

QUENTIN SKINNER EL ARTISTA Y LA FILOSOFÍA POLÍTICA

Quentin Skinner

# El artista y la filosofía política

El Buen Gobierno  
de Ambrogio Lorenzetti

Introducción de Eloy García

ISBN 978-84-9879-033-7



9 788498 790337



EDITORIAL TROTTA  
FUNDACIÓN ALFONSO MARTÍN ESCUDERO

Este libro es una traducción de la obra publicada en 1994 y 1995 por el filósofo británico Quentin Skinner. El libro es una introducción a la filosofía política de los siglos XVII y XVIII, y a la obra de los filósofos de la Ilustración. El libro es una introducción a la filosofía política de los siglos XVII y XVIII, y a la obra de los filósofos de la Ilustración.

**El artista y la filosofía política**

Este libro es una traducción de la obra publicada en 1994 y 1995 por el filósofo británico Quentin Skinner. El libro es una introducción a la filosofía política de los siglos XVII y XVIII, y a la obra de los filósofos de la Ilustración. El libro es una introducción a la filosofía política de los siglos XVII y XVIII, y a la obra de los filósofos de la Ilustración.

Este libro es una traducción de la obra publicada en 1994 y 1995 por el filósofo británico Quentin Skinner. El libro es una introducción a la filosofía política de los siglos XVII y XVIII, y a la obra de los filósofos de la Ilustración. El libro es una introducción a la filosofía política de los siglos XVII y XVIII, y a la obra de los filósofos de la Ilustración.

**INDICE**

El artista y la filosofía política.  
El Buen Gobierno de Ambrogio Lorenzetti

Quentin Skinner

Introducción de Eloy García

Traducción de Eloy García y Pedro Aguado

EL BUEN GOBIERNO DE AMBROGIO LORENZETTI

Introducción de Eloy García y Pedro Aguado

El artista y la filosofía política

El Buen Gobierno de Ambrogio Lorenzetti

Quentin Skinner

Introducción de Eloy García

Traducción de Eloy García y Pedro Aguado

© Fundación Alfonso Martín Escudero, 2007  
© Quentin Skinner, 2007  
Los capítulos 2 y 3 se publicaron en el volumen  
de Quentin Skinner, *Las repúblicas*, 2000  
© Eloy García para la introducción, 2007  
© Eloy García y Pedro Aguado para la traducción, 2007  
ISBN 978-84-9877-002-1  
Deposito legal: L15-2006

**COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS**  
**Serie Ciencias Sociales**

Titulos originales: L'idéal de gouvernement républicain;  
 Ambrogio Lorenzetti and the portrayal of virtuous government;  
 Ambrogio Lorenzetti on the power and glory of republics

© Editorial Trotta, S.A., 2009  
 Ferraz, 55. 28008 Madrid  
 Teléfono: 91 543 03 61  
 Fax: 91 543 14 88  
 E-mail: editorial@trotta.es  
 http://www.trotta.es

© Fundación Alfonso Martín Escudero, 2009

© Quentin Skinner, 2009  
 Los capítulos 2 y 3 se publican con autorización  
 de Cambridge University Press, 2002

© Eloy García, para la introducción, 2009

© Eloy García y Pedro Aguado, para la traducción, 2009

ISBN: 978-84-9879-033-7  
 Depósito legal: S. 173-2009

Impresión  
 Gráficas Varona, S.A.

**ÍNDICE**

QUENTIN SKINNER, EL BUON GOVERNO  
 DE AMBROGIO LORENZETTI  
 Y EL DERECHO POLÍTICO

Eloy García

*Introducción. Quentin Skinner, el buon governo de Ambrogio Lorenzetti y el derecho político: Eloy García* ..... 9

**EL ARTISTA Y LA FILOSOFÍA POLÍTICA.**  
**EL BUEN GOBIERNO DE AMBROGIO LORENZETTI**

1. El ideal de gobierno republicano ..... 51  
 2. Lorenzetti y las virtudes de las repúblicas ..... 87  
 3. Poder y gloria de las repúblicas ..... 117

*Índice de nombres* ..... 147

INDICE

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS  
Serie Ciencias Sociales

EL ARTISTA Y LA FILOSOFÍA POLÍTICA  
EL BUEN GOBIERNO DE AMBROGIO LORENZETTI

11	Introducción
17	El buen gobierno de Ambrogio Lorenzetti
117	El artista y la filosofía política
141	El buen gobierno de Ambrogio Lorenzetti

© Editorial Alianza Madrid, España, 2007  
© Quetzil Álvarez, 2009  
Las ediciones 2 y 3 se publicaron con autorización  
de la Comisión Universitaria de Investigación  
© Eloy García, para la introducción, 2009  
© Eloy García y Pedro Aguado, para la introducción, 2009

ISBN: 978-84-9879-033-7  
Depósito legal: S. 173-2009

Impresión  
Gráfica Verónica, S.A.

Introducción

QUENTIN SKINNER, EL BUON GOVERNO  
DE AMBROGIO LORENZETTI  
Y EL DERECHO POLÍTICO

Eloy García

El ensayo que el lector tiene entre las manos es la monografía más importante redactada hasta la fecha acerca de la relación entre los frescos que en 1337 pintara Ambrogio Lorenzetti para la *Sala dei Nove* del Palacio Comunal de Siena y las teorías republicanas prerrenacentistas conocidas como doctrinas del *buon governo*<sup>1</sup>. Originariamente, este trabajo apareció en inglés en forma de dos artículos independientes, con el propósito de investigar —en parte en controversia con Walter Ullmann, Hans Baron y John Pocock<sup>2</sup>— la recepción en el pensamiento prehumanista del *Trecento* de los supuestos cívicos y republicanos que informaron las obras de Cicerón, Séneca, Salustio y otros tratadistas de la República romana. Con posterioridad, en la edición francesa (propiciada e impulsada poco antes de su muerte por

1. Los frescos del buen gobierno fueron objeto de consideración por uno de los más importantes autores españoles cuando nuestros tratadistas del derecho político no tenían por ajeno al derecho constitucional el estudio de las ideas políticas. Concretamente, Manuel García-Pelayo dedicó un breve pero interesante estudio al tema: «El buen y el mal Gobierno. Las ideas y la intencionalidad políticas en un fresco de Ambrogio Lorenzetti», en el libro *Del Mito y de la Razón en la historia del pensamiento político* [1968], ahora en *Obras completas*, Madrid, 1991, vol. II, pp. 1229-1249. El trabajo se aleja de la valoración de Skinner: está enmarcado en la interpretación clásica de las pinturas de Lorenzetti y la figura central se presenta como la encarnación del bien común en el sentido aristotélico-tomista.

2. La referencia de Skinner a Walter Ullmann alude a su libro *Medieval Political Thought*, Harmondsworth, 1975. Pero también puede citarse su más conocido entre nosotros *Principios de Gobierno y Política en la Edad Media* (Madrid, 1971), significativamente traducido por Graciela Soriano en la colección dirigida por García-Pelayo en *Revista de Occidente*. Ullmann representa la visión clásica que se corresponde con la visión de la Teoría del Estado dominante hasta los años setenta del siglo pasado. Otra cosa son los otros dos autores a los que me referiré más tarde.

Pierre Bourdieu) los dos artículos, con pequeños retoques y algún que otro añadido, fueron reagrupados en un solo libro que, por expreso deseo de su autor, es el texto que ahora sigue la traducción española, que no obstante, y a los únicos efectos de procurar una versión más fiel al original, ha tenido también en cuenta el inicial escrito inglés. En cualquier caso, el dato a retener de todo esto es que con los años el estudio sobre el *Buon Governo* de Ambrogio Lorenzetti de Quentin Skinner, ha terminado convirtiéndose en un elemento inexcusable para el análisis y conocimiento de la *revival republicana* que en el presente agita el debate de las ideas y de la praxis política, disponible prácticamente en todas las lenguas cultas, y cuya ausencia en español significaba una laguna inaceptable, que con ayuda de la Fundación Alfonso Martín Escudero y de la Editorial Trotta queda aquí colmada.

Redactar una introducción que, en los términos consabidos, compendie, facilite y acompañe la lectura de este trabajo, parece una tarea de antemano condenada al fracaso, toda vez que, por un lado, Skinner es desde hace demasiado tiempo un nombre suficientemente difundido entre la cultura española<sup>3</sup>, y, por otro, el texto que ahora se publica resulta en sí mismo bastante ilustrativo y elocuente como para no requerir preliminar ninguno. Lo que no impide que las reflexiones que su lectura pueda suscitar encierren claves extremadamente útiles para comprender las circunstancias de la convulsión que en nuestra época parece estar devastando las categorías e instituciones que, junto a sus respectivas formas lingüísticas, irrumpieron con el —y del— Estado en plena crisis del Medievo. En este sentido, y en la medida en que Skinner (al igual que los demás exponentes de la Escuela de Cambridge que se esfuerzan en cultivar una disciplina entretrejida de historia con política y de lenguaje con pensamiento, caso de John Dunn o el propio John Pocock) se ocupa del estudio de los discursos que en los inicios de la Modernidad construyeron los grandes teóricos a propósito de los problemas de la libertad y del autogobierno (de cómo articular la convivencia en la Ciudad), la mejor manera de aprovechar la publicación de este libro consiste en efectuar un repaso de aspectos escogidos de su argumentación respecto del sentido

3. Entre los libros de Skinner traducidos al español destacan *Fundamentos del pensamiento político moderno*, México, 1978; *Maquiavelo*, Madrid, 1988. A los que conviene añadir *Vision of Politics*, Cambridge, 2002, y los volúmenes editados con Martin van Gelderen, *Republicanism*, Cambridge, 2002. Especialmente importante para la comprensión de este ensayo es el volumen primero de *Fundamentos*. El trabajo más completo sobre Skinner en español es el libro de Enrique Bocardo (ed.), *El giro contextual* (Madrid, 2007), al que me remito para más información respecto del autor y su obra.

de lo *cívico* y de la presencia de ideas diferentes a la de *público*, en el discurso de determinados pensadores del Estado<sup>4</sup>, para, al hilo de ello, aventurar ciertas hipótesis reconstructivas que encajan con los retos que hoy acucian a los proyectos que se afanan en acometer la redefinición de la política.

En este orden de consideraciones, no resulta ocioso recordar que Quentin Skinner encarna el prototipo del mejor *escolar* británico. *Regius professor* de historia en el Christ's College de la Universidad de Cambridge; doctor *honoris causa* por once prestigiosas universidades, entre ellas Harvard, donde —y atención al dato— lo es por derecho; profesor en el Colegio de Francia, investigador en el Centro de estudios avanzados de Princeton, y en el Wissenschaftskolleg de Berlín. Autor de una docena de libros, y editor de otros tantos. Responsable de numerosos artículos y de notables trabajos colectivos<sup>5</sup>. Sus escritos han sido pronta y profusamente difundidos en las principales culturas, incluida, como se dijo, la nuestra, en la que le cabe el mérito de haber sido el primero de los autores de Cambridge en ser reconocido y correctamente interpretado, en buena medida gracias a los esfuerzos de Fernando Vallespín y Rafael del Águila, de Pablo Badillo y Enrique Bocardo. En su obra, como señala Kari Palonen<sup>6</sup>, además de la preocupación por el pensamiento de los primeros modernos, late desde muy temprano el interés por una ciencia política de corte anglosajón, que más allá de ser menester inicial de Skinner (entre 1979 y 1996 fue profesor de *Political Science* en Cambridge, y es premio Isaiah Berlin y David Easton de las Asociaciones de Ciencia Política británica y norteamericana), se hace particularmente patente en sus labores e intereses más recientes, como demuestran su libro *Liberty before Liberalism*, o sus últimos trabajos sobre la tercera li-

4. La palabra «cívico» derivada del *civis* romano, de la común implicación del hombre en lo colectivo, merece por sí sola una investigación del estilo de la memorable tesis de Habermas que informaba del significado del concepto de lo público construido desde la voluntad del soberano y por oposición a lo privado. Ambos términos corresponden a dos contextos históricos, lógicos y culturales nacionales muy diferentes aunque, por ejemplo, en Hobbes se efectúe una asociación interesada que confunde conscientemente ambas expresiones. A modo de ejemplo, recuérdese el título de una de sus obras: *De cive* (1646). No es extensible esta lectura hobbesiana a toda la tradición anglosajona y así, por ejemplo, en el lenguaje inglés actual se conservan ciertos rastros de esa significación: los *civil rights* son las libertades políticas en el sentido de derecho a participar en el ser colectivo, no nuestros derechos subjetivos fundamentales.

5. Una relación en el libro de Bocardo, *El giro contextual*, cit.

6. Kari Palonen presta especial atención a esta dimensión política de Skinner en su estudio *Quentin Skinner. History, Politics, Rhetoric*, Cambridge, 2003.

bertad<sup>7</sup>. A este respecto, conviene señalar que el campo de la *Political Science* es, o ha sido, terreno de inquietudes compartidas por otros integrantes del grupo de Cambridge, empezando por Peter Laslett y siguiendo por John Pocock o John Dunn<sup>8</sup>.

Es el caso del recientemente fallecido Peter Laslett, al que Skinner rinde cálido tributo de admiración y respeto, en la necrológica publicada en la prensa británica, recordando, entre otros logros, su trascendental introducción al *Segundo tratado* de Locke que —en «un momento en que cualquier forma de filosofía política parecía definitivamente haber muerto»<sup>9</sup>— supo poner de manifiesto con memorable magisterio el escenario político en que el término «revolución» jalonaba el nacimiento del mundo moderno<sup>10</sup>. Su pionero estudio —piedra de toque de una forma de abordar el pensamiento político desde la contextualización de los argumentos que expresan los libros— abrió todo un sendero por el que transitarían luego autores como Pocock. John Pocock (cuyo *Momento maquiavélico* debe a Quentin Skinner un título que es bastante más que un título), además de haber dedicado su tesis doctoral, sostenida en Cambridge en 1957, a un tema relacionado con los fundamentos de la tradición constitucional inglesa, la *Ancient Constitution*, a su retorno a Canterbury (Nueva Zelanda) se incorporó a un departamento en el que se entremezclaban los estudios del derecho y de la realidad política del Estado, con la historia de las ideas<sup>11</sup>. Y otro tanto cabe repetir de John Dunn, cuyas investigaciones sobre la democracia son de sobra conocidas y manejadas en España<sup>12</sup>. Todos estos autores comparten una clara inclinación hacia el estudio de un extenso elenco de temá-

7. *Liberty before Liberalism*, Cambridge, 1988; «Third Concept of Liberty», en *Proceedings of the British Academy*, 2001, pp. 237-268.

8. Concretamente, la docencia e investigación en *Political Science* es el cometido académico actual de Dunn. Y, así mismo, los numerosos seminarios, encuentros y reuniones científicas que habitualmente celebran y propician en Cambridge estos autores tienen ese denominador.

9. Véase Pocock, «The state of the art», Introducción a *Virtue, Commerce and History*, Cambridge, 1982, p. 2.

10. Peter Laslett, *Introduction* a la edición del *Segundo tratado*, Cambridge, 1960; traducción española en el estudio preliminar a John Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Madrid, 2006.

11. John Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law*, Cambridge, 1957; 2.<sup>a</sup> edición con una revisión retrospectiva, 1987; *Historia e Ilustración*, Madrid, 2002; *El Momento maquiavélico: el pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Madrid, 2008; la edición original inglesa es de 1975, y la traducción española incluye el *Afterword* de 2003.

12. John Dunn, *The Political Thought of John Locke*, Cambridge, 1969; *Democracy. The Unfinished Journey*, Oxford, 1992, traducción española, Barcelona, 1995;

ticas que coinciden con lo que hace algún tiempo era convencionalmente denominado entre nosotros Teoría del Estado, y que formaba parte del «vertebrado gaseoso» que, en palabras de Nicolás Ramiro, integraba aquel vetusto derecho político que hasta la década de los ochenta del pasado siglo todavía se explicaba en las facultades de Derecho españolas.

Resulta paradójico que cuando, por imperativo legal, los constitucionalistas españoles han debido renunciar al estudio del Estado y de las materias a él ligadas —la teoría del Estado, de la democracia y los regímenes políticos, la comparación entre sistemas, la realidad de los partidos y de los poderes sociales, las ideas políticas, la historia constitucional...— para refugiarse exclusivamente en el cultivo de lo jurídico, en otras culturas nacionales que tradicionalmente nos vienen sirviendo de referente, el Estado, como enfoque temático, y los fenómenos no normativos que subyacen en la democracia constitucional, comiencen a recuperar con fuerza su importancia para el entendimiento de todo lo relacionado con lo político-constitucional, empezando por el pensamiento<sup>13</sup>. Que el Estado haya recobrado transcendencia para las nuevas corrientes de pensamiento muy posiblemente se deba a que la comprensión de los más graves problemas de la realidad, en la conciencia y en las explicaciones de la mente, con frecuencia antecede a su irrupción en forma efectiva, y en ocasiones dramática, en las experiencias de la vida. Urge, pues, extraer consecuencias, pero por el instante es suficiente retener dos efectos: de una parte, un grupo de estudiosos de la *intelligentzia* de las ciencias sociales ha hecho del Estado y de sus más preclaros teóricos objeto privilegiado de atención, y, de otra, la aplicación del «revolucionario método de la contextualización» ha obtenido conclusiones que modifican radicalmente la consideración de personajes que, con sus argumentos y con la construcción de un nuevo vocabulario conceptual, contribuyeron al nacimiento de la idea de libertad y, en general, de la política moderna.

Es así como, en los últimos veinte años, muchos de los clásicos de la teoría de Estado, empezando por Maquiavelo y continuando por Spinoza, Hobbes, Locke, Edmund Burke o Benjamin Constant, no

*Western political theory in the face of the future*, Cambridge, 1993; traducción española, Madrid, 1996; *Setting the People Free: the Story of Democracy*, 2005.

13. Algunas consideraciones importantes de relevantes profesores españoles sobre lo que ha significado la transformación del derecho político en derecho constitucional en «Encuesta sobre la situación actual del Derecho constitucional»: *Teoría y Realidad Constitucional* (Madrid) 1 (1998).

dicen ya lo que poco atrás pretendían decir, o, de otra manera, han sido objeto de una *relectura* que ha terminado modificando la percepción que hasta no hace mucho teníamos de lo que significaban, e incluso de su implicación en el debate político en que se encontraron sumidos. Obviamente no se trata de un mérito atribuible sólo a los estudiosos de Cambridge —Reinhart Koselleck y los seguidores de la «historia de los conceptos» tienen gran responsabilidad en todo este giro—, aunque justo sea reconocer que suyos son algunos de los logros más espectaculares. De este modo, Maquiavelo, lejos de ser el consejero áulico de *El príncipe*, aparece ahora como el humanista consciente de que la estabilidad de la República pendía de la capacidad de los florentinos para enraizar en la *virtù* su *vivere civile*, y como precursor del estudio de la innovación, la excepción y la anomia. Locke, de ideólogo de un liberalismo gestado desde la Revolución de 1689, ha pasado a ser el campeón de una tolerancia religiosa imbuida en las razones del poder que emana del contrato. Burke se nos presenta como el partidario de una libertad concebida en la *Ancient Constitution*, y no como el panfletista de la reacción romántica y antirrevolucionaria. Constant no es el padre del constitucionalismo templado, sino un autor complejo escindido entre dos amores: la República y la libertad de los modernos.

