Al igual que los pensadores griegos, consideraron que el advenimiento de la democracia debía ocurrir cuando todos los ciudadanos de un pueblo tuvieran corresponsabilidad con la defensa de la tolerancia, el bien de la causa pública, los principios de civilidad y el correcto ejercicio de una vida regida por la instrucción que sólo puede proveer la *paidea* o cultura; es decir, cuando todos los ciudadanos se asumieran humanamente como seres libres, dignos de ser actores de una construcción de la vida política en la obediencia, pero también en el mandato.

Con todo y esta búsqueda renacentista, hubo un cáncer en sus visiones del arte de la política, el cual sigue atacando a nuestras sociedades contemporáneas: el relativismo intelectual. Por supuesto que esto no era nada nuevo, en la antigüedad griega éste había acometido bajo la égida de la sofística y los discursos desviados que dieron al traste con las primeras experiencias democráticas de la humanidad, pues pervirtieron el derecho a la participación de los iguales, así como el de poder ser escuchados.

También en el Renacimiento surgieron charlatanes imbuidos por una supuesta admiración a los estudios que contemplaban afirmaciones, algunas veces contrarias entre sí, donde se retomaba la filosofía, la teología, la economía y la política de forma facciosa. Éstos comienzan a pervertir a un arte de la política que, bien llevado, debiera discernirse sobre la correcta aplicación de principios libres de contradicción, sin apego a la ideologización parcial. En ese entonces la obligatoriedad del dogma era seguir alimentando los discursos de las distintas iglesias europeas para que fungieran de base “conceptual” en los propios discursos monárquicos, que a la postre darían pie al llamado periodo de los absolutismos políticos. Se empezaba a generar un emergente despotismo ilustrado.

Los gérmenes antipolíticos, en algún modo, alentados en el ocaso del Renacimiento, sobre todo desde las plumas reformistas luteranas y calvinistas, han dado pie a considerar al Renacimiento como una época extremadamente gloriosa que se echó a perder por el protestantismo. Es muy difícil determinar qué hubiera pasado de no haber reforma protestante, pero la conciencia crítica del humanismo llevaba implícita la semilla para la destrucción de los órdenes previos medievales, así como para el gestado en ese nuevo ciclo renacentista; afortunadamente, esa semilla también ayudó a la construcción de las visiones de rescate que alimentaron al mismo arte de la política, sin ella puede que éste no se hubiera dado con igual intensidad y fuerza.

Los protestantes, como los sofistas en la antigüedad, quizá hayan sido un mal necesario para alentar la lucha del correcto ejercicio del arte de la política. La ruta hacia las llamadas Luces y la Enciclopedia se aplazó por dos siglos; aunque sería irresponsable afirmar que el periodo que va de mediados del siglo XVI a mediados del XVIII haya sido un desperdicio en lo que toca al constructo de teoría política. Se puede afirmar que el mecanicismo y el utilitarismo que alimentaron los espíritus intelectivos de Hobbes y Locke, respectivamente, seguirán con el trabajo soterrado del arte

de la política en su vertiente teórica, pues la vertiente práctica de la política se ejerce bajo las ansias de explotación y dominio de los más débiles.

El lugar común para la lectura de las visiones políticas que definieron al absolutismo de los siglos XVII y XVIII es considerar al maquiavelismo como la estratagema con la que los estados absolutos se arroparon para justificar sus hechos prácticos, pese a que en el nivel teórico algunos de sus ideólogos hayan ejercido cierta condena a los postulados del pensador florentino. La situación no es tan simple, se debe prestar atención al hecho de que la aplicación a raja tabla de algunos preceptos dados en la obra *El Príncipe* (2010), por parte de los déspotas ilustrados, no necesariamente fue como consecuencia de una búsqueda de la estabilidad de la nación (como recomendaba Maquiavelo), sino como resultado de las avaricias personales.

El problema no es si una acción es perniciosa porque no queda bien con todas las posturas de un pueblo, es que no se dé en el marco de la búsqueda de equilibrios contruidos a partir de saber ceder. No habría arte de la política sin negociación, por tanto, si no se es capaz de entender que en la construcción del bien común debe haber una permanente recurrencia a las alianzas, no se puede esperar un buen entendimiento sobre los procedimientos de tal arte.