En definitiva, la superación de la vieja historia de las ideas por el estudio de los discursos defendido por los investigadores de Cambridge, está suministrando en el presente abundantes razones para localizar el debate de los problemas de la convivencia política en torno al Estado y alguna de sus viejas preocupaciones. Eso sí, consideradas desde una nueva luz y con contenidos otrora insospechables, que resultan preciosos para rearmar un tipo de Estado diferente al que, nacido de las doctrinas de la soberanía, se ha demostrado incapaz de afrontar los embates de la crisis que atenaza a las estructuras jerárquicas forjadas en la ordenación descendente del poder y en el absolutismo de los reyes, muchas veces prolongadas y asumidas —de manera no siempre consciente— por el constitucionalismo liberal.

Así las cosas, y sin ánimo de convertir la presentación del libro de Quentin Skinner en un alegato sobre la insuficiencia de los remedios jurídico-constitucionales para comprender de manera adecuada los factores que hacen posible una vida política libre, esta introducción se propone abordar tres cuestiones: 1) las diferencias que separan a dos modelos históricos de Estado, prestando especial atención al *commune* italiano estudiado por Skinner que posiblemente arroje respuestas al manifiesto declive de lo público a que asistimos; 2) re-

cordar la existencia de un discurso alternativo tanto al absolutismo monárquico como al racionalismo contractualista que desembocará en el Estado constitucional, lo que tal vez ayude a conjurar la tendencia actualmente en boga al uso retórico y descontextualizado de conceptos como el «buen gobierno»; 3) traer a colación una serie de postulados del *vivere libero* que contribuyan a la reconstrucción del paradigma de la política cuando la crisis que socava la vieja idea de autoridad, o institutos como el derecho subjetivo o la representación democrática, parece haber despojado a los ciudadanos de cualquier instrumento de dominio efectivo sobre su propio gobierno.

#### I. LAS DOS FORMAS HISTÓRICAS DE ESTADO: LA REPÚBLICA DEL AUTOGOBIERNO CIUDADANO Y EL ESTADO SOBERANO MONÁRQUICO

##### 1. *Monarquía soberana versus commune republicano: el Poder como supuesto informador del Estado, la Política como elemento integrador de la Ciudad*

Los viejos manuales de derecho público de matriz germana, todavía al uso en algunas de nuestras cátedras, repiten con sospechosa unanimidad y como si de una retahíla se tratara, que la disolución de la cosmogonía medieval trajo consigo la emergencia de una nueva forma de organizar la comunidad política llamada Estado moderno. El Estado —dirá Max Weber, en afirmación destinada a devenir canon de ortodoxia— se definirá a partir del Renacimiento como una unidad de poder<sup>14</sup>, como una instancia de dominación que hizo del príncipe punto de encuentro de una potestad de mando que no conocerá límites. Un centro de imputación único y de naturaleza permanente, de donde derivarán todas las relaciones políticas que en lo sucesivo serán relaciones de jerarquía y de sometimiento. El príncipe —el gran expropiador del haz de privilegios del feudalismo— devendrá así en soberano, por mucho que la forja concreta del término debiera esperar a la completa consolidación del monarca como señor absoluto. A partir de entonces, él será el Estado, como con enfática contundencia afirmaría Luis XIV en frase presumiblemente apócrifa: *L'Etat, c'est moi*. En tanto que la soberanía, elemen-

14. «El Estado es aquella comunidad humana que en el interior de un determinado territorio reclama para sí con éxito el monopolio de la coacción física legítima... [el Estado] se considera, pues, como fuente única del 'derecho' de coacción» (Max Weber, *Economía y sociedad*, México, 1964, p. 1056).

to vertebrador y factor distintivo de la nueva estructura, absorberá y compendiará toda la fenomenología política en el seno del Estado, y se proyectará en un territorio y sobre una población perfectamente delimitadas. En lo sucesivo, esos tres supuestos —poder, territorio y población— serán las claves de comprensión y clasificación del Estado. Mientras que el Estado construirá lo que le es propio —lo público— en la idea de autoridad, sirviéndose para expresarlo del lenguaje del derecho.

De esta consideración que reduce la política a soberanía, y la reconduce e inserta en lógica de poder, participarán los estudiosos posteriores a Weber, que, en Weimar, se aproximarán al Estado desde posiciones que, no obstante sus discrepancias, mantendrán inalterado el patrón común. Tal será el caso de autores antagónicos como Carl Schmitt, Herman Heller o Hans Kelsen que harán de la identidad Estado-Soberanía punto de partida de sus enfrentadas doctrinas. Lo que no les impedirá reconocer las quiebras y contradicciones subsistentes bajo la construcción compartida, bien para exacerbarlas, como en la incompatibilidad soberanía monárquica y Estado constitucional denunciada por Schmitt<sup>15</sup>; bien procurando atenuarlas, como en aquella otra entre autoridad y democracia lúcidamente planteada por Heller<sup>16</sup>, olvidando que, en determinadas experiencias, el Estado soberano surgirá del aplastamiento de la República nacida en el *vivere libero*. Por su parte, Kelsen, que resolvería en soberanía del derecho la contradicción Estado soberano-Constitución, tendría como preocupación reconciliar el Estado con un marxismo que en su utopía reclamaba la aniquilación del poder<sup>17</sup>. Y las menciones podían multiplicarse en la medida en que, en los años treinta del pasado siglo, la

15. «El Estado de Derecho, pese a toda la juridicidad y normatividad, sigue siendo un Estado y contiene siempre un otro elemento político» (Carl Schmitt, *Teoría de la Constitución* [1928], Madrid, 1982, p. 137).

16. De hasta dónde llegaba la conciencia de Heller al respecto y de su preocupación por el tema, da cuenta el hecho de que dedicó un libro a la soberanía que en realidad puede decirse que se trata de un trabajo preparatorio de su teoría del Estado. Herman Heller, *La Soberanía. Contribución a la Teoría del derecho estatal y del derecho internacional* [1927], traducción de Mario de la Cueva, México, 1965.

17. Kelsen dedicará varias monografías a esta cuestión en dos momentos distintos. Primero en 1920, cuando el austromarxismo cuestiona la categoría de Estado, le saldrá al paso con *Socialismo y Estado* [1923], México, 1982; luego, en los años cincuenta, en el momento en que se plantea la necesidad de incardinar el Estado marxista en el orden internacional, publicará *Teoría comunista del Derecho y del Estado* [1957], Buenos Aires, 1957. Ambos trabajos, pese a la distancia en años, expresan la misma preocupación: hacer compatible el Estado soberano con el orden político democrático interno en el primero, e internacional en el segundo.

articulación de la soberanía en el Estado se presentará como problema crucial para los constitucionalistas, incluso para quienes no bebían en las doctrinas del poder racional weberiano.

De cualquier modo, para todos esos autores el origen y la responsabilidad de este entendimiento del Estado se atribuyen a Maquiavelo, que habría conceptualizado la organización surgida en el Renacimiento como un poder ligado al monarca. Su libro *El príncipe*, incorporaría dos mensajes. Un tratado del Estado soberano monárquico: su primer tratado, un libro innovador y de ruptura en el que la carencia de expresión adecuada para referir la nueva realidad forzaría al secretario florentino a fletar un neologismo, a inventar un significado desde una palabra preexistente. Segundo, la obra traduciría también un interés por la acción en el Estado que llevará al autor a redactar un breviario que reuniría los saberes de un hacer político identificado con la dominación y la imposición, a través de las técnicas del disimulo, la persuasión indirecta, el dar a creer y obrar sin la fuerza, en el propósito de alcanzar, mantener y acrecentar el mando propio y del Estado, al servicio, en definitiva, de la razón de Estado.

Ahora bien, como se advirtió, los investigadores de Cambridge —y Skinner ha consagrado una monografía al autor<sup>18</sup>— afirman que Maquiavelo no es ni el maestro del obrar tiránico ni el artífice de la razón de Estado que pretendió la historiografía clásica<sup>19</sup>, desmintiendo de modo concluyente una interpretación arraigada hasta en el hablar corriente. Pero es que, además, esta visión hoy desautorizada es la que en su día sirvió de fundamento a la pretensión de hacer de Maquiavelo arco de bóveda de la expresión del Estado soberano monárquico. Y es que el mismo absolutismo que haría de un inexistente Maquiavelo su gran teórico, y que presentaría *El príncipe* como código de una ciencia inconfesable, se apropió del Estado de manera absoluta, procurando obviar que la nueva forma de organización pudo haber conocido procesos de conformación muy distintos y resultados opuestos. De manera que no transcurrieron por ahí todos los acontecimientos. Para empezar, no fue ésa la realidad de la misma Florencia de fines del *Quattrocento*, condicionada por la crisis de la

18. Q. Skinner, *Maquiavelo*, cit.

19. Posiblemente existan pocos autores tan propicios a auspiciar interpretaciones historiográficas tan antagónicas como Maquiavelo. No es una exageración decir que si no cada generación, sí al menos cada siglo ha tenido su propia lectura de Maquiavelo. Un compendio que pasa revista a los principales trabajos sobre Maquiavelo en los últimos ciento ochenta años se halla en el libro preparado por John Dunn y Ian Harris dentro de la serie *Great Political Thinkers, Machiavelli*, Cheltenham, 1997.



República y la obsesión por las dificultades en recuperar el Estado como patrimonio colectivo de una ciudad cuyos habitantes habían entregado su virtud a los grandes<sup>20</sup>. Hacía mucho que el Estado republicano se encontraba en crisis en Italia, cuando Burckhardt escribió que era una obra de arte surgida del Renacimiento.

Es así como entre los estudiosos de Maquiavelo hoy nadie duda de que el autor florentino concibiera y redactara su obra en el marco de ese Estado diferente de aquel soberano monárquico que le derrotaría y sucedería en el tiempo. Por consiguiente, con independencia de divergencias sobre cuál haya sido el sesgo de su discurso, existe coincidencia en que Maquiavelo no expresa el nacimiento del Estado soberano sino que vivió marcado y hasta angustiado por un escenario de decadencia de un Estado que era contrapunto del absolutismo: la Ciudad-república<sup>21</sup>. Una república que también fue su particular y personal Estado, al que el autor de *El príncipe* rindió siempre adhesión y lealtad sincera.

Por tanto, todo señala que las cosas no recorrieron los senderos apuntados por Weber, y numerosos trabajos de Skinner, entre los que se incluye el libro que presentamos, contribuyen a corroborarlo. Y es que si el Estado como invento humano tiene alguna paternidad histórica primigenia, ésta corresponde a la Ciudad republicana de los pequeños *commune* como la Siena que acoge el fresco de Lorenzetti, que tan magistralmente explica Skinner. Antes de que los monarcas se impusieran, mucho antes de que los príncipes marcaran su ley, existió otro tipo diferente de Estado que irrumpió cuando no se había llegado ni a atisbar el Estado soberano: el Estado de las ciudades-república italianas precede en la historia dos o tres siglos al Estado moderno de los Valois franceses, Trastámara castellano-aragoneses o soberanos portugueses.

Sin embargo, ese Estado que remonta sus iniciales manifestaciones literarias a los tratadistas prehumanistas estudiados por Skinner —los Guido Faba, Giovanni da Viterbo o Brunetto Latini—, tiene poco que ver con el que aparece en los viejos manuales. Coincide con el arquetipo conocido en la urgencia de configurar una unidad política, en la incorporación de la idea de lo estatal como centro de impu-

20. Maquiaveli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* [1513-1519], Torino, 2000.

21. Puede consultarse una aproximación rigurosa y anticipatoria en su época a la emergencia del Estado en los *commune* en el libro de Daniel Waley, *Las ciudades-república italianas*, Madrid, 1969. También es importante Skinner en su colaboración al libro de Dunn *Democracy. The Unfinished Journey*, cit.

tación o lazo de unión y continuidad, pero difiere en todo lo demás. Lo fundamental para el *commune* será la imbricación de todos en el gobierno —el autogobierno—, es decir, como nos enseña la lectura de la misteriosa figura regia del fresco propuesta por Skinner: la comunión política en la Ciudad justa. El autogobierno no era cuestión de voluntad o el producto de la imposición —los veinticuatro ciudadanos del cuadro sostienen el cordón y no son sostenidos por él—, se conseguía cuando mediaba una coimplicación que integraba en la Ciudad la suma de intereses en juego. La Justicia, que aseguraba esa integración equitativa de sus miembros en la comunidad, era la necesidad de unos hombres que sólo resultaban iguales *qua* ciudadanos. La Política, asociando a todos en un quehacer colectivo inescindible —la ciudadanía—, articulaba la comunidad desde su simultánea integración por la *ygaillance* o *aequitas*. Como enseña Lorenzetti, Justicia y Política se encuentran unidas por el mismo vínculo, y la Ciudad se define como un fenómeno colectivo: una realidad política permanentemente ejercitada en el *vivere civile*, la *vita activa* política.

Frente a esta consideración del *commune* como instancia donde se desenvuelve la Política, el Estado moderno se resume en la jerarquía que dimana del Soberano. Su objetivo —como se expuso— consistirá en dominar, en imponer subordinación. En el Estado moderno todos sus habitantes resultarán igualmente súbditos, salvo uno: el príncipe; él será el único ciudadano. Y esta soberanía expresará la continuidad del Estado —como advertirá Bodino cuando otorgue al nuevo Poder la marca de perpetuidad—. En la Ciudad-Estado republicana, por el contrario, lo relevante estará en la implicación de todos en la vida colectiva: la ciudadanía, en el sentido de los Antiguos. El Estado de los príncipes y la República se articularán desde dos ideas de lo estatal: una forjada en la lógica de la soberanía; otra, en la legitimidad; la primera imbuida de la autoridad de lo *público*; la segunda, del *vivere civile*, la coimplicación de todos en el actuar *cívico*.

Se comprende ahora que estas dos concepciones procedieran en su decantación histórica y organizativa según fases y pautas diferentes; como tampoco parece difícil admitir que los Estados a que dieron lugar fueran rivales y terminaran chocando. Mientras el Estado moderno puso todo su acento en la potenciación del poder y de los instrumentos que hicieran posible su dominación, la Ciudad-Estado centró su atención en la estructuración de la política. Y es en la distinta cristalización histórica, y la diferente orientación de su aparato instrumental, donde se evidencian los postulados que separan ambas formas de Estado.

En este sentido, deberemos relativizar el relato de Heller que narra la emergencia del Estado histórico-concreto<sup>22</sup>. El Estado moderno habría resultado —dice Heller—, por un lado, de una dinámica de concentración territorial consistente en el paso de la formulación atomizada, personalizada y sacralizada del poder, a la presidida por la racionalización y objetivación; por otro, las nuevas maneras bélicas habrían determinado la sustitución de la fuerza del caballero feudal por la técnica del mercenario; surgirían así: el Estado-fiscal recaudador de impuestos votados por los Parlamentos de Schumpeter<sup>23</sup>, los ejércitos de soldados, y la burocracia que redescubre el derecho imperial romano. Los instrumentos del Estado adquirirán existencia abriendo camino a la soberanía tras una fase transitoria de Estado dual, que, en las excepciones inglesa y de los Países Bajos, se convertiría en permanente.

Conviene insistir en que esta exposición —más allá de su exactitud histórica— hace tabla rasa del hecho de que ese proceso sólo tuvo realidad en ciertas partes del antiguo Imperio cristiano: los futuros Estados monárquicos. Sólo en ellos la modernidad política ordenaría la convivencia en torno a la categoría de autoridad, sirviéndose a propósito de los medios de la soberanía. Nada tendrá que decir, en cambio, en las ciudades italianas donde la soberanía no sería el nexó de unión interno, sino la propia noción de colectividad. Sucede entonces que el proceso de gestación del Estado en las repúblicas italianas es una historia todavía por escribir. Con toda seguridad, su desencadenante se situará en el debilitamiento de la autoridad imperial que en el siglo XI deja en la Italia meridional espacio al gobierno autónomo de los municipios. En aquellos tiempos la única potestad efectiva era un obispo, que regía su diócesis enfundado en la autoridad de la Iglesia, con cometidos muy limitados: administrar justicia y disponer los contados elementos comunes. Pero la dinámica del

22. Herman Heller, *Teoría del Estado*, México, 1941. Entre la doctrina española, Enrique Gómez Arboleya tiene también espléndidas páginas dedicadas a explicar esta evolución que sigue a Heller y a Weber. Consúltense al efecto sus *Estudios de teoría de la Sociedad y del Estado*, Madrid, 1962.

23. El concepto weberiano de Estado asociado a la idea de fiscalidad es una construcción de Schumpeter que tendrá enormes repercusiones en la posterior doctrina de Estado: «Esta concepción de las relaciones entre Estado y fiscalidad nos permite remontarnos a las causas más profundas del cambio social: el impuesto no es simplemente un fenómeno superficial, es la expresión misma de esa evolución. El desarrollo de la fiscalidad no sólo ha participado en la creación del Estado, le ha impuesto también una forma determinada» (J. A. Schumpeter, «Die Krise des Steuerstaates»: *Zeitfragen aus dem Gebiet der Soziologie* 4 [1918]).

proceso sólo se pondrá en marcha cuando, junto al obispo, emerja otra instancia que rememora la Roma republicana: los cónsules. Con la aparición de esta primera institución ciudadana —como enseña Waley— tres hitos conducirán esta evolución: la suplantación de los obispos por los cónsules; la autocomprensión del *commune* como comunidad de decisión y de acción política, y con ello la conformación de los consejos; y desde la afirmación de este autogobierno, la autodefinition de la Ciudad como Estado, y de sus ciudadanos como patriotas cívicos.

Los primeros cónsules de que se tiene noticia, se remontan a Pisa en 1085. Después vendrán Milán en 1097, Arezzo en 1098, Génova en 1099, Lucca en 1115, Bolonia en 1123, y algo más tarde la Siena de los frescos de Lorenzetti en 1125. Aunque más allá de la fecha de aparición, lo novedoso radicará en las características que los informen. Así, los cónsules serán instancias: 1) definidas, encomendadas de tareas precisas; 2) permanentes, órganos estables de la Ciudad; 3) regulares, que sesionarán periódicamente; 4) temporales, sujetas a mandatos breves para evitar su conversión en poder. Aunque el dato primordial estribaría en que obraban por cuenta de la colectividad que les elegía o designaba, cuya expresión era el *concilium* o *arengo*: todo el pueblo reunido en asamblea.

La construcción del Estado republicano en Italia arrancará de mediados de siglo XII, cuando los cónsules que compartían el gobierno de la ciudad con los obispos, los remplacen, primero *de facto*, y luego *de iure*. Un hecho que —como insiste Skinner— sorprenderá a los viajeros-cronistas de la época. En ese sentido, Otto de Freising constatará: «Los habitantes de las ciudades italianas están regidos por la voluntad de sus cónsules más que por la de sus gobernantes». Y Benjamín de Tudela añadirá: «No tienen ni rey ni príncipe que les gobierne, sino jueces nombrados por ellos»<sup>24</sup>. Pero por encima de la consolidación de una institución abocada a diluirse, lo decisivo estará en lo que supondría para la transformación de la Ciudad. Su irrupción apunta a la presencia del componente humano en la Ciudad: su existencia como realidad colectiva política. Un siglo más tarde, en la segunda mitad del Duecento, la evolución continuará de manera que la colectividad humana que existía tras los cónsules, adquiere sustantividad propia y los trascenderá; se convertirá en colectividad política. La Ciudad se hace *commune*: la realidad física y geográfica toma dimensión política y se transforma en cuerpo cívico.

24. Skinner, en el primer volumen de *Fundamentos...*, cit., desarrolla más ampliamente este argumento. A la lectura del libro nos remitimos.

El segundo hito en la marcha hacia la Ciudad-Estado tendrá lugar, pues, en el instante en que la colectividad del *commune* se proyecte en un complejo de instituciones destinadas a mediar en un conflicto estructural y a propiciar la libertad política. La conciencia de que el destino de la Ciudad es el resultado del comportamiento de sus ciudadanos que se inicia con el momento consular, conducirá al colectivo que la habita a coimplificarse sin intermediarios en su gobierno; el *vivere commune* se hará *vivere civile*. Es así como las ciudades italianas entrarán en el *Trecento* como comunidades intensamente políticas, envueltas en una atmósfera de ininterrumpido debate. Pero antes será necesario que fragüen como conjunto humano, y eso significará no sólo multiplicar su población sino articularla de una determinada manera, como sucederá en Siena.

La Siena a la que nos traslada Lorenzetti es el resultante de un implícito, y en ocasiones explícito, acuerdo de colaboración entre los múltiples estratos y clases sociales que la habitaban. Pero lo relevante, lo que distinguirá esta experiencia estatal de la otra rival, radicará en que los habitantes de Siena, al igual que los de Florencia o Lucca, forjarán su unidad política desde unas diferencias sociales y unos intereses políticos enfrentados, a los que no renunciarán jamás. La fragmentación del entramado social que residía tras el recinto de la ciudad, no sería óbice para su progresiva confluencia en una comunidad política integrada y única: unidad en la fragmentación y en el conflicto civil y social, algo inconcebible para la mentalidad moderna donde las reglas son igualdad en la subordinación ante el Estado-poder y paridad jurídica entre particulares. Parece obvio que la consecución de una integración semejante no debió resultar fácil ni quedar exenta de tensiones graves y de periódicas quiebras, como prueban la significación y funciones atribuidas a figuras como el *Podestà* o el *Capitano del popolo*<sup>25</sup>.

25. Especialmente ilustrativa al respecto será el *Podestà*, figura incomprensible desde una óptica moderna. Etimológicamente, la expresión deriva del término «poder», y hace referencia al hombre que administra el poder. El *Podestà* no es un funcionario en el sentido weberiano del término —significativamente Weber no acude a él para explicar su arquetipo ideal de burócrata— sino un ejecutor de algo que no le pertenece. El *Podestà* es un poder, el brazo que impone justicia neutralmente en las facciones enfrentadas en la Ciudad, y para ello es preciso dotarle de amplias atribuciones. Pero, por otra parte, sus atribuciones encierran un riesgo tremendo del que son conscientes los ciudadanos: el peligro de que su poder suplante a la política. Frente a ese riesgo caben dos medidas: exigencia de imparcialidad absoluta que sólo se consigue imponiendo que el *Podestà* sea un extranjero, un hombre completamente extraño a la comunidad política en la que ejerce, y la limitación temporal del cargo y la proscripción completa de reelección.

En este contexto, la vida en la Siena del *Trecento* reflejada por Lorenzetti, dista mucho de la que imaginaría un autor influido por el marxismo. La ciudad no era el lugar de refugio del burgués desarraigado que anticipa un comercio que el tiempo hará mundial, ni la urbe de bulliciosos artesanos y naciente proletariado en guerra de clases, sino una sociedad localmente enraizada —el *contado*, indicativamente incluido en el fresco, será el *hinterland* que acotará su mundo— y mixta —por sus integrantes y por las funciones indiferenciadas que desempeñan—. Siena era —como enseña Bowsky en su conocido libro<sup>26</sup>— una comunidad plural en la que convivían en precario e inestable equilibrio numerosos estamentos de la sociedad medieval: nobles rentistas, comerciantes que hacían de artesanos, operarios que ejercían de notarios, *maeses* doctores que enseñaban, gremios y artes, peones agrícolas...; todos desempeñaban las más variadas tareas y oficios, por regla general no especializadas, de intercambio económico, administración de tierras, trabajo manual o intelectual en un mundo —como insiste Skinner poniendo el ojo en la ciudad retratada por Lorenzetti— plenamente laico que ya reconoce la importancia del reloj<sup>27</sup>. La peculiaridad, el gran secreto de la Siena republicana bajo el régimen de los *Nove*, estaba en que la conflictiva convivencia de tan abigarrado, rico y variado espectro, se había ido traduciendo poco a poco en un existir plural y diferenciado, pero construido desde la interdependencia —los *entreservicios* a que se refiere Skinner—, y por consiguiente también colectivo. La interdependencia significará recíproca dependencia: una suma humana basada en la satisfacción mutua de necesidades; el hombre es parte del todo en que intercambia los hechos de su existencia. Esta reciprocidad colectiva —reflejada por Lorenzetti en la vida de la ciudad que trabaja— era el cemento que amalgamaba al *commune* republicano.

Por lo demás, aunque entre los siglos XII y XIII las Ciudades-Estado duplicaron su población y la prosperidad de su economía —Siena alcanzaría los 50.000 habitantes en 1328—, el verdadero revulsivo que desembocará en la Ciudad republicana vendrá cuando el *commune* asuma su propio ser. Puesto que todos viven en la ciudad, todos se

26. William Bowsky, *A Medieval Italian Commune. Siena under the Nine, 1297-1355*, Berkeley, 1981. Es uno de los libros de cabecera de Skinner para el estudio de la estructura social de la ciudad de Lorenzetti.

27. Skinner se refiere a la representación del reloj de arena que figura en la mano de la figura de la *Temperantia*, oponiéndose a las tesis de White. Pero más allá de ello, el significado del reloj como medio de contraste entre el mundo natural y artificial ha sido estudiado a fondo por Lewis Mumford Jr. en su importante *Ciencia y técnica en el Medievo*, Madrid, 1975, cuya lectura se recomienda.

hallan concernidos por lo que en ella se haga, decida o suceda. No importa que coexistan situaciones sociales distintas, hasta enfrentadas, todas se encontrarán afectadas por coincidir, por estar juntas en relaciones de dependencia recíproca. Articular esa colectividad unitaria desde el reconocimiento de una diversidad compleja constituirá el reto de la Ciudad republicana. Y su requisito será la conciencia, el auto-reconocimiento del vivir colectivo: no cabe individuo aislado, al igual que en la ideología ciceroniana —nos dice Skinner—, el hombre se explicará a sí mismo como ser involucrado en una existencia compartida. Y la conciencia de esa existencia la expresará exactamente —como delata el término— el *commune*. El *commune*, el ente colectivo, sustantiva su ser *comúnmente* sentido. Lo común se hace *commune*, y, de la conciencia de su unidad como comunidad, nacerá la Ciudad<sup>28</sup>. Aquí radicará el gran cambio.

La disolución del mando en obediencia en un régimen donde los ciudadanos son sus propios políticos, legisladores y funcionarios, fue la principal seña externa de esa república cívica, y la forma que asumió esa implicación cívica colectiva consistió en una multitud de consejos. *Ubi multa consilia, ibi salus*, proclamaría el *Oculus pastoralis* —una de las fuentes que sirven a Skinner para construir su lectura de Lorenzetti—. El principio era el autogobierno, la misión de la política estribaba en hacerlo efectivo, y los consejos nacidos de la evolución del *arengo*, eran el cauce de esa efectividad. Pero la finalidad de los consejos no consistía en representar una voluntad popular (soberanía) entonces inconcebible, sino en conferir dimensión real a la Ciudad a través de una acción política que en sí misma era integradora. Esto explica que: 1) la ciudadanía fuera un deber, una carga, y el *vivere civile* una obligación activa destinada a la autoafirmación de la propia identidad; el retraimiento político —tenido por un mal para el *commune*— era severamente castigado; 2) el deber de acción se encarrillaba en un sinfín de consejos, alguno de base muy amplia (hasta de mil miembros), que aseguraban que ningún ciudadano quedara al margen de la política; 3) la conformación de esos consejos resultaba enormemente desigual en consonancia con la procedencia de sus integrantes —se trataba de responder a todas las definiciones sociales—; 4) se procuraba impedir la formación de camarillas de decisión cerrada (*cerchio*) reclutando a sus miembros por procedimientos complejos —elección, cooptación, suerte— y

28. La lectura que Skinner efectúa de la misteriosa figura regia también es consonante con esta interpretación de integración colectiva: Siena debe ser gobernada por sus propios ciudadanos si quiere hacer efectivos los postulados del *buon governo*.

favoreciendo la rotación mediante la prohibición de reelección; 5) los acuerdos se construían desde amplísimos consensos, y, por eso, una función importante de los consejos consistía en ser punto de equilibrio, lugar de contrapeso entre las diferentes situaciones sociales, lo que hacía posible la autointegración colectiva y permitía mantener la *Concordia*, la imagen que Lorenzetti coloca por encima de la procesión de veinticuatro ciudadanos de igual tamaño que forman en hilera en la parte izquierda, a pie del fresco.

El propósito final de toda esta organización consistía —conviene reiterarlo— en desencadenar una dinámica de autoafirmación colectiva en la que forzosamente estuvieran reflejados todos. Eso era el *vivere libero*: un obrar común que hacía posible que los habitantes de la ciudad sintieran que sus intervenciones tenían eficacia directa sobre lo que sucedía en sus vidas. La acción política humana equivaldrá en la República a lo que para el Estado moderno significarán luego las instituciones, empezando por el príncipe. La acción cívica creará la Ciudad, y esa comunidad política resultará el escenario en que el hombre tome conocimiento moral de sí mismo, y en el que la Política como hecho *humano* se convierta en el único valor universal.

La tercera y última fase en la construcción de la Ciudad republicana es consecuencia de todo lo anterior. Puesto que los consejos hacen posible la consolidación en las conciencias del autogobierno ciudadano, la autodefinition de la Ciudad como Estado, y de sus habitantes como patriotas de ese Estado, se demostrará igualmente inevitable. El Estado nacerá de la Ciudad en la hora en que el *commune* logre atraer la fidelidad de unos habitantes que actuando como ciudadanos le prestan lealtad política. Aparece el patriotismo como expresión del orgullo de la ciudadanía: el *amare la propria patria piú della propria anima* —algo que está en Dante, cuando, expatriado, decide firmar sus escritos: «florentino, injustamente exiliado»—. Es evidente que ese amor a la Ciudad tiene como presupuesto una localización política en el Estado. Lo que carece de existencia física no puede tener dimensión real sino especulativa. La Ciudad convierte la participación activa en causa de enraizamiento. Así, el obrar político en las repúblicas durante el *Quattrocento* será el factor que nutrirá la estatalidad: un *vivere civile* activo que comporta identificarse con un *commune* concreto que, al ser de todos los que en él viven, incita a sentir el Estado como algo propio que merece ser amado. En resumen, hacer *política* será hacer *patria*, y el Estado surgirá de esa patria en acción, es decir, de la política que elaboraban en común los hombres arraigados en Ciudades-República como Siena.

En el fresco de Lorenzetti se aprecia fácilmente ese sentimiento de Siena como patria que soporta el Estado. Más allá de las representaciones alegóricas de la Virgen patrona de la ciudad, o de la presencia del león rampante —símbolo del *popolo* de Siena— y del blanco y negro —colores heráldicos del *commune*— en puntos estratégicos de la composición, la lectura que Skinner postula de la figura entronada *in medio* del fresco, como una autorrepresentación de Siena en la que el gobierno se funde con la imagen de la Ciudad, corrobora esta afirmación. De una parte, se enumeran los signos de diferenciación del *commune* con terceros, de otra, se nos está recordando que la Ciudad gira en torno a la Ciudad misma, auténtico referente central de toda la composición de las series del fresco como evidencian las figuras que danzan en círculo. La vida ciudadana es autónoma de las restantes realidades que le son ajenas. Siena se basta a sí en lo político, en lo económico y en lo social, es una comunidad completa y centrípeta que no precisa nada al margen de lo que ya tiene. En esta autosuficiencia reposa precisamente el Estado. Aunque también conduzca a la guerra. La guerra resultará una de las constantes de la existencia efectiva de la Ciudad-Estado. Internamente, la guerra será el menester de una milicia de ciudadanos —más que de mercenarios—, que haciéndola, participarán en política cívica: la guerra es parte del *vivere civile*, y Maquiavelo extraerá trascendentales tesis de este aserto. Externamente la guerra contribuirá al sentir diferenciado de cada república. Incluso Hans Baron sostiene —contra la opinión de Skinner— que el primer atisbo cívico se producirá en 1399, cuando Florencia se vea amenazada de invasión por Giangaleazzo Visconti de Milán. La respuesta será un lenguaje conceptual nuevo que conducirá a la emancipación del hombre a través de la política, lo que supondrá proyectar la autoconciencia de esa emancipación.

No existe unanimidad sobre si eso fue o no así —luego nos detendremos en ello—. Ahora bien, a la vista de los testimonios reunidos por Skinner no hay duda en que el *commune* cívico era una realidad en el *Trecento*, aun cuando no existieran todavía categorías mentales suficientes para encauzarlo ni se hubiera fletado un léxico apropiado para representarlas. En cualquier caso, el fresco del *Buon Governo* enseña que contra lo que han venido manteniendo los más clásicos estudiosos del Estado, empezando por Marx<sup>29</sup>, la ciudad italiana no fue una fase abortada en la marcha hacia un Estado que no consigue

29. Marx, en la *Crítica a la Teoría del Estado hegeliana*, asegura que «la corporación representa la tentativa de la sociedad civil de convertirse en Estado».

madurar, sino un Estado en sí mismo, con rasgos y especificidades propias. Un Estado que sin embargo no logró perdurar o —por decirlo en lenguaje maquiavélico— nunca conseguirá estabilizarse plenamente, y ello, en buena medida, por la discordia cívica —la *Divisio* en facciones y el *Furor*— que tan bien sabe retratar Lorenzetti como reto acechante. La imposibilidad de vencer las diferencias internas de la República e imponer la *Pax*, que no es más que el triunfo sobre una discordia sempiternamente acechante, como transmite la imagen del fresco.

Pero no será ésta la única causa del fracaso de la República en los *commune*; mucho más que las tensiones internas que la amenazaban en el *Trecento*, la crisis se irá intensificando por circunstancias externas que alimentarían el problema en el seno de la Ciudad. El doble desafío representado por las ansias de los Estados nacionales en formación que circundaban a los pequeños Estados urbanos, y las nuevas corrientes económicas del *Quattrocento*, resultarían decisivos. Si, por un lado, las invasiones exteriores pondrían reiteradamente en jaque la naciente *Signoria* de Milán o Florencia, por el otro, el creciente protagonismo del comercio atlántico a partir de lo que Parry definirá como descubrimiento del mar, marcará un desplazamiento en el eje de gravedad de la historia del Mediterráneo al Atlántico, que hará inexorable la ruina de la Ciudad. La crisis arrastrará al *commune* y a su entendimiento de la política, dejando paso a la lógica de poder de los príncipes.

El gran éxito del absolutismo monárquico en términos de discurso político, estribará justamente en la *Pax*: en el «orden público». Como advierte sagazmente Schmitt, en medio de las guerras civiles europeas la soberanía de los príncipes aparecerá como el único remedio en condiciones de asegurar al hombre la vida y de repararle estabilidad en la historia, y, a partir de este momento, esta específica forma de Estado se convertirá en el «gran pacificador». Wetsfalia marca el irremisible triunfo del Estado asociado a las ideas de poder, jerarquía y subordinación que encierra la categoría de lo *público*: la imposición de una voluntad. En eso consistirá el Estado absoluto. La excepción vendrá de Inglaterra, donde la comunidad de gobierno medieval pervivirá como estructura política estable, absorbiendo todos los cambios, incluido el que a comienzos del siglo XVIII alumbrará la sociedad. Es un historia conocida que los Hannover, preocupados por su cuestionada legitimidad, promoverán el *comercio*: el crédito financiero —especialmente la Bolsa—, la expansión territorial y los ejércitos permanentes, que son los desencadenantes naturales de aquello que concluirá en lo que Thomas Paine bauti-

zaría como *Government by Society*, el Estado de la sociedad. Una forma de organización política que aspirará a conciliar la estructura jerárquica de la soberanía con la voluntad democrática de la sociedad. Nada parecido al *commune* cívico del fresco de Lorenzetti que relata Skinner.

2. *La Teoría del Estado del siglo XIX: la construcción del derecho público desde la categoría de autoridad. La incorporación de sus supuestos en el paradigma constitucional*

El mismo Estado soberano que serviría de soporte intelectual y de sustento estructural al gobierno de los reyes, sería la forma de organización política por la que optarían Italia y Alemania, cuando madurasen sus respectivos procesos de construcción nacional. Pero es obvio que ese proceso de construcción colectiva en las dos tardías naciones de la Europa del XIX, no consistió sólo en una mera recepción de las viejas ideas de Estado. La *Paulskirche* de Fráncfort o nombres como Manzini o Garibaldi, recuerdan las tensiones y alternativas que compitieron en aquel suceso histórico. Eso obligó al acuerdo, y determinó que junto al poder de los reyes se incorporara también otra segunda realidad, la sociedad. Es sabido que la sociedad era una abstracción igual que el Estado, sólo que de signo inverso: encarnaba al individuo, a la libertad negativa, y en general a las expectativas de una ideología inadecuadamente bautizada como burguesa. Hubo que integrar esas dos realidades, hacer que convivieran y encauzar un conflicto cuya solución fue cometido de la Teoría del Estado, a la que se le encargó como tarea incardinar la libertad de la burguesía en el poder del monarca. En realidad, no representó una gran novedad. Como ha recordado Arnold Mayer, la Europa posterior a la Revolución francesa conocerá, casi hasta la primera guerra mundial, una generalizada recuperación de los postulados mentales, estructuras sociales y categorías institucionales del Antiguo Régimen. Es la vieja hipótesis de Tocqueville.

Nace así la Teoría del Estado: una disciplina científica —en el sentido de las ciencias sociales— que sobre supuestos sociológicos y políticos se convertirá en el armazón constitutivo de la nueva forma política, y en la que confluirán en estructura sistemática la serie de elementos que ordenarán la vida colectiva. Primero la soberanía del Estado. Particular importancia tendrá este hecho en Alemania, donde el Estado —expresamente autoproclamado soberano— ocupará un lugar mítico evitando así el planteamiento real de un problema cuya solución resultaba políticamente imposible sin poner fin a las pretensiones del

príncipe<sup>30</sup>. Y tras la soberanía, todo el resto de la construcción obra de Albrecht, Gerber, Laband y Jellinek. La personalidad jurídica del Estado, el parlamento órgano de la sociedad, la ley expresión de una voluntad compleja, los derechos públicos subjetivos, la magistratura revisora. En definitiva, todo un orden construido desde dos notas: la supremacía del Estado, el predominio del poder sobre la libertad, y la conceptualización en términos jurídicos de todas sus categorías e instrumentos, la articulación de la vida colectiva en el lenguaje del derecho. El lenguaje del derecho pasará a expresar el poder del Estado, y el Estado será la encarnación de un principio de autoridad atemperado por las concesiones atribuidas a la sociedad. El Estado será lo público por contraposición a lo privado. Ésa será la gran aportación de lo que se llamó la Escuela alemana de Derecho público<sup>31</sup>.

Es sabido que el prestigio intelectual de la obra de estos autores fue suficiente para que sus elucubraciones se expandieran por todo el continente. Durante casi medio siglo, el Estado de Derecho alemán devino el espejo donde se miraron generaciones de juristas preocupados por la fundamentación jurídica de una idea de libertad que, nacida de las teorías contractualistas del XVII y XVIII —según la explicación clásica—, encontraba diferente acomodo en función del grado de desarrollo de cada comunidad política. Ello supuso que mientras en ciertas sociedades la libertad era una concesión del Estado, caso por ejemplo de Alemania, en otras el Estado fuera una construcción de la sociedad, y por ello de la libertad, como sucediera en Francia en la teorización que expresara Carré de Malberg. Poco importa a nuestros efectos la diferencia; en ambos casos, Estado y sociedad, poder y libertad resultaban ser dos caras de la misma moneda.