La política de alianzas es una condición necesaria para la creación de un sistema de pesos y contrapesos, por el cual el espacio público puede ser mejor regulado. Las negociaciones que en ocasiones parecen mezclar intereses encontrados en un aparente oportunismo político o búsqueda de la optimización de los beneficios, no siempre son reflejo de una ambición personal o particular, son el resultado de un cambio de marcha en las conductas de un comportamiento político ubicado en una realidad diferente, bajo condiciones y circunstancias divergentes; que para el caso del Renacimiento se opusieron a las establecidas en el orden previo medieval.

Como se dijo, el hecho de encontrar, para esta época, la emergencia de una mentalidad cada vez más secularizante es el factor central para comprender por qué es tan importante el realismo político del que hablaba Maquiavelo. Ejemplos de esas aparentes contradicciones que, en todo caso, fueron más bien estrategias de supervivencia de los distintos actores políticos del periodo, podemos hallar, como ya se vio, el de algunos papas. Ese es el caso de Alejandro VI, aliándose con el sultán turco para conseguir mayor fuerza ante sus adversarios de los estados vaticanos; o el de León X, cuando es permisivo con el luteranismo porque ello lo acercaba más a la alianza con el Sacro Imperio Romano, lo cual le otorgaba un contrapeso para con sus enemigos franceses.

Estas opacidades o “siniestras” decisiones por parte de unos actores políticos, corresponsables con su conducta, en tanto eran depositarios de la fe del orden medieval, pero que ya encarnaban el ideal del hombre, culto y libre del Renacimiento, muestran claramente que el panorama del *agora* o plaza pública, en ese momento, ya el Estados nación, no podía ser más controlado por una sola *ecclesia* o ámbito público/privado, como lo fue, hasta que la decadencia del imperio de la razón teológica logró controlar las conciencias de todas las sociedades de la Europa occidental.

El nuevo *agora* del Renacimiento reclamaba el uso de múltiples *ecclesias* para tener un mejor desempeño del ejercicio del poder político, estos grupos emergían, ya no sólo desde el orden religioso, sino desde el mismo mundo secular. Así, surgen poderosos principados que contrapuntarán al poder político vaticano; como también nuevas iglesias que llevarán por rumbos inéditos a la fe de los hombres europeos; pero no todo quedará ahí, también emergerán amplios grupos de poder económico que, desde la escala comercial y financiera, igualmente incidirán en el nuevo reordenamiento de Europa y el resto del mundo recientemente descubierto.

Estas *ecclesias* o grupos de poder asentarán los cimientos para los nacientes tiempos europeos, en cuyo perfil se vislumbra el

arribo de las primeras poliarquías modernas que, para ser efectivas, tendrán que legitimarse por el uso discursivo de la democracia representativa. El proceso de creación de los nuevos entes políticos de la modernidad quedará completo con el uso de otro de los legados del Renacimiento: la toma de conciencia de la singularidad de las épocas, lo cual lleva al hombre a la idea de progreso, punto culmen de la modernidad.

Referencias

- Aguilera, C. (coord.) (1988a). Historia del pensamiento. En *Filosofía antigua*, (pp. 323 y 324). Volumen I, Madrid: SARPE.
- _____. (coord.) (1988b). Historia del pensamiento. En *La Escolástica*, (pp. 25-31). Volumen II. Madrid, SARPE.
- Alighieri, D. (1914). *La Divina Comedia*. París: Garnier Hermanos.
- Aristóteles. (2000). *Política*. España: Gredos.
- Bataillon, M. (1996). *Erasmus y España*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Belaval, Y. (dir.) (2007). *La filosofía en el Renacimiento. Historia de la filosofía*, México: Siglo XXI.
- Boccaccio, G. (1990). *Decamerón*. Madrid: Siruela.
- Borges, P. (1990) *¿Quién era Bartolomé de las Casas?* Madrid: Rialp.
- Bouwsma, W. J. (2001). *El otoño del Renacimiento*. Crítica: España.
- Bréhier, E. (1988). El Renacimiento. Capítulo VII. En *Historia de la Filosofía*, (pp. 596-597). Tomo I. Madrid: Tecnos.
- Buchot, E. (2009) *Historia de Francia y el Renacimiento y reforma*. Recuperado de: URL:http://www.voyagesphotosmanu.com/reforma_franca.html
- Bühler, J. (2006). *La cultura en la Edad Media. El primer Renacimiento de Occidente*. Barcelona: Círculo latino.
- Burckhardt, J. (1985). *La cultura del Renacimiento en Italia I*. España: Iberia.
- Burke, P. (1998). *Los avatares de El Cortesano: Lecturas y lectores de un texto clave del espíritu renacentista*. Barcelona: Gedisa.
- _____. (1999). *El Renacimiento*. Barcelona: Crítica.