Y es que de igual manera que la Escuela alemana de Derecho público articuló para el Estado de Derecho —eso sí, tomándolos del derecho privado— los términos y categorías lingüísticas que hicieron factible el entendimiento de la vida colectiva en clave de relaciones jurídicas, la doctrina iusnaturalista del contrato, y las especulaciones mercantilistas de los filósofos escoceses de la moral —los Fer-

30. Todavía en 1910 era posible invocar en Alemania el carácter divino de la soberanía del monarca como principio de derecho público de la manera que lo hizo Guillermo II, públicamente y sin tapujos: «los reyes de Prusia reciben su corona de Dios y no por la gracia del pueblo y del Parlamento» (R. Carré de Malberg, *Teoría General del Estado*, México, 1998, pp. 872-873, nota).

31. Mucho se ha escrito al respecto. Por citar sólo una referencia, entre la reciente doctrina española, es útil la lectura de F. Sosa Wagner, *Mis maestros alemanes de Derecho Público* (Madrid, 2005), que va más allá del siglo XIX y se ocupa del mismo espacio temporal que aquí interesa.

guson, Adam Smith y David Hume—, crearon, como ha demostrado Habermas, la ficción teórica de un conjunto de sujetos capaz de convertirse en un ente común por medio del intercambio colectivo de opiniones obtenidas en discusión pública desde la luz de la razón individual. La opinión pública aparece de este modo como lo común de lo privado, es decir, aquello en que coinciden públicamente todos los individuos que forman parte de la sociedad. Se trata de la idea de publicidad: un concepto que no se opone sino que completa y se superpone a la categoría de lo público heredada del absolutismo que manejaban los teóricos alemanes del Derecho público.

Lo público será por tanto dos cosas simultáneamente. Una, el resultado de la autoridad del Estado, esto es, una forma que se manifiesta externamente por la superioridad del Estado frente al individuo dentro del derecho. Pero además lo público será también la publicidad: la consecuencia del proceso de representación de voluntades colectivas que convertida en opinión pública construye la voluntad del Estado desde la sociedad en el parlamento. Adverso y reverso. Cara y cruz. El Estado actúa como poder público, porque la voluntad que expresan sus órganos en términos jurídicos ha sido creada públicamente por medio de la representación parlamentaria de las opiniones sociales que viven en libertad.

Y es que, como enseña un clásico de la escuela del Estado, cuando los revolucionarios burgueses guillotinen a los reyes pondrán fin sólo al Estado monárquico pero no al Estado soberano. La soberanía continuará persistiendo, residenciada en el Estado de la misma absoluta manera. El Estado soberano monárquico deja de ser monárquico, pero no renunciará a ser Estado ni soberano, aunque su soberanía provenga ahora de la razón de la sociedad y no de la voluntad de los reyes —ésta es la especial nota de continuidad histórica que denunciará Tocqueville en sus escritos sobre la revolución a los que acabamos de aludir.

El único punto de ruptura con esta forma de estatalidad se producirá cuando, a partir de 1919, se pongan en tela de juicio los fundamentos democráticos del sistema. El final de la primera guerra mundial supondrá el triunfo incontestable de una nueva categoría: la Constitución. Pero ese triunfo se hará de tal manera que permitirá deglutir en el nuevo paradigma toda la estructura formal y buena parte del instrumental jurídico de la vieja doctrina. El paradigma constitucional incorpora, por un lado, el concepto de soberanía en clave de poder constituyente del pueblo, y ello devengará enormes consecuencias materiales y no sólo formales en la organización política del Estado, como, por ejemplo, la irrupción de los partidos en

órganos constitucionales, los derechos sociales o el papel dirigente de la Constitución normativa. Pero además, alumbraría asimismo un nuevo lenguaje en palabras propias de la lógica constitucional que sustituirían en parte los viejos términos: supremacía constitucional, revisión de la Constitución, fraude constitucional, poderes constituidos, legalidad frente a legitimidad, y en definitiva todas aquellas expresiones de que daría cuenta Marx en su prodigioso *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, todo un panfleto escrito en clave de derecho constitucional<sup>32</sup>.

Pero más allá de ulteriores lecturas, lo único que importa a nuestros efectos es reseñar que también en el Estado constitucional subyacían los postulados del Estado weberiano, aunque —y es la mayor de todas las aportaciones de Schmitt— en esta ocasión planteara sus problemas en el lenguaje y en el terreno de la Constitución.

## II. LOS SUPUESTOS DEL DISCURSO REPUBLICANO

### 1. *El humanismo cívico y el individualismo racionalista del contrato*

A los efectos que aquí se persiguen, tal vez puede resultar esclarecedor advertir que el autor que en el ámbito de las ideas políticas mejor proyectó y más fielmente supo corresponder a las elucubraciones de los teóricos del Estado del XIX, fue Friedrich Meinecke. Su famoso libro *La idea de razón de Estado en la Edad Moderna*<sup>33</sup> significó todo un guión para numerosas generaciones de estudiosos. En este sentido, no es casual que sus dos discípulos hebreos refugiados en universidades norteamericanas durante la guerra mundial, persistieran en su tema de investigación, incorporando nuevos argumentos y nuevas hipótesis

32. La Constitución francesa de 1848 tiene una importancia trascendental para el derecho constitucional porque es la primera vez que en Europa el momento constitucional asume todo el protagonismo histórico al hacer de la Constitución tanto el centro de referencia en torno al que gravitará la vida política, como la expresión de un nuevo lenguaje jurídico que contendrá los términos que explicarán la nueva realidad. Antes, durante la revolución de 1789, el conflicto era de ideas y la Constitución no conseguiría asumir otra función que la de operar como aspiración a imponerse, nunca como elemento de la realidad desde la que actuaba la política. En 1848 nace el paradigma constitucional en el continente europeo, y los supuestos que la conforman, como, por ejemplo, el conflicto legalidad-legitimidad al que aludirá retóricamente Luis Bonaparte para justificar su golpe de Estado: «salir de la legalidad para reentrar en la legitimidad».

33. En español fue publicado en traducción de Felipe González Vicén, y con presentación de Luis Díez del Corral, Madrid, 1952.

que les condujeron a planteamientos y conclusiones diametralmente distantes del maestro: entender a Maquiavelo en su época comprobando su relación con el *vivere libero*. Felix Gilbert<sup>34</sup> y, muy especialmente, Hans Baron<sup>35</sup> insistieron en que los humanistas italianos del *Quattrocento* aspiraban a construir políticamente sus respectivos *commune*, recuperando el viejo legado de la libertad política. Fueron ellos quienes primero llamaron la atención sobre la presencia de un lenguaje cívico en los pensadores iniciales del Estado. Su hallazgo ha tenido continuidad en otros muchos académicos, entre los que se cuenta Quentin Skinner.

No obstante, y abstracción hecha de que los trabajos de Baron y Gilbert hayan podido estar en la raíz del actual interés por el humanismo y de la nueva lectura de los discursos que confluyen en la Modernidad política, lo cierto es que no todas sus intuiciones e hipótesis han resultado confirmadas. El marco en que se inscribe el libro que aquí se presenta tiene que ver justamente con una polémica acerca de los inicios y origen de este discurso. Skinner sostiene —y lo ilustra de manera magistral— que el pensamiento republicano cívico nace ciento cincuenta años atrás, en las Ciudades-Estado italianas del *Duecento* (en los *Ars Dictaminis* compuestos para *Dictadores*, y en tratados del gobierno como el *Oculus pastoralis* o *Li livres dou trésor*), y toma el acerbo argumental con el que construye su razonamiento —que es el de Lorenzetti— de un conjunto de obras que beben en fuentes romanas y no en una *Política* de Aristóteles, por entonces todavía no recuperada. Es en los *De officiis* y *De inventione* de Cicerón, las *Epistulae* o *De clementia* de Séneca, recibidos a través de los *florilegia* medievales, o bien utilizados directamente por Guillaume Perrault, Giovanni da Viterbo o Brunetto Latini, donde se encierran las claves que permiten entender los frescos del *Buon Governo*, hasta hace poco tenidos, incluso por especialistas de la talla de Rubinstein, por una manifestación más del pensamiento tomista<sup>36</sup>.

La discrepancia es notable y comporta considerables repercusiones. En líneas generales, desde la publicación de esta y otras obras de Skinner, el resto de los estudiosos ha reconocido la aportación

34. En lo que aquí interesa, resultan especialmente interesantes sus trabajos *Bernardo Rucellai and the Orti Oricellari: A Study on the Origin of Modern Political Thought* (1949) y *Machiavelli: the Renaissance of the «Arte della Guerra»* (1943) (ahora en castellano en Nicolás Maquiavelo, *Del arte de la guerra*, Madrid, 2008), así como su libro *Machiavelli and Guicciardini*, Princeton, 1965.

35. Hans Baron, *Crisis of the Early Italian Renaissance*, Princeton, 1966.

36. A. Rubinstein, *Political Ideas in Sienese Art*, citado por Skinner. Véase también W. Ullmann, *Medieval Political Thought*, cit.

de los tratadistas prehumanistas en la construcción de lo cívico. Lo que no impide que se mantengan sustanciales diferencias sobre su vinculación con los humanistas posteriores, y especialmente sobre su conexión con el discurso de la *virtù*<sup>37</sup>. En ese sentido, se afirma que el hecho de intuir anticipadamente los problemas no es lo mismo que crear las categorías mentales o las estructuras intelectuales que permiten su verbalización en un lenguaje nuevo. Pero no debemos ir más allá, puesto que se trata de un tema abierto en el debate actual del pensamiento político.

En lo que sí parece obligado insistir, es en que la mayoría de los investigadores que se ocupan de los teóricos de la política —y no sólo los que se reclaman a la Escuela de Cambridge— coinciden en reconocer que en la Modernidad conviven dos líneas, dos tradiciones rivales, una de parcial continuidad, y otra de radical ruptura, que están en la clave del célebre discurso de Constant titulado *De la libertad de los Antiguos comparada con la de los Modernos*<sup>38</sup>. La primera que cobra expresión en el humanismo cívico aspira a recuperar el legado de la política de los Antiguos, y otra que informa los postulados del individualismo racionalista, culminará en el siglo XVI en las doctrinas del contrato, y luego en la distinción Estado-Sociedad, y en la Constitución. El estudio de la querrela Antiguos-Modernos no es nada nuevo y tiene antecedentes sobradamente conocidos que se retrotraen incluso a Petrarca. Pero la posibilidad de establecer la existencia de dos tradiciones diferentes en el discurso de la libertad, nos motiva a entrar brevemente en la consideración del tema. Máxime cuando esfuerzos colosales (como el *Compendio* de Burns<sup>39</sup>) por superar el legado dejado en el estudio de las ideas por enfoques como los de Sabine o Touchard, están reclamando una toma de conciencia en todas las disciplinas que tiene su substrato en el fenómeno Estado, de la descomunal quiebra producida en las ciencias sociales a raíz de la irrupción de nuevas maneras de comprender el pensamiento.

Por lo demás, y aun cuando el breve ensayo sobre Lorenzetti no se detenga en extenso en la cuestión, es notorio que Skinner alude —y no por casualidad— a la existencia de dos tradiciones rivales en la

37. Así John Pocock, en el *Afterword* a la edición de 1975 de su obra, en el que, citando expresamente a Skinner, reconoce el acierto de su sugerencia acerca del insuficiente tratamiento de la tradición prehumanista, también refuta la tesis de la asociación entre la categoría republicana de *virtù* y *commune* del *Trecento* (*El Momento maquiavélico*, cit., pp. 671-672).

38. *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*, Paris, 1819.

39. James Henderson Burns, *The Cambridge History of Political Thought*. Hasta la fecha dos volúmenes.



manera de concebir el pensamiento, cuando contraponé la herencia de Cicerón, Séneca y los estoicos, con las doctrinas iusnaturalistas. En realidad no precisa pormenorizar más, ya que, al margen de que en esta ocasión no interesan mayores detalles, en trabajos anteriores se ha ocupado del tema<sup>40</sup>. Esquemáticamente expuestos, tres son los rasgos distintivos de las dos corrientes.

a) Los humanistas cívicos ven en la existencia política un hecho material, una realidad normal incuestionable; los hombres son seres sociales y políticos que comparten vida en común. La Ciudad es un mero resultado de esa existencia compartida de los hombres o, si se prefiere, un producto de su sociabilidad a secas, y no un artificio, una construcción de la inteligencia. Por ello, los humanistas renunciarán a efectuar cualquier tipo de abstracción sobre el origen de la comunidad política, que —en su criterio— estará siempre en una circunstancia tangible concreta, a veces presentada bajo ropajes míticos o históricos, pero en todo caso real. Así procede Maquiavelo cuando acude a la historia —y también al ejemplo de grandes personajes heroicos— para buscar los orígenes de Roma. Por el contrario, los teóricos de la Modernidad se preguntan cuál puede ser la sustancia original primera, la naturaleza prístina, el rasgo primario esencial del hombre que le lleva a asociarse políticamente. Lo encuentran en un postulado teórico: el hombre —su tipo humano— es una ficción especulativamente construida desde intereses abstractos encarnados en principios de muy diversa índole; son ellos los que le mueven a asociarse y a crear el artificio Estado. Su concepción del hombre —y consiguientemente del Estado— es artificial y ahistórica, no tiene en cuenta el tiempo ni el espacio. Desde esta consideración, es posible entender la vida política y social como fruto de una decisión voluntaria y racionalmente adoptada, que se articula desde un contrato. La Escolástica y el racionalismo, Hobbes y Locke, responden a esta visión desde muy distintos principios abstractos.

b) Para los humanistas, la política consiste en un hacer práctico que se realiza en la forma de un comportamiento personal intransferible; la acción directa e inmediata de un hombre en la vida política resulta irremplazable y atañe a todos los hombres, que si renunciaran a actuar políticamente perderían su condición humana: enajenarían su humanidad. La política será acción colectiva y su supervivencia descansará en la continuidad de la dinámica que impulsa ese actuar común por medio de empresas de socialización cívica del estilo de

40. Véase *Fundamentos del pensamiento político moderno*, cit.

la milicia (Maquiavelo) o de la enseñanza (Rousseau), y no quedará confiada a la labor de una institución, a la salvaguardia de un entramado institucional, o de instrumentos como el derecho (razón legal) o de conceptos como la autoridad (soberanía). En la tradición opuesta, la política es una creación forjada desde un principio, articulada en torno a la meta abstracta previa de la que procede la existencia colectiva. Aparece por una razón, por una causa primordial desde la que se conciben y explican todos aquellos mecanismos que, sirviéndola, la hacen posible. Son esos mecanismos que ordenan y permiten la convivencia, los que encarnan y personifican la política. No hay política, o mejor, la política se diluye en instituciones, en relaciones, en representaciones, que resultan abstracciones de la mente o ficciones del derecho, pero no datos o acciones reales. Son las técnicas y las instituciones las que hacen el obrar político de los hombres y no los hombres los que desde su obrar crean las formas de la política<sup>41</sup>.

c) La libertad, para los humanistas, se resume en la política: en un ser parte efectiva de la comunidad por medio de la acción cívica. La libertad consiste en participar en la autodeterminación colectiva y tiene siempre un carácter marcadamente activo y positivo. El hombre es libre cuando forma parte del Estado, actuando con todos los demás ciudadanos. No es que el Estado lo devore todo, sino que el Estado lo tienen que construir todos operando conjuntamente. Si el hombre no construye su Estado, otros lo harán por él y le convertirán en su esclavo, en el sentido de que lo harán dependiente de algo que resultará ajeno a su propio obrar. La libertad política no es un derecho, sino un deber colectivo; no es un límite negativo del individuo frente a la colectividad, sino una obligación de aportar lo propio para crear lo de todos; no es una seguridad de disfrute respecto a terceros, sino un estímulo a coimplicarse. Por el contrario, en la otra tradición, la libertad, cuando se admite el principio que desemboca en ella, nace de las abstracciones que le dan vida y en la forma que ellas marcan. Y en la ideología del liberalismo decimonónico es el resultado de la artificial escisión entre lo colectivo y lo privado, entre el Estado y la sociedad, entre el hacer y el no hacer que propicia el lenguaje jurídico sirviéndose de categorías como representación, legalidad y derecho subjetivo.

41. Especial interés ofrece a este respecto el problema de la degradación de la política —algo que, como luego se explicará, guarda relación con el «mal gobierno»—. Maquiavelo, como buen humanista, nos dice a este respecto que no puede haber *buoni ordini* (leyes) sin *buoni costumi* y que, una vez que las *buoni costumi* se han perdido, la posibilidad de que las *buoni ordini* (leyes) por sí solas tengan éxito en restaurar aquéllas es muy pequeña.

Es posible que esta esquematización de dos tradiciones enormemente complejas llegue a parecer arbitraria y simplificadora, y cierto que en algún modo lo es —por ejemplo, el republicano Rousseau escribe un discurso que es tributario del humanismo cívico, sirviéndose en parte del lenguaje del individualismo racionalista<sup>42</sup>—. Sin embargo, ofrece como mérito el hecho de facilitar una línea de distinción donde hasta ahora sólo había polarización en antítesis, sin tener en cuenta la génesis y el desarrollo de los discursos lógicos por los que transcurre la innovación en el lenguaje político.

En cualquier caso, y en lo que aquí importa, lo dicho únicamente tiene por objeto marcar las diferencias entre dos tradiciones intelectuales, la de la República y la de aquella democracia que a través de la Constitución se apropiará del Estado soberano y asumirá su herencia. Y ello puede servirnos para clarificar dónde estamos cuando en momentos como el actual hablamos de incorporar la herencia cívica en la tradición del contrato constitucional: la República en la Constitución. Pero antes se impone decir algo más sobre el lenguaje de Lorenzetti, esto es, sobre el de Skinner.

## 2. Las diferentes lecturas del término «gobierno»: la doctrina del «buen gobierno» y el sentido de la virtud en la «governabilidad» del Stato

El término «gobierno» no encierra un concepto pacífico generalmente admitido sin críticas y de ahí las habituales confusiones a que da lugar, así como sus posibles dificultades de traducción<sup>43</sup>. Sin ánimo de adentrarnos en demasiadas profundidades sobre el significado de un término, que de por sí requeriría de un tratado específico para quedar medianamente clarificado, cabe decir que el vocablo español «gobierno» —*Government* en el inglés en que escribe Skinner— procede del latín *gubernaculum*, expresión que, a su vez, en su origen hace

42. Rousseau —el Maquiavelo del siglo XVIII— es un republicano que se expresa en el lenguaje del contrato. Sus argumentos son: que el Estado es un hecho natural, que la política es acción, que la libertad es implicarse, aunque los exprese en los términos y conceptos de Hobbes y Locke: soberanía, contrato, ley, derechos. De aquí muchas de las confusiones sobre su interpretación, entre ellas las que lo presentan como el primer teórico del Poder constituyente, olvidando que no admite la distinción gobernantes-gobernados.

43. Un trabajo de traducción reciente, ejemplar en todo y en especial con el tratamiento de la expresión «gobierno», en M. J. C. Vile, *Constitucionalismo y separación de poderes*, Madrid, 2008, traducción de Xohana Bastida; véase nota previa de Joaquín Varela, p. xv.

referencia al instrumento técnico que permite conducir y mantener el rumbo de la nave. Aquello que en griego se denominaba *timón*<sup>44</sup>. Durante el Medievo la palabra «gobierno» en latín, y en las distintas lenguas cultas, fue empleada como sinónimo de todo lo que tenía que ver y guardaba relación con la política. Las acepciones, variantes y formas de conjugar el término, así como las analogías con el gobernar la nave en medio del mar, debe comprenderse que eran incontables. «Gobierno» podía significar, como atestigua el libro de Skinner, régimen político en el sentido de forma de organizar la comunidad política, pero también podía hacer referencia a una o varias instituciones concretas, al conjunto de la actividad política en su dimensión especulativa o práctica o, incluso, a una acción específica dirigida desde el gobierno —lo que los anglosajones llaman hoy *policy*<sup>45</sup>.

En el *Duecento*, *Trecento* y *Quattrocento*, el empleo que preferentemente se haga de la palabra «gobierno» vendrá marcado por esa utilización genérica, caracterizada siempre por una indistinción aceptiva, y por cierta relatividad en sus connotaciones con todo lo que se entiende por política. Pero, en 1513, Maquiavelo introducirá una novedad al incorporar la expresión *Stato* para definir la preocupación por la permanencia, por la continuidad del gobierno. Se trataba de «estabilizar» el gobierno, de procurarle continuidad en el tiempo y de permitir que, por su acción, el hombre llegase a dominar los desafíos de la *Fortuna*: a afrontar la *Fortuna*. Es en ese sentido en el que Hexter recuerda que la expresión que más se repite en *El príncipe* es «*mantenere lo stato*»<sup>46</sup>. Los términos «gobierno» y «Estado» empezarán a conocer así un principio de distinción que permitirá diferenciar de manera clara, por un lado, la forma de organizar aquella comunidad que como significación queda atribuida en exclusiva al Estado, y, por otro, al resto de las significaciones que continuarán reconociéndose indistintamente en el vocablo «gobierno». En definitiva, la situación, en lo que a la terminología científica al uso hace, será que en el lenguaje político de las culturas nacionales que conocieron el absolutismo de los príncipes, la palabra «Estado», estrictamente hablando, expulsará el término «gobierno» de las significaciones que

44. A título de ejemplo, en francés, el timón español se traduce por *gouverneil*.

45. Como ejemplo, un tratadista de la cuestión tan reputado como Senellart, reconoce tres significaciones actuales al término: a) un régimen o Estado; b) un órgano de poder público, el ejecutivo; c) una manera de obrar o de operar en la acción política: gobernar (M. Sellenart, voz «Gouverner», en *Dictionnaire de la culture juridique*, Paris, 2003, p. 768).

46. J. H. Hexter. *The Vision of Politics on the Eve of the Reformation*, New York, 1972.

se definían como una estructura estable de poder concebida de determinada forma.

Pero al margen de otras consideraciones, lo cierto es que el nuevo término para definir lo que hasta entonces sólo era una faceta o aspecto del gobierno, únicamente tuvo un éxito completo allí donde existió una fuerza capaz de institucionalizar la política incorporando nuevas formas organizativas. Así, en el lenguaje anglosajón, el vocablo *Government* medieval continuó conviviendo con otras expresiones como *regnum*, *communitas* o, y preferiblemente a cualquier otra —como asegura Locke en su *Segundo tratado*—, *commonwealth*<sup>47</sup>, mientras que en el continente el absolutismo hizo del neologismo «Estado» expresión omnicomprendiva y representación única del naciente orden político. Ello explica que en el texto de Skinner no se emplee nunca la palabra «Estado»: primero, debido a que en el lenguaje conceptual de la política anglosajona la expresión carece casi de connotaciones identificativas, puesto que —como se ha dicho— Inglaterra desconoció históricamente el absolutismo al transcurrir su vida política sin rupturas revolucionarias desde la monarquía medieval a la democracia de partidos. Segundo, porque tampoco en el *Trecento* el término *status* era representativo de una realidad diferente, como lo prueba que las autoridades que inspiraron la pintura de Lorenzetti nunca procuraran servirse del vocablo «Estado» como significativo consciente. Naturalmente ello no nos impide recordar que una cosa es la iconología de Lorenzetti —lo que el pintor pretendiera cuando utilizaba la expresión «buen gobierno» y la proyectaba en imágenes—, y otra muy distinta lo que desde una perspectiva actual quiera o pueda significar ese mismo término. Entramos en el terreno de las descontextualizaciones y de los «falsos amigos». Nos detendremos separadamente en ambas cuestiones.

Primero, la expresión «buen gobierno», en el sentido consciente que le atribuye Lorenzetti, tal vez pueda ser transferida conceptualmente al momento actual —más que propiamente traducida— como sinónimo de Estado bien ordenado: Siena, la ciudad autogobernada por sus habitantes que viven en *Concordia* bajo los dictados de la *Justicia*. Sus efectos se perciben en el *contado*, donde vemos *otium*

47. Significativamente, el *Segundo tratado* de Locke tiene un párrafo, el 133 del capítulo X, donde aclara su posición al respecto y en el que establece distancia con el término *city* o *civitas* propio del lenguaje republicano (Jonh Locke, *Segundo tratado...*, cit., p. 130). Ello no le impide incurrir en cierta contradicción cuando titula su propia obra *Treatise of Civil Government*, lo que da idea de la confusión imperante en el momento de construir la Ciudad de los Modernos sobre la negación de los valores de los Antiguos.

*cum dignitate*. En el fresco estarían representados los equilibrios que construyen la vida cívica: la *Concordia* vinculada a la *Justicia* y como *runcina* que iguala a los hombres en cuanto ciudadanos, la *Sapientia* figurando el *vir sapiens*. La Ciudad entronizada personificando el autogobierno reinando en Siena. Las cinco virtudes cardinales presentes en la política: *Fortitudo*, *Prudentia*, *Magnanimitas*, *Temperantia*, *Justitia*. Las diferentes acciones en que se condensa la vida cívica. Algunas de las instancias que la encauzan: caballeros e infantes...

Pero además, Skinner, con la inteligencia que le caracteriza, apunta también otra significación profunda encerrada en el fresco de Lorenzetti: la que se deriva de contraponer las ideas de «buen» y «mal gobierno». Independientemente de la espectacularidad del efecto que desde una perspectiva visual puede provocar el contraste bueno-malo —algo que no se debe olvidar cuando se piensa en el destino para el que el cuadro fue concebido: impresionar y educar al observador—, desde el punto de vista político semejante dicotomía refleja una tipología política que, como el *commune* que pretende representar, también rompe moldes. Y es que el hecho de recoger esa distinción supone, por un lado, negar la principal contraposición en que se sustentaba la tipificación de las formas de gobierno en el mundo bajomedieval: la dicotomía príncipe-pueblo —convertida en el Estado dual en dicotomía *Rex-regnum*—. En la Siena del fresco sólo se contempla una comunidad que puede estar bien o mal gobernada, pero que no tiene señor, que no conoce monarca. Pero aún más, en segundo lugar, tampoco aparece aquí —y esto interesa especialmente a las tesis antibaronianas de Skinner— rastro alguno de la trilogía aristotélica: Monarquía-Aristocracia-República; sólo se contempla, cierto es, una referencia a las formas puras e impuras, que es un criterio clasificatorio presente en la *Política*.

No debemos dejar caer en saco roto esta importante referencia de la serie de frescos, ya que el discurso republicano posterior en la obra de uno de sus más conspicuos y autorizados exponentes del siglo XIX, Benjamin Constant, hará generoso uso de esa categorización en un inteligente y premonitorio panfleto: *Del espíritu de la usurpación*<sup>48</sup>. La usurpación —«el mal gobierno» en la terminología de Constant— es lo que en estos días llamamos gobierno corrupto, entendido no como una infracción de la legalidad, sino como la degradación del espíritu, como el desprecio y la ignorancia del referente originario, el olvido y descuido de lo que una realidad política en

48. Benjamin Constant, *Del espíritu de la conquista y de la usurpación* [1814], Madrid, 2008, estudio preliminar de María Luisa Sánchez Mejía.

sí es, de lo que significa y para lo que sirve, la pérdida de la forma a resultas de la descomposición del alma. ¿Cómo devolver la forma a un cuerpo político corrupto?, se preguntará Maquiavelo en los *Discorsi*. Su respuesta coherente con el humanista que era, nos es bien conocida: «*ridurre ai principii*». Lorenzetti probablemente nunca habría podido intuir la proyección que doscientos años después, en el gran florentino, y más tarde en pleno siglo XXI, llegaría a adquirir su iconografía. Guglielmo Ferrero cuando disertaba sobre la ilegitimidad de los gobiernos, o Karl Loewenstein cuando teorizaba sobre las Constituciones semánticas, sí comprendieron perfectamente a qué se estaba refiriendo el pintor cuando retrataba los efectos del mal gobierno en la Ciudad y en su *contado*<sup>49</sup>.

En segundo lugar, y hablando desde el presente con términos antiguos, la expresión «buen gobierno» está asociada en nuestros días a la explosión del discurso republicano que ha venido propiciando —entre otras— la obra científica de los autores de Cambridge. Resulta extraordinariamente significativo que cuando en los años setenta del siglo XX, en el mundo anglosajón y especialmente en los Estados Unidos, los nombres de Bailyn o Wood redescubran la existencia de otra tradición en la gestación de la República americana<sup>50</sup>, junto a

49. G. Ferrero, *Poder. Los genios invisibles de la ciudad*, Madrid, 1998; K. Loewenstein, *Teoría de la Constitución*, Barcelona, 1976.

50. A título de curiosidad de hasta dónde llega el *revival* republicano en Estados Unidos, cabe recordar las circunstancias que rodean a la incorporación de la XXVII enmienda a la Constitución que dice: «Ninguna ley que modifique el montante de la compensación por servicios debida a los Senadores y Representantes podrá entrar en vigor (*shall take effect*) antes de que se produzca una nueva elección de Representantes». En principio, y a juzgar por su contenido, la enmienda no parece tener gran trascendencia; ahora bien, la cosa cambia cuando se tiene en cuenta su proceso de tramitación y el contexto en que ello tuvo lugar. Su autor no es otro que James Madison, que la redactó junto con otras en el propósito de incorporar una declaración de derechos a la Constitución. Las diez primeras fueron ratificadas y en 1791 pasaron a formar parte de la Constitución en forma de sus diez primeras enmiendas, otras —entre las que se encuentra la actual XXVII enmienda— fueron abandonadas a medio camino al no contar con la ratificación de las legislaturas de los tres cuartos de los Estados estipulada para la reforma constitucional, y olvidadas. Redescubierta casi ciento setenta años después por un estudiante de derecho, en los años setenta y ochenta recogió el quórum necesario en medio del entusiasmo de las diferentes legislaturas de los Estados, beneficiándose del hecho de no verse afectada por la norma que establece un plazo temporal limitado para proceder a la ratificación de las enmiendas antes de que se produzca su decadencia. Para valorar adecuadamente lo que su incorporación a la Constitución norteamericana puede significar en orden al actual estado de actitud y preocupaciones de la opinión pública norteamericana, basta recordar que la ERA (la enmienda que pretende recoger en el ámbito federal el derecho a la igualdad de las mujeres) todavía no ha conseguido ser aprobada por tres cuartas partes de las legisla-

la conocida liberal-constitucional, términos como «buen gobierno» salten al conocimiento público y sean objeto de un uso retórico y en alguna medida desustantivado. No parece absurdo pensar que aprovechar el prestigio del término en un momento de desconcierto, cuando la crisis de las ideologías ha generado un vacío que anteriormente ocupaban estructuras y esquemas de conocimiento tenidas por irrefutables y universalmente válidas, resulte causa más que probable de tan descontextualizada recepción. Como, en algunos casos, también pudiera serlo de la difusión e interés actual por el pensamiento republicano cívico<sup>51</sup>. Pero, sin entrar en más honduras, baste sólo recordar aquí la paradoja que supone la contemporánea incorporación de la expresión «buen gobierno» al lenguaje de lo financiero, para explicar la correcta ordenación de una empresa al servicio de su fin primordial: que los accionistas vean garantizada su inversión mediante una adecuada conducta de los gestores. En este sentido, no cabe duda de que el «buen gobierno corporativo de las empresas» choca frontalmente con los reproches de adversario que Rousseau —un legítimo heredero de la tradición intelectual del «buen gobierno»— dirigiera contra el discurso de lo financiero: el interés colectivo encarnado en la política es incompatible con la búsqueda exclusiva del interés privado que impulsa las ideas de mercado, comercio y, en última instancia, todo lo financiero.

En todo caso, no es ésta la única acepción hoy al uso de la palabra «gobierno». Como recuerda Anthony Pagden, en los años setenta del siglo pasado la expresión *Government* se incorpora desde el lenguaje financiero al de la política internacional, en los informes y estudios de los organismos internacionales, para refe-

turas de los Estados y ha decaído. Otro tanto de lo mismo sucede con cuestiones como la prohibición de repetir mandatos en el Senado que se ven afectadas por apasionantes debates en la doctrina, los tribunales (incluida la Corte Suprema) y la opinión, y que están dando lugar a importantes modificaciones legislativas que sólo pueden ser correctamente entendidas desde una comprensión previa de esa vuelta a la República que actualmente viven el derecho constitucional y la sociedad norteamericana.

51. En este sentido se pronuncia el interesante trabajo de Germán Fernández Farreres, «Os códigos de bon governo das administracions públicas»: *Administración y Ciudadanía* 2 (2007), pp. 25-43, en el que sostiene con acierto la dificultad de compaginar los remedios de la política de los Antiguos con las medidas jurídicas propias de la lógica de los Modernos, donde, en definitiva, se inserta la idea de Estado constitucional. Hay mucho de retórica en la pretendida recepción que en estos últimos años se ha venido haciendo de la doctrina del «buen gobierno», comprendida como un argumento descontextualizado de su verdadero significado en el marco del pensamiento republicano. En principio, República y Estado constitucional son supuestos diferentes y difícilmente compatibilizables en un mismo plano.

rirse a la «governabilidad» de las naciones<sup>52</sup>, primero de América latina, y después del resto de los países que participan de lo que ahora se denomina *Failed States*: Estados fallidos o fracasados<sup>53</sup>. En este sentido, «governabilidad» pasa a expresar estabilidad, esto es, a ser sinónimo de permanencia o continuidad de los elementos que proporcionan duración a la política. Se habla así de la «estabilidad de los gobiernos» para tratar de describir la cualidad que supone y facilita la fijación en el tiempo de la comunidad política. La «governabilidad» consiste en evitar que la política carezca de forma estable, en una palabra, en impedir que se mueva sin rumbo al albur de cualquier cambio. No hay «governabilidad» cuando no existe Estado en el sentido de organización que dé continuidad a la política. El problema consiste entonces en precisar cuáles son los factores que están presentes en la gobernabilidad de las naciones, o, lo que es lo mismo, saber qué hace posible la «governanza». Se vuelve así a un viejo tema maquiavélico, el papel que en el dominio de la *Fortuna* corresponde a la *virtù*: el *vir vere civilis* a que alude Skinner en este texto. Una cuestión discutida en torno a la que también existe una controversia en el seno del grupo de Cambridge que opone a Quentin Skinner con John Pocock, pero de la que no es éste lugar para dar cuenta.

### III. EL ESTADO CONSTITUCIONAL ANTE EL DESAFÍO DE LA REPÚBLICA. LA RECONSTRUCCIÓN CÍVICA DE LA POLÍTICA EN EL MOMENTO DE LA CRISIS DEL ESTADO SOBERANO

Llama la atención que, habiéndose producido la recuperación de la libertad política en España, en el instante en que comenzaban a apreciarse ciertos síntomas de agotamiento en los supuestos ideológicos y conceptuales en que descansaba el paradigma constitucional, nuestro poder constituyente obrara en 1978 con ignorancia hacia cualquier crítica o razón contraria a lo que se tenía como única alternativa coherente con la tradición occidental. La urgencia por salir de la dictadura y el emplazamiento de nuestra sociedad en la geopolítica de la democracia liberal, explica, sin duda, la recepción acrítica del modelo constitucional normativo. Lo que no impedía que aquel tiempo cono-

52. Al efecto, el más conocido es el *Informe Al Gore* de 7 septiembre de 1993 titulado *Reinventar el gobierno* debido a D. Osborne y T. Guber.

53. Al respecto Rotberg, Clapham y Herbst, *Los Estados fallidos o fracasados*, edición de Patricia Moncada, Bogotá, 2007. Especialmente importante es el estudio preliminar de Moncada.

ciera la existencia de una corriente de reflexión —particularmente activa en la ciencia política anglosajona<sup>54</sup>— que cuestionaba la democracia constitucional desde la República, y que en experiencias cercanas se evidenciaran signos de notoria fatiga en elementos y mecanismos clave del régimen constitucional.

No se debe entrar en grandes consideraciones. Se pretende sólo recordar que nuestra Constitución de 1978 asumió los modos propios del Estado constitucional cuando la madurez empezaba a pesar como una losa sobre el constitucionalismo dirigente. Y las repetidas alusiones doctrinales en los años setenta a la crisis de la Constitución, o los reiterados llamamientos a construir o a acudir a nuevas teorías constitucionales, no hacían sino avalar la presencia entre la conciencia entonces imperante de una extendida creencia en que algo no marchaba en la democracia constitucional<sup>55</sup>. Inmune a todas estas advertencias<sup>56</sup>, nuestro constituyente articuló un orden constitucional sustancialmente análogo al que después de 1945 adoptaron las grandes democracias de Europa y que sustancialmente reposa sobre tres puntos:

1) Identificación del Soberano con el Poder constituyente y subsumición del Estado en la Constitución. Atribución a los poderes constitucionales en cuanto órganos públicos de una autoridad prevalente en sus acciones. Entendimiento del derecho como un lenguaje que contiene todos los términos y conceptos que permiten reducir a expresiones comprensibles los hechos de la realidad política.

2) Articulación de la libertad política a través del mecanismo de participación indirecta de la representación. La voluntad política colectiva se construye a través de procesos soportados en instituciones y basados en la intermediación, fundamentalmente desde suposiciones nacidas de la representación.

3) Ordenación de la libertad individual desde el instrumento de unos derechos subjetivos consagrados en la Constitución, tutelados

54. Lewis Munford, Hannah Arendt, Bernard Crick, que no eran parte del círculo de Cambridge pero estudiaban los problemas que luego preocuparían a esos autores, habían publicado ya sus obras. Es anecdótico que la fecha de aparición de *El Momento maquiavélico* de Pocock (1975) y *Fundamentos del pensamiento político moderno* de Skinner (1978) coincidieran con el fin de la dictadura y la aprobación de la Constitución en España.

55. Las críticas de autores como Bourdeau, Forsthoﬀ o Rawls son bien conocidas. Una exposición que contiene una magnífica puesta a punto de la situación en aquel momento en Joaquim Gomes Canotilho, *Constituição dirigente e vinculação o Legislador*, Coimbra, 1982.

56. Para una crítica contemporánea en ese sentido, Alejandro Nieto, «La Administración Pública en la Constitución española de 1978», en *La Constitución española de 1978: un análisis comparado*, Roma, 1982, pp. 85 ss.

por el derecho objetivo y garantizados mediante mecanismos de tipo jurisdiccional.