- Calvino, J. (2003). *Institución de la religión cristiana*, Volumen II. España: Editorial Visor Libros S. L.
- Carpentier, J., y Lebrun, F. (dirs.). (1994). *Breve historia de Europa*. Madrid: Alianza.
- Catalán, J. (2008). *El príncipe del Renacimiento: vida y leyenda de César Borgia*. España: Debate.
- Chabod, F. (1990). *Escritos sobre el Renacimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Chauí, M. (2011). *Amistad: Rehusarse a Servir*. Buenos Aires: Los Cuarenta.
- De Aquino, T. (2014). *Summa teológica mínima: los pasajes filosóficos más esenciales de la summa teológica de Santo Tomás de Aquino*. Madrid: Tecnos.
- Debus, A. G. (1986). Tradición y reforma. En *El hombre y la naturaleza en el Renacimiento*, (pp. 15-42). México: Fondo de Cultura Económica.
- Descartes, R. (2015). *Discurso del método*. España: Credos.
- De Castiglione, B. (1977). *El cortesano*. México: UNAM.
- De Hipona, A. (2010). *San Agustín: La Ciudad de Dios*. España: Tecnos.
- Della Mirandola, G. P. (2004). *Discurso sobre la dignidad del hombre (Oratio de hominis dignitate)*. México: UNAM.
- De Montaigne, M. (1985). *Ensayos I*. Madrid: Cátedra.
- _____. (1987). *Ensayos II*. Madrid: Cátedra.
- _____. (1994). *Ensayos III*. Madrid: Cátedra.
- De Olaso, E. (1994). Del Renacimiento a la Ilustración. En *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, (p. 195). Núm. 6. Madrid: Trotta y Consejo Superior de Investigaciones Superiores.
- De Rotterdam, E. (2007). *Educación del Príncipe Cristiano, Estudio Introductorio*. España: Tecnos.
- _____. (2011). *Obras completas*. Biblioteca Grandes pensadores. España: Editorial Gredos.
- _____. (2011). *El Elogio de la Locura*. España: Akal.
- Eco, U. (1983). *El nombre de la rosa*. Barcelona: Lúmen.

- Escobar, G. (2008). *La genealogía de la política*. México: Prograf, S. A. de C. V.
- Expósito, F. (2010). *Historia del latín*. Recuperado de: www.atriumlibertatis.com/index.php/historial-del-latin-html
- Franz, G. M. (1983). *Historia universal siglo XXI, Bizancio*. Vol. 13, España: Siglo XXI.
- Gandillac, M. (2007). Introducción. En *Historia de la filosofía: la filosofía en el Renacimiento*, (pp. 14-33, 73). México: Siglo XXI editores.
- Gruzinski, S. (2007). *El pensamiento mestizo: cultura amerindia y civilización del Renacimiento*. Barcelona: Paidós.
- Guicciardini, F. (2006). *Historia de Florencia, 1378-1509*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hartt, F. (1989). *Arte: historia de la pintura, escultura y arquitectura*. España: Akal.
- Hernández, C. (1991). *San Juan de la Cruz*, Tomo XLVI, Núm. 3, Universidad de Granada: THESAURUS.
- Hernández-Rubio, J. M. (1986). Estudio Acliminar. En La Boétie, E., *Discurso de la Servidumbre Voluntaria o el Contra Uno*, (p. XV). Madrid: Tecnos.
- John, T. y Radke, G. M. (2002). *El arte en la Italia del Renacimiento*. Madrid: Akal.
- Koestler, A. (1981). *Los Sonámbulos*. México: Conacyt.
- La Boétie, E. (1986). *El Discurso de la Servidumbre Voluntaria o el Contra Uno*. Madrid: Tecnos.
- Le Goff, J. (1987). *Los Intelectuales de la Edad Media*. México: Gedisa.
- _____. (2002). *Historia universal del siglo XXI: la baja Edad Media*. Madrid: Siglo XXI.
- Maestre, J. M. (2002). *Humanismo y pervivencia del mundo clásico: Homenaje al profesor Antonio Fontán*. España: Ediciones de Laberinto.
- Maier, F. G. (2002). *Bizancio, Historia Universal siglo XXI*. Madrid: Siglo XXI .