No es preciso dar un repaso exhaustivo a lo que haya podido significar para nuestra Constitución el paso de tres décadas, para saber dónde nos encontramos hoy. Basta apuntar una serie de situaciones bien conocidas, y constatar en ella cómo se ha visto afectada la capacidad del paradigma constitucional para reconducir la vida política a categorías comprensibles efectivamente utilizadas. Empezando por lo primero, es obvio que la crisis de la soberanía ha trastocado radicalmente la situación. En este sentido, se admite sin reparos que la existencia del nuevo orden supranacional y de las recientes organizaciones supraestatales, ha puesto fin a la soberanía en el ámbito internacional, pero a menudo se calla que la misma crisis ha laminado también la soberanía interna, descomponiendo los instrumentos de autoridad del Estado y acabando en la práctica con la supremacía jurídica de su depositaria, la Constitución. Fenómenos como el *law shopping*, o la «Administración débil» que consensúa, pacta y renuncia a hacer valer su autoridad frente al administrado, o hechos como que la mutación (el cambio en el sentido de las palabras) ha desplazado literalmente a la reforma formal en el cometido de introducir el cambio en la Constitución, resultan excepcionalmente elocuentes<sup>57</sup>. La crisis de la soberanía se proyecta en todos estos casos como crisis de la noción de poder sobre la que se edificaba el Estado, de la idea de lo público y, cómo no, de la propia autoridad de la Constitución —como lo demuestra el dato de que hoy lo público tenga tanta o tan escasa autoridad como lo privado, y en consecuencia, no consiga imponerse—. En el fondo, estamos ante un reflejo de aquella *crisis de autoridad* que Hannah Arendt atisbara lúcidamente hace cuarenta o cincuenta años.

La pregunta que a continuación salta parece obvia: ¿qué puede aportar la idea de lo cívico que tan magníficamente se exhibe en los frescos de Lorenzetti, a las preguntas que deja sin contestar el derrumbamiento de un Estado constitucional forjado en lo público?, ¿puede

57. El fenómeno del *law shopping* consiste en buscar [comprar] la ley más favorable aprovechando que actualmente las normas muchas veces carecen de la estructura de autoridad que las imponga en un espacio territorial concreto de manera inexorable a unos sujetos perfectamente determinados; al respecto, véase Joaquin Gomes Canotilho, *Law Shopping and Good Governance. A economia escolhe o lugar do direito; O direito determina o lugar da economia ou o lugar incerto do geodireito*, sin publicar. Por «Administración débil» se entiende aquella que hace principio del no obrar con autoridad, desconociendo lo que García de Enterría llama «autotutela», sino que acude a procedimientos negociados y a la concertación permanente con el administrado.

aspirar el discurso cívico a integrar lo que es de todos en un todo común?, ¿es el jurídico el único lenguaje en condiciones de vertebrar nuestra vida política?

Pero no es éste el único problema que contemporáneamente está aquejando el orden democrático liberal. A la crisis que, atacando a la categoría de poder público, corroe las manifestaciones de autoridad del Estado y las instituciones de la Constitución en su acción frente a terceros, se suma, además, la que paraliza la construcción de la voluntad democrática, la que en el interior del Estado se ceba sobre los mecanismos de formación de la voluntad colectiva. En lo que a la democracia representativa se refiere, todos los reproches que en el tránsito de dos culturas, Schmitt encajara en Weimar a un Parlamento relegado a la condición de trasto inservible por los partidos, son hoy repetibles palabra por palabra de los partidos políticos. Y no sólo en las relaciones entre partidos, es decir, en la forma de crear o consensuar voluntades en el juego entre partidos —que también—, sino sobre todo en lo que acontece en el interior, en el seno de las organizaciones de partido: los congresos, los comités centrales, los grupos parlamentarios, las secciones y agrupaciones de afiliados, son un decorado, una apariencia donde no se concibe ninguna voluntad, donde difícilmente se elige un dirigente, se construye una idea, un programa o se anticipa un proyecto. Allí sólo se escenifica, se representa algo que está ya hecho<sup>58</sup>.

Y ¿quién decide entonces en los partidos?: ¿sus dirigentes?, ¿las encuestas?, ¿la opinión pública? No parece. Lo que sí resulta cierto es que los procesos de gestación de la voluntad democrática se encuentran vacíos, sin contenido; todo lo más, restan estructuras, instituciones, sombras, reflejos que no encuentran referentes que la articulen ni en la razón de la discusión, ni en las ideologías. Por eso la gran crisis del Estado constitucional contemporáneo está centrada, sin duda, en los partidos que ya no existen en el sentido hasta ahora conocido. Los partidos son, en estos días, espectros tan vacíos como lo era el Parlamento para Schmitt hace ochenta años. Y es que los partidos que, al menos en Europa, garantizaron el funcionamiento de la cadena que servía para formar la opinión en democracia constitucional, ya no existen. Y si alguien duda, baste leer a Duverger y confrontarlo con la realidad para constatar el anacronismo. El derrumbamiento de las ideologías ha acabado con los partidos como si fueran azucarillos.

58. Carl Schmitt, *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*, Madrid, 2008. Estudio preliminar de Manuel Aragón, contextualización de Ellen Kennedy.

Y la mala literatura de que siempre gozaron nos ha impedido darnos cuenta de lo sucedido, y ni siquiera lamentarnos de ello. Pero ¿qué ocupa su lugar además del vacío?

Lo ocupan dos cosas. Primero una estructura de poder informal, muy distinta de la que dimanaba de la soberanía del Estado. El poder informal crea relaciones de mando y de dependencia, conexiones que ordenan la política pero que no le dan contenidos. Es la gran enseñanza de Weber<sup>59</sup>, cuando explica la existencia de un lenguaje del poder para el que sólo cuenta la lógica de mando y obediencia, no la política en el sentido clásico. Pero también queda, en segundo lugar, la imagen. Como señalan los estudiosos de la materia, la opinión es hoy un sentimiento en el que todo es al mismo tiempo verdad y mentira. En el fondo se trata de un efecto que a fuerza de ensañaciones encubre un vacío real donde sólo caben los intereses. Ellos son el auténtico príncipe gramsciano de nuestros días: los intereses de los poderosos que se sirven de los medios virtuales para aparentar imágenes que en realidad no existen. Y es que la creación de imágenes que llenan el vacío de la opinión, la efectúan mejor quienes más y de mejores medios disponen. Resultado: sólo un sector de la sociedad gobierna en el *Government by Society* de Paine. Es la preocupación que en parte motivara ya a Maquiavelo, cuando dijera aquello de que de todos los conflictos entre los grandes y el pueblo, la razón estuvo siempre del lado del pueblo, porque los grandes aspiraron siempre a dominar y el pueblo sólo a no ser dominado.

Quentin Skinner ha escrito en los últimos años brillantes páginas que enseñan que hay una tercera libertad que consiste en la coimplicación personal y directa del hombre en la acción política. Una coimplicación cívica que también contemplamos en el fresco de Siena cuando observamos que el cordón que portan los ciudadanos ata la mano de la figura regia que representa a una Siena encarnación del

59. «La 'política' sería, así, para nosotros: aspiración a la participación en el poder, o a la influencia sobre la distribución del poder, ya sea entre Estados o, en el interior de un Estado, entre los grupos humanos que comprende, lo cual corresponde también esencialmente al uso lingüístico. Cuando se dice de una cuestión que es una cuestión 'política', o de un ministro o de un funcionario que es un funcionario 'político', o de una decisión que tiene carácter 'político', entonces se entiende siempre con ello que los intereses de la distribución, la conservación o el desplazamiento del poder son determinantes de la respuesta a aquella cuestión, o condicionan aquella decisión, o determinan la esfera de actuación del funcionario en cuestión. El que hace política aspira a poder: poder, ya sea como medio al servicio de otros fines —ideales o egoístas—, o poder 'por el poder mismo', o sea, para gozar del sentimiento de prestigio que confiere» (Max Weber, *Economía y sociedad*, cit., pp. 1056-1057).

autogobierno. Pero esto supone entrar en otra lógica muy diferente a la constitucional-representativa, la lógica de la acción cívica, e implica romper con la lógica de la soberanía constitucional: sustituir la lógica del poder por la lógica de la política, la tradición del racionalismo contractualista de los Modernos, por la del humanismo cívico de los Antiguos.

Pero ¿y qué sucede con la libertad individual, con la libertad negativa a la que se refiere Isaiah Berlin? Nadie duda al respecto que desde hace años se viene observando en nuestros sistemas jurídicos un acudir creciente a la categoría de los derechos subjetivos. Tan incrementada recurrencia viene marcando dos efectos. Uno de índole externa: su reiterada invocación jurisdiccional —incluso posiblemente más allá de lo que los mecanismos jurídicos estaban preparados para resistir— ha generado una sobrecarga que está encontrado, a su vez, respuesta en una procesualización minuciosa de todo lo que afecta a las libertades constitucionales, que con frecuencia se llega a traducir en un completo olvido y hasta en la perversión del contenido material que en principio se aspiraba a proteger. Ésa es, justamente, la hora favorable para el que se encuentre en condiciones de poner en juego más recursos procesales, y por eso hay quien dice que la magistratura sólo imparte efectiva justicia en favor de aquellos que Lombardi en su día llamara *poderes privados*. Puede que no sea así, pero resulta innegable que la descomposición de la libertad en una colección de requisitos procesales crea una distorsión que desnaturaliza el proyecto originario y, lo que es más grave, deja sin argumentos al discurso individualista de la libertad. ¿De qué sirve renunciar a la libertad natural en favor de la jurídica cuando los mecanismos nacidos para asegurarla sólo se preocupan de la pureza de un proceso objetivo ajeno al hecho subjetivo?

Ahora bien, en segundo término, existe una razón de mayor fondo para la crítica de este aspecto, la que se ocupa de determinar si la libertad resulta reconducible por completo a derechos subjetivos o incluso simplemente a derechos. Parece que en los últimos años hemos asistido a una exacerbación de las capacidades de los derechos subjetivos para recoger contenidos. Guste o no, el medio ambiente, el urbanismo, la movilidad o el agua no encajan y difícilmente pueden ser reducidos a derechos subjetivos. ¿Cómo entenderlos entonces? Muy posiblemente como deberes, si es que semejante categoría encuentra adecuada cabida en lo constitucional. Porque, entonces, surge el problema: no se trata de saber si los deberes se pueden convertir o no en una figura complementaria y paralela de los derechos para la técnica constitucional, sino de precisar si el ciudadano de una

República puede tener algo más que derechos. La pregunta adquiere una dimensión política y nos lleva a recordar que los ciudadanos de un *commune* como la Siena de Lorenzetti, se definían ante todo como hombres cargados de obligaciones cívicas. Un dato que conviene recordar a los que por estas fechas asocian impunemente la ciudadanía con la obtención de nuevos derechos, olvidando que en el entender de los clásicos la ciudadanía era sólo deber.

Y queda poco más que añadir a esta presentación, salvo quizá que traducir libros es importar cultura desde una comunidad nacional a otra, y que importar cultura desde la *Political Science* que en Cambridge hacen autores como Quentin Skinner, nos obliga a reflexionar sobre si el *commune* de los frescos de Lorenzetti tiene algo o mucho que enseñar a nuestra desfalleciente idea de Estado.

EL IDEAL DE GOBIERNO REPUBLICANO

EL ARTISTA Y LA FILOSOFÍA POLÍTICA.  
EL BUEN GOBIERNO DE AMBROGIO LORENZETTI

Entre los primeros años del siglo xiii y mediados del xiv, las ciudades-república del Egeo y del norte de Italia produjeron una significativa literatura política que tuvo por objeto el estudio de los ideales y métodos del autogobierno republicano. Algunos de los más eminentes filósofos de la época, incluidos Tomás de Aquino y Marsilio de Padua, se vieron involucrados en los debates de su generación. Sin embargo, fue un artista de Siena, Ambrogio Lorenzetti, quien realizó la contribución más memorable a su argumentación en forma del celebre ciclo de frescos pintados entre 1337 y 1340<sup>1</sup> en la Sala del Nuevo del Palazzo Pubblico de su ciudad (nra. lámina I). Sus cuadros parecen evidentes que

La influencia de otros de estos textos que sirven de apoyo a las argumentaciones de Marsilio es especialmente particularmente delocada en la obra de un autor que, escribiendo las enseñanzas de Lorenz, hace de la corriente comunitarista de los siglos xiii y xiv un sistema de relaciones que para el correcto entendimiento de cualquier discurso. En principio, su objetivo había sido enseñar en un lenguaje sencillo la moralización del poder de los ciervos instituidos por Marsilio para evitar la tiranía que perseguía, mediante ejemplo por lo general se trata de rasgos que muestran en los cuadros por donde se muestra el mundo republicano y sus fundamentos expresos en los siglos xiii y xiv, cada uno en un momento y en otro momento de desarrollo. Sin embargo, el ambiente se plantea también desde el punto de vista de la figura del discurso en que los asuntos de Lorenz que el lector tiene que tener en cuenta, se refieren a la gran tradición republicana de los siglos xiii y xiv, que se refieren a las enseñanzas de Lorenz, desde el punto de vista de la historia y en su totalidad. La obra no ha podido ser una que muestra de nuevo el mundo comunitarista integrado en el mundo del discurso de Lorenz, incluyendo también la ley a pie de página la referencia a la estructura del discurso que se desarrolla en el momento particular del libro mencionado, para una mejor comprensión. (N. de Eloy García).

1. W. G. S. Ross, *Walter Stabile's Theory of the Good Government. A Study in the History of the Middle Ages*, London, 1912, p. 220. Véase también: *Stabile's Theory of the Good Government*, London, 1912, vol. I, pp. 126-131.



1

EL IDEAL DE GOBIERNO REPUBLICANO\*

Entre los primeros años del siglo XIII y mediados del XIV, las ciudades-república del *Regnum Italicum* produjeron una significativa literatura política que tuvo por objeto el estudio de los ideales y métodos del autogobierno republicano. Algunos de los más eminentes filósofos de la época, incluidos Tomás de Aquino y Marsilio de Padua, se vieron involucrados en los debates de su gestación. Sin embargo, fue un artista de Siena, Ambrogio Lorenzetti, quien realizó la contribución más memorable a su argumentación en forma del célebre ciclo de frescos pintados entre 1337 y 1340<sup>1</sup> en la *Sala dei Nove* del *Palazzo Pubblico* de su ciudad natal (lámina 1). Aun cuando parezca evidente que

\* La traducción de citas de otras obras que sirven de apoyo a las argumentaciones de Skinner resulta una cuestión particularmente delicada en la obra de un autor que, siguiendo las enseñanzas de Laslett, hace de la correcta contextualización de las obras de terceros un supuesto de referencia clave para el correcto entendimiento de cualquier discurso. En principio, no debería haber inconveniente en reproducir literalmente la traducción castellana de los clásicos utilizados por Skinner para apoyar la lectura que propugna, máxime cuando por lo general se trata de magníficas versiones efectuadas por algunos de nuestros mejores latinistas y más reconocidos expertos en lenguas clásicas, publicadas además en editoriales y en colecciones de absoluta solvencia. Sin embargo, el problema se plantea cuando desde el punto de vista de la lógica del discurso en que los inserta el libro que el lector tiene entre sus manos, su incorporación provoca incoherencias formales y léxico-gramaticales que, sin afectar a los significados de fondo, rompen el ritmo de la lectura y caen en redundancias. La solución no ha podido ser otra que traducir de nuevo el texto procurando integrarlo en el sentido del discurso de Skinner, incluyendo cuando la hay, a pie de página, la referencia a la concreta edición española que se considera más adecuada para que el lector interesado pueda sacar sus propias conclusiones. [N. de Eloy García.]

1. Véase William Bowsky, *A Medieval Italian Commune: Siena under the Nine, 1287-1335*, London, 1981, p. 290; George Rowley, *Ambrogio Lorenzetti*, 2 vols., Princeton, 1958, vol. I, pp. 130-131.

estas pinturas no constituyen un texto de teoría política en sentido convencional, también lo es, como puede constatarlo el observador ocasional, que su propósito primordial estaba sustancialmente encaminado a transmitir una serie de mensajes políticos. La lectura e interpretación de estos mensajes será la tarea de que me ocuparé en primer término.

En concreto, empezaré por examinar la sección central de los frescos, la que ocupa el lugar central de la pared norte del muro que cierra la sala (cf. lámina 5). Como explican los versos que aparecen debajo, el fresco estaba destinado a representar el régimen político (*form of government*)\* que se llegaría a instaurar si obrásemos siguiendo exclusivamente los dictados de la santa virtud de la justicia<sup>2</sup>. La cuestión que me propongo suscitar es reabrir el debate sobre la teoría del gobierno (*theory of government*)\*\*\*, y sobre el ideal de vida social y política en ella implícito, que se ofrece a nuestra visión de manera tan espectacular.

Una respuesta, en particular, ha terminado convirtiéndose en dogma de auténtica ortodoxia entre los estudiosos contemporáneos de la obra maestra de Lorenzetti. Los frescos estarían «inspirados en las ideas aristotélicas y tomistas»<sup>3</sup>, y hundirían «sus raíces en la Esco-

\* La expresión inglesa *form of government* ha sido traducida en ciertas ocasiones como «régimen político» y, en otras, como «forma de gobierno». Por lo general, Skinner utiliza en este texto de manera indiferente y no aceptiva ambos términos a lo largo del trabajo, en función de la conveniencia de vincular las expresiones *government* con *buon governo*, que es el objeto central representado en los frescos de Lorenzetti. Sin embargo, en el texto español, en algunos casos se ha optado por la traducción «régimen político», para recordar que, como se indica en la introducción que precede al trabajo, la palabra *Government* en ocasiones se encuentra más cerca de lo que los iuspublicistas continentales conocen como Estado que de lo que suelen llamar gobierno. Una diferencia terminológica que no está tan clara en el lenguaje político inglés y que en estos momentos ha producido importantes confusiones en el mundo de la política. [Nota de E. G.]

2. Los versos que aparecen en la tabla representada comienzan de la siguiente manera:

QUESTA SANTA VIRTU [LA IVSTITIA] LADOVE REGGE. INDUCE ADUNITA LIANIMI MOLTI. QUESTI ACIO RICCOLTI. UN BEN COMUN PERLOR SIGROR SIFFANO.

Los frescos se conocen como del *Buon governo* o «Alegoría del Buen gobierno»; pero he preferido evitar llamarlos de esta última manera. El título propuesto no es de ningún modo el título original, y para ser exactos los frescos no son alegorías.

\*\* En coherencia con lo dicho en la Introducción, la traducción correcta de *theory of government* debiera ser teoría del Estado, pero, independientemente de mantener lo ya dicho, motivaciones tanto de tradición lingüística —por mucho que resulte desacertada— como de pura conveniencia estética aconsejan mantener la expresión, aun advirtiendo el significado que ella debe tener para el lector que razona en clave de ciencia política y derecho constitucional continental europeo. [Nota de E. G.]

3. Alastair Smart, *The Dawn of Italian Painting, 1250-1400*, Oxford, 1978, p. 104.

lástica»<sup>4</sup>. Más en concreto, se dice que «descansan, en buena medida, en una adaptación contemporánea de la filosofía aristotélica y específicamente en la que efectúa Tomás de Aquino»<sup>5</sup>. En pocas palabras, el fresco sería obra del «aristotelismo tomista»<sup>6</sup>, lo que nos coloca ante «una alegoría aristotélica de los principios del buen gobierno»<sup>7</sup> mediatizada por «una interpretación escolástica y jurídica coetánea» y sobre todo por las doctrinas de la *Suma teológica* de Tomás de Aquino<sup>8</sup>.

Esta tesis, durante bastante tiempo aceptada por los historiadores del arte y de las ideas<sup>9</sup>, ha sido adoptada recientemente para identificar la misteriosa persona regia que domina la sección central de los frescos. En este sentido, se dice que para poder descifrar su significado, deberemos situarnos en la reformulación que Tomás de Aquino hace del «concepto aristotélico del bien común, como fundamento y criterio del buen gobierno»<sup>10</sup>. Esta figura central resultaría ser así «una personificación del *bonum commune* en el sentido aristotélico-tomista del término»<sup>11</sup>. Desde esta lógica, el mensaje último que transmite el fresco consiste en que «el bien común debe ser elevado a la posición de gobernante» para que se puedan extender los beneficios del buen gobierno<sup>12</sup>.

4. Eve Borsook, *The Mural Painters of Tuscany*, Oxford, 1980, p. 36.

5. Nicolai Rubinstein, «Political Ideas in Sieneese Art: The Frescoes by Ambrogio Lorenzetti and Taddeo di Bartolo in the Palazzo Pubblico»: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 21 (1958), pp. 179-207, en particular, p. 184.

6. W. Bowsky, *A Medieval Italian Commune*, cit., p. 290.

7. M. Baxandall, «Art, Society and the Bouguer Principle»: *Representations* 12 (1985), pp. 32-43, en particular p. 32.

8. N. Rubinstein, «Political Ideas», cit., p. 182.

9. En lo que se refiere a los historiadores del arte, véanse, por ejemplo, Uta Feldges-Henning, «The Pictorial Programme of the Sala della Pace: a New Interpretation»: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 35 (1972), p. 146; Edna Southard, *The Frescoes in Siena's Palazzo Pubblico, 1289-1539*, Ph. D., Indiana University, 1978 (University Microfilms International, Michigan, 1981, pp. 64, 276). Para los historiadores del pensamiento véanse, por ejemplo, Lodovico Zdekauer, «Iustitia: Imagination e Idea»: *Bullettino Senese di Storia Patria* 20 (1913), pp. 384-425, en particular p. 405; John Larner, *Culture and Society in Italy, 1290-1420*, London, 1971, p. 85.

10. Véase N. Rubinstein, «Political Ideas», cit. (un estudio clásico al que debo mucho), donde aparece esta formulación en la página 84. Véase también H. Dowdall, «The Word 'State'»: *Law Quarterly Review* 39 (1923), pp. 98-125, donde se presenta la misma tesis, p. 113.

11. Robert Oertel, *Early Italian Painting to 1400*, trad. inglesa de L. Cooper, London, 1968, p. 363.

12. N. Rubinstein, «Political Ideas», cit., p. 185; o, más reciente, R. Tuve, «Notes on the Virtues and Vices»: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 26 (1963), pp. 264-303, en particular, p. 290; U. Feldges-Henning, «The Pictorial Programme...»,

Mi excusa para volver sobre estos problemas, es que dudo de que el contexto de la filosofía política escolástica sirva de ayuda y ofrezca una guía relevante para explicar la obra de Lorenzetti. He llegado al convencimiento de que no hay nada en la sección central del fresco que permita suponer la existencia de una relación entre lo allí relatado y el pensamiento de Aristóteles o de Tomás de Aquino. Pensar otra cosa ha significado, como me esforzaré en demostrar, sostener una comprensión equivocada de la interpretación iconográfica del mural y, en concreto, se ha traducido en una identificación errónea de la misteriosa persona regia.

A mi entender, el ciclo de frescos de Lorenzetti debe ser interpretado como una contribución de la cultura retórica prehumanista, que había comenzado a florecer en las ciudades-república durante los primeros años del siglo XIII<sup>13</sup>. Entre sus fuentes hay que observar con atención tres clases diferentes de documentos: los *Ars Dictaminis* de este período, y más concretamente los compuestos por *Dictatores* como Guido Faba<sup>14</sup>, que incluyen unos compromisos morales y políticos bien definidos. En segundo lugar, deberemos tener también en cuenta documentos oficiales tan decisivos como las constituciones de las repúblicas urbanas, siendo las más significativas los *Breves* de Siena recopilados en 1250, la Constitución latina de la ciudad redactada en 1262, y su más extensa versión *volgare* de 1309-1310. Más importantes pueden resultar todavía los textos de la tercera fuente: los tratados especializados en el gobierno de las ciudades que empezaron a circular durante las primeras décadas del *Duecento*. De entre ellos, la obra pionera parece ser el *Oculus pastoralis*, tratado anónimo posiblemente escrito en la década de 1220<sup>15</sup>. A éste seguirían, poco des-

cit. p. 145; E. Borsook, *Mural Paintings*, cit., p. 35; W. Bowsky, *Commune*, p. 288; Chiara Frugoni, *Una lontana città. Sentimenti e immagini nel Medioevo*, Torino, 1983, pp. 136, 150, 157.

13. Para ver un esquema clásico, cf. Paul Oskar Kristeller, «Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance», en M. Mooney (ed.), *Renaissance Thought and its Sources*, New York, 1979, pp. 85-105. Para conocer un debate más reciente con referencias completas, véase Ronald Witt, «Medieval 'Ars Dictaminis' and the Beginnings of Humanism: a New Construction of the Problem»: *Renaissance Quarterly* 35 (1982), pp. 1-35.

14. Sobre Faba, portavoz de los *commune*, véase Helene Wieruszowski, *Politics and Culture in Medieval Spain and Italy*, Roma, 1971, pp. 367-368 y nota.

15. La fecha de 1222 sugerida por Muratori queda confirmada en la «Introducción» al *Oculus pastoralis*, ed. D. Franceschi: *Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino* 11 (1966), pp. 3-19 y, en particular, p. 3. Pero A. Sorbelli («I teorici del reggimento comunale»: *Bulletino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo* LIX [1944], pp. 31-136) sugiere el año 1242 (p. 74).

pués, *De sapientia potestatis* de Orfino da Lodi, compuesto en versos leoninos a principios de la década de 1240<sup>16</sup>, el *Liber de regimine civitatum* de Giovanni da Viterbo, concluido sin duda en 1253<sup>17</sup>, y *Li livres dou trésor* (1266), obra enciclopédica de Brunetto Latini que recoge en parte las obras precedentes<sup>18</sup>.

Ninguno de estos autores tenía conocimiento directo de la obra de Aristóteles. Orfino da Lodi, Giovanni da Viterbo, Guido Faba y el autor del *Oculus* habían completado sus tratados antes de que hubiese empezado a circular la primera versión latina íntegra de la *Ética a Nicómaco* a principios de la década de 1250<sup>19</sup>, y mucho antes que Guillaume de Moerbeke hubiera concluido la primera traducción latina completa de la *Política*, diez años después<sup>20</sup>. Brunetto Latini, que también escribió en la década de 1260, sólo tuvo acceso a la paráfrasis de la *Ética*, breve a la vez que inexacta, traducida del árabe por Hermannus Alemannus entre 1243 y 1244<sup>21</sup>. Pero más llamativo resulta aún que las doctrinas de Aristóteles y de sus discípulos de la época, no parecen tener influencia sobre los autores de los *Dictamina*, y las compilaciones similares de las siguientes generaciones. Por ejemplo, Geremia da Montagnone, cuando elabora su *Compendium moralium notabilium* entre 1295 y la fecha de su muerte hacia 1320<sup>22</sup>, demuestra poseer un conocimiento completo de los textos aristotélicos aunque no hace ningún esfuerzo por integrarlos, ni por sustituir con ellos las menciones a los autores tradicionales que continúa utilizando. En fin, si nos detenemos a observar las presunciones morales y políticas incorporadas en las diferentes obras del

16. Albano Sorbelli, «I teorici», cit., p. 61.

17. Gianfranco Folena, «Parlamenti' podestarili di Jean de Viterbe»: *Lingua Nostra* 20 (1959), pp. 97-105, en particular p. 97. Pero Fritz Hertrter (*Die Podestäliteratur Italiens im 12. und 13. Jahrhundert*, Leipzig, 1910) sugiere el año 1228, mientras que A. Sorbelli («I teorici», cit., pp. 94-96) sugiere el año 1263.

18. Francis Carmody, «Introduction» a Brunetto Latini, *Li livres dou trésor*, Berkeley, 1948, pp. xiii-xx, xxii-xxxiii.

19. Para esta traducción (que ciertamente es obra de Roberto Grossatesta) y para su datación, véase Martin Grabmann, *Forschungen über die lateinischen Aristoteles-Übersetzungen des XIII. Jahrhunderts*, Münster, 1916, pp. 220-237.

20. M. Grabmann, «Guglielmo di Moerbeke O.P., il traduttore delle opere di Aristotele»: *Miscellanea Historiae Pontificae*, Roma, 11 (1946), pp. 111-113.

21. Sobre el uso de esta traducción por Brunetto Latini, véase Concetto Marchesi, *L'Etica nicomachea nella tradizione latina medievale*, Mesina, 1904, pp. 106-107. Para la traducción misma y su fecha, véase M. Grabmann, *Forschungen...*, cit., pp. 204-214, 219-220, que responde a las dudas de Marchesi relacionadas con su atribución (*L'Etica...*, pp. 106-109).

22. Véase B. L. Ullman, *Studies in the Italian Renaissance*, Roma, 1973, p. 81.

*Ars dictaminis*, como las *Arringhe* de Matteo dei Libri (hacia 1275)<sup>23</sup>, *Flore de parlare* de Giovanni da Vignano (hacia 1290)<sup>24</sup>, o *Dicerie* de Filippo Ceffi (hacia 1330)<sup>25</sup>, encontramos únicamente citas de las autoridades habituales, sin referencia, ni siquiera alusión, que demuestre conocimiento de los textos aristotélicos.

La autoridad a la que estos autores continuaban acudiendo no eran los moralistas griegos sino los romanos. Todos los tratados que he citado son, en gran medida, tributarios de una pequeña selección de textos escritos en los últimos años de la República y principios del Imperio, que no habían dejado de ser estudiados y comentados a lo largo de toda la Edad Media. Entre ellos destacan algunas obras de Salustio, Séneca y especialmente Cicerón. De este último es de destacar su escrito juvenil *De inventione*, así como su *De officiis*. Es evidente que la mayoría de los autores italianos que escribían sobre el gobierno de las ciudades manejaban estos textos de primera mano, y que algunos de ellos parecían conocer perfectamente *De officiis*<sup>26</sup>. Pero sus obras eran deudoras en mayor medida aún de un cierto número de *florilegia* medievales y tratados morales que bebían de esas mismas fuentes romanas<sup>27</sup>. Conocían la teoría de las virtudes de Séneca a través de la lectura de *Formula honestae vitae*, un tratado ampliamente difundido, atribuido por lo general al mismo Séneca<sup>28</sup> —aunque Geremia da Montagnone sabía que procedía de los primeros años de la era cristiana<sup>29</sup>—, al que los copistas de fines del siglo XIV habían considerado acertadamente obra del obispo Martín

23. P. O. Kristeller, «Matteo dei Libri, Bolognese Notary of the Thirteenth Century, and his *Artes Dictaminis*», en *Miscellanea Giovanni Galbiati* II (Fontes Ambrosiani, 26), Milano, 1951, pp. 283-320, n. 285.

24. Véase Carlo Frati, «Flore de parlare» o «Somma d'arengare» attribuita a Ser Giovanni Fiorentino da Vignano»: *Giornale Storico della Letteratura Italiana* XI/1 (1913), pp. 1-31 y 228-265, que sugiere (p. 265) una fecha entre 1280 y 1310.

25. Giuliana Giannardi, «Le 'Dicerie' di Filippo Ceffi»: *Studi di filologia italiana* VI (1942), pp. 5-63, en particular, pp. 5, 19.

26. Sobre estas afirmaciones, véanse H. Wieruszowski, *Politics and Culture*, cit., pp. 602-604, 610-619; y G. Alessio, «Brunetto Latini e Cicero (e i dettatori)»: *Italia Medievale e Umanistica* XXII (1979), pp. 123-169.

27. Rosemond Tuve («Notes on the Virtues», cit., pp. 268-270, 276-288) diferencia claramente las influencias de Cicerón y de Séneca, y pone en alerta ante la importancia excesiva que se concede a la influencia de Aristóteles.

28. Sólo de los siglos XIV y XV han subsistido cerca de ciento cincuenta manuscritos. A este respecto, y sobre la atribución a Séneca, véase C. Barlow (ed.), *Martini Episcopi Bracarenensis Opera Omnia*, New Haven, 1950, p. 204.

29. Geremia da Montagnone (*Compendium moralium notabilium*, Venezia, 1505, fol. 24b) sitúa cronológicamente la *Formula* entre las obras de Prisciano y Ambrosio. Martín, de hecho, murió en 579. Véase C. Barlow, «Introduction», *Opera*, cit., p. 6.

de Braga<sup>30</sup>. Igualmente conocían *De officiis* de Cicerón, tanto por mediación del anónimo *Moralium dogma philosophorum* de mediados del siglo XII<sup>31</sup>, como a través de la imponente *Summae virtutum ac vitiorum*, compilada un siglo más tarde por Guillaume Perrault<sup>32</sup>. Ambas obras tenían el texto de Cicerón por auténtica Biblia en moral y filosofía política.

Me detendré a examinar esos tratados prehumanistas, en el deseo de estructurar el marco interpretativo que debe encuadrar las claves de la lectura de los frescos de Lorenzetti, aunque aspiro a que esta parte de mi trabajo suscite interés por sí misma. Procurando demostrar que la ideología de la autonomía republicana surgió en los primeros decenios del siglo XIII, y que precedió bastante en el tiempo al redescubrimiento de las obras morales y políticas de Aristóteles, me esforzaré en pergeñar un capítulo de la historia de la teoría política del Renacimiento que hasta la fecha todavía no ha sido escrita.

Si examinamos la serie completa de estos tratados prehumanistas, en primer lugar, no podremos más que sorprendernos del amplio consenso que demuestran en cuanto atañe alpreciado valor de la vida cívica. Todos aceptan que el fin del buen gobierno consiste en la preservación de la paz en la tierra; la aspiración de cada uno debe ser vivir en estado de concordia y de tranquilidad con todos los demás. Hay quien sostiene que esta visión de la concordia y la paz fue formulada por primera vez por Tomás de Aquino y sus discípulos, a finales del siglo XIII<sup>33</sup>. Pero lo cierto es que esos mismos ideales también eran fundamentales para los autores que, a comienzos del Duecento, escribieron sobre el gobierno de la ciudad. Como ejemplo, en ese sentido, el *Oculus* comienza recogiendo un modelo de discurso que deberán pronunciar los altos magistrados en la toma de posesión de sus cargos; les instruye en cómo asegurar al pueblo que traerán la gloria a la ciudad, y les aconseja decir que lo procurarán «aportando la paz, la tranquilidad y el amor perfecto

30. Por ejemplo, el manuscrito del siglo XIV del Museo Británico, Add. mss 22041. Folio 324a comienza de este modo: «Incipit libellus [...] [a] Martino episcopo».

31. J. Williams, «The Quest for the Author of the *Moralium dogma philosophorum*, 1931-1956»: *Speculum* XXXII (1957), pp. 736-747, avanza (pp. 737-738) que el tratado se debió escribir entre 1145 y 1170, dando unos argumentos convincentes (pp. 742-746) para poner en duda la atribución habitual a Guillaume de Conches.

32. Antonine Dondaine avanza que el tratado se escribió entre 1236 y 1249: «Guillaume Perrault: vie et oeuvres»: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 18 (1948), pp. 162-236.

33. Véase, por ejemplo, N. Rubinstein, «Political Ideas», cit., pp. 186-187.

a todos»<sup>34</sup>. Análogamente, Orfino da Lodi, al principio del segundo capítulo de su libro *Lecciones para un alto magistrado*, asevera que éste debe «ser temeroso de Dios y hacer cumplir las leyes para mantener la paz en la comunidad»<sup>35</sup>. Giovanni da Viterbo, articula su tratado en torno a la distinción entre guerra y paz, afirmando, al comienzo del capítulo sobre la guerra, que «el *podestà* o *rector* de una ciudad debe intentar evitar los conflictos por todos los medios a su alcance», ya que su obligación consiste en «asegurar, en cualquier caso, que la ciudad que gobierna permanezca en paz, calma y tranquilidad»<sup>36</sup>.

El mismo ideal expresado en un lenguaje más formal se encuentra de manera tan evidente en los documentos oficiales de este periodo. En este sentido, la Constitución de Siena de 1309 pone idéntico énfasis en ese punto. Los textos relativos a los deberes de los *Nove Signori* —la oligarquía de comerciantes que entre 1287 y 1355 gobernaría la ciudad— repiten con insistencia que su principal obligación consiste en «conservar la ciudad en un estado de paz perpetua y de pura justicia»<sup>37</sup>. Ellos mismos deben ser «amantes de la paz y la justicia»<sup>38</sup>, y en otra disposición concreta se les recuerda que su «libre *podestà*, su *balía*, y su completo oficio» les han sido otorgados con el fin de asegurar que «la ciudad, el municipio y el pueblo de Siena puedan vivir en verdadera, recta y leal paz y unidad, tanto en lo que respecta a cada individuo como a la comunidad»<sup>39</sup>.

Es seguro que Tomás de Aquino y sus discípulos suscribirían estos mismos compromisos. Pero hay un punto en que su concepción de la paz contrasta de manera manifiesta con la que profesaban los

34. *Oculus*, p. 25: «portantes inter vos pacem tranquilam et amorem perfectum»; véanse también pp. 27, 60, 69.

35. Orfino da Lodi, *De regimine et sapientia potestatis*, en A. Ceruti (ed.), *Miscellanea di storia italiana*, VII, 1869, pp. 33-94; en particular, p. 52: «Doctrina potestatis»: «Primo Deum timeat, seruet mandataque legis [...]. Vt patriam paci iungat».

36. Giovanni da Viterbo, *De regimine*, en C. Salvemini (ed.), *Bibliotheca juridica medii aevi*, 3 vols., Bologna, 1888-1901, III, pp. 215-280; en particular, p. 270: «nam potestas siue rector ciuitatis, in quantum potest, uitare debet guerram [...] cum ad officium eius pertineat curare modis omnibus, quibus potest ut pacatam, pacificam et trasuillam retineat ciuitatem, quam regit». Véanse también pp. 230-231, 245.

37. Alessandro Lisini (ed.), *Il costituito del Comune di Siena volgarizzante nel 1309-1310*, Siena, 1903, II, p. 488: «che essa città [...] in pace perpetua et pura iustitia si conservi».

38. *Ibid.*, II, p. 488: «amatori et di pace et di giustitia».

39. *Ibid.*, II, p. 498: «Li Nove [...] abiano licentia et libera podestà et balia et pieno officio di reducirre la città [...] a vera et dritta et leale pace et unità, communalmente et singularmente».

tratadistas prehumanistas del gobierno de la ciudad. Tomás de Aquino concibe la *pax* esencialmente como un estado de concordia con los demás y de paz con uno mismo; por el contrario, los tratados prehumanistas seguían invocando la creencia propiamente romana —desconocida para el pensamiento tomista— en la paz no como la simple ausencia de discordia de la definición de Aquino<sup>40</sup>, sino como un estado del triunfo sobre la discordia: una victoria sobre las fuerzas de la disensión o de la guerra que constantemente amenazan la destrucción de nuestra vida común.

La *Psicomaquia* de Prudencio, compuesta a finales del siglo IV, muy conocida durante toda la Edad Media, había transmitido una vigorosa representación de la paz como la fuerza triunfante «que hace huir a sus enemigos y aleja la guerra», y que de este modo sirve para «completar la obra de la virtud»<sup>41</sup>. Geremia da Montagnone cita este párrafo en su *Compendium*<sup>42</sup> y, en términos similares, Orfino da Lodi se refiere en su obra a la paz como la consecución victoriosa de «la batalla y puesta en fuga de la discordia»<sup>43</sup>. Giovanni da Viterbo, como sucede a menudo, nos proporciona una síntesis más sumaria y completa de los deberes de los magistrados invocando la misma tradición prehumanista:

Es deber de todo buen y serio magistrado superior, vigilar que la comunidad en que gobierna se mantenga en paz y tranquilidad, lo que conseguirá sin dificultad si actúa concienzudamente para librarla de los hombres malvados y asegurar su sumisión. Para ello resulta crucial que los sacrílegos, los ladrones, los embusteros y todos los que demuestren *furor* se hallen sometidos<sup>44</sup>.