- Maquiavelo, N. (1971). *Obras Políticas*. La Habana: Ed. de Ciencias Sociales. Instituto Cubano del Libro.
- _____. (2010). *El Príncipe*. España: Alianza.
- Márquez, G. (2008). *Envidia y Política*. México: Lamoyi.
- Mondragón, A. (2010). *Bartolomé de las Casas: Herencia y Utopía*. En Mondragón, A., y Piñón, F. (Comps.), *Bartolomé de las Casas Proyecto y Utopía*, (pp. 95-125). México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Montaigne. (1987). *Ensayos*. Tomo II. Madrid: Editorial Cátedra.
- Moro, T. (2011). *Utopía*. Barcelona: Fontana.
- Orlandis, J. (1999). *Historia breve del Cristianismo*. Madrid: Rialp.
- Ortiz, L. (1679). *Origen y Instituto de la Compañía de Jesús, en la vida de San Ignacio de Loyola*. Sevilla: Biblioteca Complutense Ildefonsina. Recuperado de: http://books.google.com.mx/books?id=npY1Rex06tIC&printsec=frontcover&dq=Ortiz,+Lorenzo+Origen,+Instituto+de+la+Compa%C3%B1a%ADa+de+Jes%C3%BAs,+en+la+vida+de+San+Ignacio+de+Loyola&source=bl&ots=PjKDeQPepJ&sig=r3sCJL6GQaDWmrTvcl_yMcvzfeE&hl=es&sa=X&ei=pBNzUISLBaX02wXkiYHQcW&ved=0CDAQ6AEwAQ
- Pérez, J. (2007). *Teresa de Ávila y la España de su Tiempo*. México: Algaba.
- Platón (2000). *Diálogos*. España: Gredos.
- Ptolomeo (s. a.). *Geografía*. España: Ediciones Iberoamericanas, S. A.
- Roa, R. (1949). *Historia de las Doctrinas Sociales*. Cuba: Universidad de la Habana.
- Sabine, G. (1994). *Historia de la teoría política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Santidrián, P. (2007). *Humanismo y Renacimiento*. Madrid: Alianza.
- Strauss, L., y Cropsey, J. (1996). *Historia de la Filosofía política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Tomás F. (2000). *Las Culturas Periféricas y el Síndrome del 98*. Barcelona: Anthropos.

- Tucídides (2000). *Historia de la Guerra del Peloponeso*. España: Gredos.
- Villoro, L. (1992). *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*. México: El Colegio Nacional-Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M. (1979). *El Político y el Científico*. España: Alianza.
- Zambrano, M. (1996). *Persona y Democracia*. España: Siruela.

Este texto se terminó de imprimir en los talleres de la Editora de Gobierno del Estado de Veracruz en julio de 2016, siendo Gobernador el Dr. Javier Duarte de Ochoa y Secretaria de Educación la profesora Xóchitl A. Osorio Martínez. La edición consta de 500 ejemplares y en su formación se usó la familia tipográfica Queens Park.

El arte de la política en el Renacimiento, de la autoría de Gerardo Escobar, comparte hechos históricos y tendencias sociales, políticas, económicas y culturales que van desde la Edad Media, como referente obligado para entender el periodo renacentista, hasta el culmen del Renacimiento. El lector encontrará en esta valiosa obra las aportaciones de varios personajes emblemáticos de la época y, al final de su recorrido por cada una de las páginas de este libro, podrá percibir y entender que el Renacimiento es un periodo fundamental que dio origen al pensamiento moderno.



VERACRUZ
GOBIERNO DEL ESTADO

SEV
SECRETARÍA DE EDUCACIÓN
DEL ESTADO DE VERACRUZ