La paz constituye el valor primordial de la vida cívica, y la cuestión que más inquieta a estos autores es asegurar la destrucción efec-

40. «[...] idem [dissensio] opponitur concordiae et paci» (Tomás de Aquino, *Suma teológica. La caridad*, 2.<sup>a</sup>-2.<sup>ae</sup>, q. 29, art. 1, *praetera* 3).

41. Prudencio, *Psicomaquia*, en *Obras completas de Aurelio Prudencio*, vv. 631-632, BAC, Madrid, 1981: «[...] Pax inde fugatis / Hostibus alma abigit bellum [...]»; e *ibid.*, v. 769: «Pax plenum uirtutis opus». Véase la exposición de este tema basada en Prudencio en Bono Giamboni, *Il libro de' vizi e delle virtudi* (hacia 1274), ed. C. Segre, Torino, 1968, en particular, pp. 91-92.

42. Geremia da Montagnone, *Compendium*, folio 46b.

43. Véase la sección «De pugna et fuga discordiae», p. 50, en Orfino da Lodi, *De regimine*, cit.

44. Giovanni da Viterbo, *De regimine*, cit., p. 247: «Congruit bono presidii et graui curare ut pacata et quieta sit prouincia quam regit; quod non difficile optinebit, si solliciti agat, ut malis hominibus prouincia careat, eosque conquirit: nam et sacrilegos et latrones, plagiarios et fures, conquirere debet».

tiva de sus numerosos enemigos. De todos ellos, el más evidente es, sin duda, la *Guerra* (lámina 6); pero el más insidioso —al que los autores prehumanistas prestan mayor atención— es aquél que generalmente describen como *Discordia* o desunión cívica. Todos citan el juicio expresado por Salustio en *Bellum Yugurthinum*, según el cual sería causa del fracaso de las mayores empresas<sup>45</sup>. Todos reiteran las distinciones elaboradas por Salustio y otros moralistas romanos para considerar las diferentes formas que puede tomar la discordia cívica.

La primera consiste en la mera y simple infracción de las leyes, un defecto que los autores asocian particularmente a la plebe. El *Oculus* se despacha contra el característico *furor* de la multitud<sup>46</sup>, y análogamente Orfino da Lodi denuncia «el supremo *furor* de los que ignoran el carácter sagrado de las leyes»<sup>47</sup>. El *Dicerie* de Filippo Ceffi recoge un modelo de discurso destinado a ser pronunciado ante tan *furiosa gente*<sup>48</sup>, mientras que la invectiva de Guido Faba contra los turbulentos florentinos que empezaban a prender fuego y a arrojar piedras como proyectiles, permite recordar a los magistrados de la ciudad la forma que tiende a adoptar semejante *dissensio*<sup>49</sup>. Advertencia parecida se recoge en los *Breves* de Siena que encomiendan a la policía de la ciudad mantener una especial vigilancia «sobre los *fures*, los malhechores y los que tiran piedras contra las casas y los edificios públicos de Siena»<sup>50</sup>.

Otra, y todavía más grave, forma de *discordia* se llama *facció*n, cuyos desastrosos efectos denuncian estos escritores con creciente desesperación. «Hoy es difícil encontrar una ciudad que no se halle dividida en su propio interior»<sup>51</sup>, se lamentaba Giovanni da Viterbo,

45. Salustio, *La guerra de Yugurta*, 10, l. 6, en *La conjuración de Catilina; La guerra de Yugurta*, Alianza, Madrid, 2005. El *Oculus* alude al pasaje, p. 61; se cita en el *Moralium dogma philosophorum*, ed. J. Homberg, Upsala, 1929, p. 27; en Guillaume Perrault, *Summa uirtutum et uitiorum*, ed. R. Clutius, Mainz, 1618, II, p. 282; y en Brunetto Latini, *Li livres dou trésor*, cit., p. 292.

46. Sobre el *furor populi*, véase *Oculus*, p. 65. La frase vuelve a aparecer en Albertino Mussato, *Ecerinide*, ed. L. Padrin, Bologna, 1900, p. 33.

47. Orfino da Lodi, *De regimine...*, p. 76: «Supremus furor est sacras contempnere leges»; véase también pp. 54, 85.

48. Véase Filippo Ceffi, «Dicerie», en G. Giannardi (ed.), *Studi di filologia italiana* 6 (1942), pp. 5-63, en particular, p. 57. Cf. Matteo dei Libri, *Arringhe*, ed. E. Vincenti, Milano, 1974, p. 46.

49. Guido Faba, *Dictamina Rhetorica Epistole*, ed. A. Gaudenzi, en *Il Propugnatore*, 1892-1893, reeditado en *Medium Aevision*, ed. G. Vecchi, Bologna, 1971, p. 115.

50. *Breves Officialium Comunis Senensis* (1250), ed. L. Banchi en *Archivio Storico Italiano* III/2 (1866), pp. 7-104; p. 75: «a furibus et male factoribus et proicientibus lapides supra domos uel domum ciuium senensium».

51. Giovanni da Viterbo, *De regimine*, pp. 244-245: «uix enim aliqua reperitur hodie ciuitas, que inter se non sit diuisa». Véanse también, pp. 221, 278.

y Brunetto Latini comienza su capítulo sobre el gobierno de la ciudad con una invectiva aún más dura contra la *divisio*:

En el presente las guerras y odios se han multiplicado tanto entre los italianos [...] y es tal la desunión y enemistad entre las facciones de las ciudades, que quien conquiste el amor de unos tendrá la malquerencia de los otros<sup>52</sup>.

Y a finales de siglo los ataques contra la *divisio* se tornan verdaderos cantos fúnebres, como clamaría Giovanni da Vignano:

Recordad y pensad cómo Pisa, cómo Arezzo, cómo Florencia, cómo Módena y cómo Milán [se han visto] destruidas y deshechas por sus *divisiones* y disputas<sup>53</sup>.

¿Cómo reducir todos estos enemigos de la tranquilidad cívica? Los autores prehumanistas responden al unísono: el único camino para alcanzar el triunfo de la paz consiste en asegurar que nadie se encuentre en condiciones de satisfacer sus propias ambiciones a expensas del bien público; cada uno debe llegar al convencimiento de que el *bonum commune*, las *communes utilitates*, están situados por encima de los cálculos de provecho de un individuo o facción.

A menudo se ha dicho que este debate sólo consigue reincorporarse en la teoría política occidental gracias a la reelaboración de las categorías aristotélicas efectuada por Tomás de Aquino y sus discípulos<sup>54</sup>. Pero lo cierto es que es posible encontrar estas mismas cuestiones en casi todos los tratados prehumanistas sobre el gobierno de la ciudad, tomadas no ya de textos griegos sino de Cicerón y Séneca. Cicerón había proclamado al principio de *De officiis* exaltando el ideal del *bonum commune*:

52. Brunetto Latini, *Trésor*, p. 394: «[La] guerre et haine est si mutepliee entre les ytaliens au tans d'ore. [...] K'il a deuison en trestoutes les viles et enemistié entre les II parties des borgois, urtes, kiconques acquiert lamour des uns il li covient auoir la maleuoillance de lautre».

53. Giovanni da Vignano, *Flore de parlare*, en Matteo dei Libri, *Arringhe*, cit., pp. 229-325; en particular, p. 314: «recordivi e pensati como Pixa, como Areço, como Fiorença, como Modena, como Millam... [sono] guaste e destructe e desfate per le divisione e per le brighe». Véase también pp. 251-252; y cf. Matteo dei Libri, *Arringhe*, pp. 147-148, y Filippo Ceffi, *Dicerie*, p. 36.

54. A modo de ejemplo representativo, véase W. Ullmann, *Medieval Political Thought*, Harmondsworth, 1975, pp. 176-180.

Nosotros no hemos nacido únicamente para nosotros mismos, nuestra patria y nuestros amigos reclaman una parte de nuestra existencia. [...] los hombres han sido engendrados por los hombres a fin de que ellos mismos puedan servir los unos a los otros, y en esto deberemos tener a la naturaleza por guía, y situar como *communes utilitates* lo que a todos concierne<sup>55</sup>.

De manera más sucinta, pero no menos influyente, Séneca había destacado ese mismo aspecto en sus *Epistulae* afirmando: «el bien común y el hombre sabio son la misma cosa»<sup>56</sup>, añadiendo en *De clementia*: «el hombre es un animal social nacido para el bien común»<sup>57</sup>.

Más adelante, en el libro I de *De officiis*, Cicerón aplica específicamente estas consideraciones a «todos aquellos [que están] destinados a regir los asuntos públicos»<sup>58</sup>. Deben «velar por el bien del cuerpo social en su totalidad, hasta el punto que cada una de sus acciones lo tenga por fin»<sup>59</sup>. Deben cuidar «del entero cuerpo político, y no interesarse sólo por una parte, descuidando el resto»<sup>60</sup>. Deben recordar que «los que tienen en cuenta sólo una parte del cuerpo social, olvidándose de la otra, introducen en la ciudad el más pernicioso de los peligros, la sedición y la *discordia*»<sup>61</sup>.

Estas doctrinas se infiltran en la literatura prehumanista del gobierno de la ciudad, en parte a través del *Moralium dogma philosophorum* que transcribe los textos de Cicerón anteriormente referidos<sup>62</sup>. El *Oculus* incluye un modelo de discurso pensado para ser pronunciado por un *podestà* que acceda al cargo, que promete que todos sus actos

55. Cicerón, *Sobre los deberes*, libro I, VII, 22, Tecnos, Madrid, 2002: «non nobis solum nati sumus ortusque nostri partem patria vindicat, partem amici [...] homines autem hominum causa esse generatos ut ipsi inter se aliis alii prodesse possent, in hoc naturam debemus sequi, communes utilitates in medium afferre». Véase también el libro III, V, 22-4 y el libro III, VI, 30-31.

56. Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, tomo II, libro I, carta 85, 36, Gredos, Madrid, 2001: «Commune bonum est sapientis».

57. Id., *Sobre la clemencia*, I, III, 2, Alianza, Madrid, 2005: «hominem sociale animal communi bono genitum uideri». Véase también II, VI, 3.

58. Cicerón, *Sobre los deberes*, libro I, XXV, 85, «[sobre los] qui rei publicae prae-futuri sunt».

59. *Ibid.*, I, XXV, 85: «Utilitatem ciuium sic tueantur, ut, quaecumque agunt, ad eam referant [...]».

60. *Ibid.*, I, XXV, 85: «Totum corpus rei publicae current, ne, dum partem aliquam tuentur, reliquas deserant [...]».

61. *Ibid.*, I, XXV, 85: «Qui autem parti ciuium consulunt, partem neglegunt, rem perniciosissimam in ciuitatem inducunt, seditionem atque discordiam [...]».

62. *Dogma*, pp. 27, 30 y 36.

estarán dirigidos a «promover el bienestar de la comunidad en su conjunto»<sup>63</sup>. Giovanni da Viterbo concluye su capítulo destinado a glosar los beneficios que un *podestà* debiera aportar a la ciudad citando íntegramente el párrafo de *De officiis* en que se alude a las obligaciones que asumen los que acceden al gobierno de los asuntos públicos<sup>64</sup>. Pero el tratado más amplio sobre el bien común —que en buena medida se fundamenta en el *Dogma* y en el uso que de él hace Giovanni da Viterbo— se puede encontrar en *Li livres dou trésor* de Brunetto Latini. Éste también recurre a Cicerón para afirmar la necesidad de tener por guía a la naturaleza y «anteponer el bien común por encima de todo»<sup>65</sup>. «Cada uno de nosotros —agrega— debe hacer cuanto pueda en favor del bien común de su ciudad y de su país»<sup>66</sup>. E igualmente sigue a Cicerón cuando hace especial hincapié en la necesidad de que los altos magistrados retengan esta lección en su corazón. Los *sires* electos de una ciudad deben estar prestos a «vigilar noche y día por el bien común de la ciudad, y de todos sus hombres»<sup>67</sup>. Deben «mantener el bien común en paz y con honestidad»<sup>68</sup>, y actuar de tal manera que todas sus decisiones, en especial las que tomen en calidad de jueces, sean debidas y conformes «al bien común»<sup>69</sup>.

Cicerón es, una vez más, la fuente de las recomendaciones ofrecidas por estos autores acerca de cómo prevenir que la búsqueda de beneficios personales o de ventajas faccionales amenace la consecución del bien común. El remedio para evitar ese espíritu de discordia se encuentra recogido en el libro II de *De officiis*, que reconoce la necesidad de respetar «los dos *fundamenta* de la vida pública: el primero, la *concordia*, y, el segundo, la *aequitas*»<sup>70</sup>.

Para vivir en *concordia* debemos reconocer que ningún hombre es una isla, y que, en consecuencia, si aspiramos a sostener el ideal del *bonum commune* es necesario actuar en *coniunctio ordinum* (de

63. *Oculus*, p. 26 sobre los actos *pro utilitate communitatis istius*. Véanse también pp. 25, 29 y 35.

64. Giovanni da Viterbo, *De regimine*, p. 268. Véanse también pp. 260-162, 275.

65. Brunetto Latini, *Trésor*, p. 291: «por ce devons nous ensivre nature et metre avant tout le commun profit».

66. *Ibid.*, p. 284: «on doit faire tot son pooir por le commun profit de son país et de sa vile».

67. *Ibid.*, p. 392: «Li sires doit [...] veillier de jour et de nuit au commun prouffit de la vile et de tous homes».

68. *Ibid.*, p. 253: «garde le comun bien en pais et en honesteté».

69. *Ibid.*, p. 408 sobre el deber de actuar «por le bien dou commun». Véase también pp. 405, 415 y 418.

70. Cicerón, *Sobre los deberes*, libro II, XXII, 78, cit.: «[...] fundamenta rei publicae, concordiam primum, [...] deinde aequitatem [...]».

común acuerdo)<sup>71</sup>. Cicerón invoca su metáfora preferida para expresar este pensamiento: los vínculos sociales que se crean al dar y recibir beneficios sirven para juntarnos y unirnos en un grupo voluntario más cohesionado<sup>72</sup>. En *De finibus* se refiere con profusión a esos recíprocos «vínculos de concordia» (*uincla concordiae*), advirtiendo que desaparecerán si «cada sujeto particular persigue únicamente su propio interés»<sup>73</sup>. De manera similar, en *De Republica* califica también a la *concordia* como el «mejor y más liviano lazo de seguridad de la sociedad», afirmación que será bien conocida de las generaciones siguientes, como lo atestigua la referencia recogida por Agustín de Hipona en el libro II del *De civitate Dei*<sup>74</sup>. La misma imagen de un *vinculum concordiae* doble se encuentra implícita, así mismo, en el párrafo frecuentemente citado del *De officiis*, donde Cicerón se refiere, una vez más, a los actos de dar y recibir como «lazos que contribuyen a vincular a cada hombre en su sociedad con el conjunto de los demás hombres»<sup>75</sup>.

De acuerdo con Cicerón, el segundo *fundamentum* de la paz cívica radica en la virtud de la *aequitas*. Los teóricos romanos del derecho y de la política empleaban este término en dos diferentes sentidos. De una parte, para expresar el concepto de equidad jurídica, el principio según el cual la ley en ocasiones debería ser completada o corregida acudiendo a la justicia natural. Esta idea se encuentra ya presente en los célebres comentarios que Ulpiano, en el *Digesto*, dedica al concepto de *naturales aequitas*<sup>76</sup>, lo que supondrá que los filósofos escolásticos y los comentaristas del derecho civil interpreten el concepto en este sentido. Por ejemplo, cuando Tomás de Aquino en la *Suma teológica* habla de *aequitas*, la define simplemente como aquella «cualidad que permite atemperar la letra de la ley»<sup>77</sup>.

71. *Ibid.*, libro III, XXII, 88: *ordinum coniunctio*.

72. La misma imagen la expresa Séneca: *Sobre los beneficios* tomo II, libro VI, XLI, 2, en *Consolación a mi madre Helvia*, *Cartas a Lucilio*, *Sobre los beneficios*, Salvat, Estella, 1986.

73. Cicerón, *Del supremo bien y del supremo mal*, libro II, XXXV, 117, Gredos, Madrid, 1987: «uincla concordiae».

74. Sobre la *concordia* como «artissimum atque optimum omni in re publica vinculum incolunitatis», véase Agustín, *La ciudad de Dios*, libro II, XXI, 80, CSIC, Madrid, 2002. Para las demás referencias al *vinculum concordiae* en *La ciudad de Dios*, véase también el libro XII, XXII, 1959, y el libro XXI, XXX, 632, 1960.

75. Cicerón, *Sobre los deberes*, libro I, VII, 22, cit.: «[...] deicere hominum inter homines societatem [...]». Véase también el libro I, XVII, 56, y el libro III, XXXI, 111.

76. Véase, por ejemplo, *Digesto*, 4.41.1; 11.7.14.10; 12.4.3.7.

77. Tomás de Aquino, *Suma teológica. Las virtudes sociales*, 2.º-2.ª, q. 120, art. 2, *ad tertium*: «pertinet aliquid moderari, scilicet obseruantiam uerborum legis».



Lámina 1. Sala dei Nove. Vista de las paredes norte, o central del fresco, y este. El Buen Gobierno y sus efectos en la ciudad y en el campo.



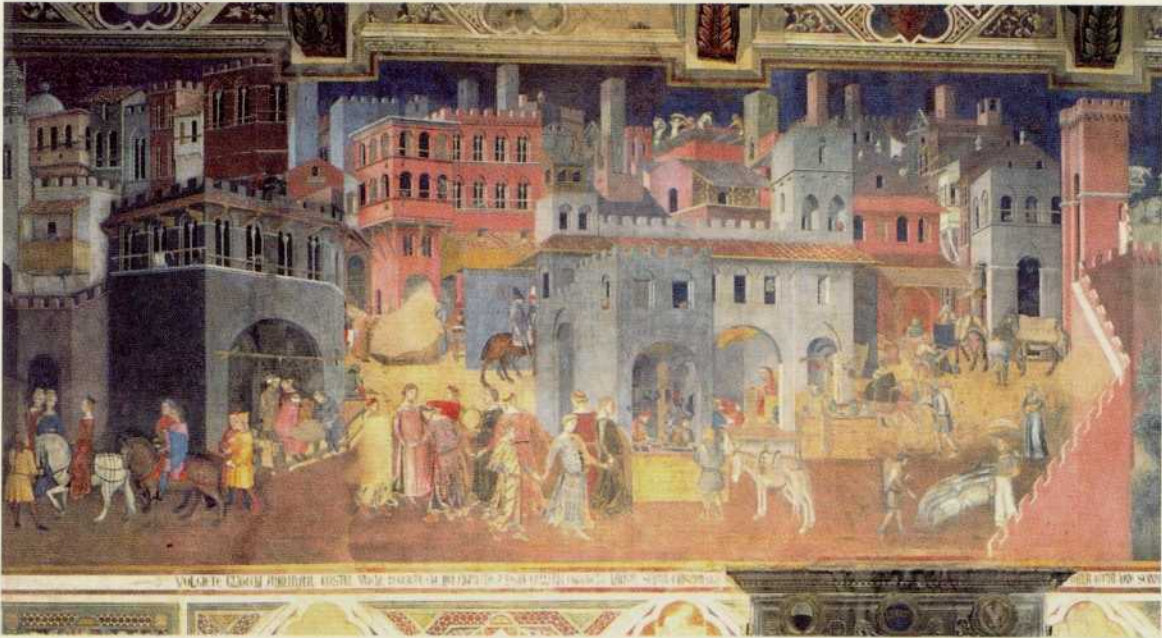


Lámina 2. Pared este. Efectos del Buen Gobierno en la ciudad.

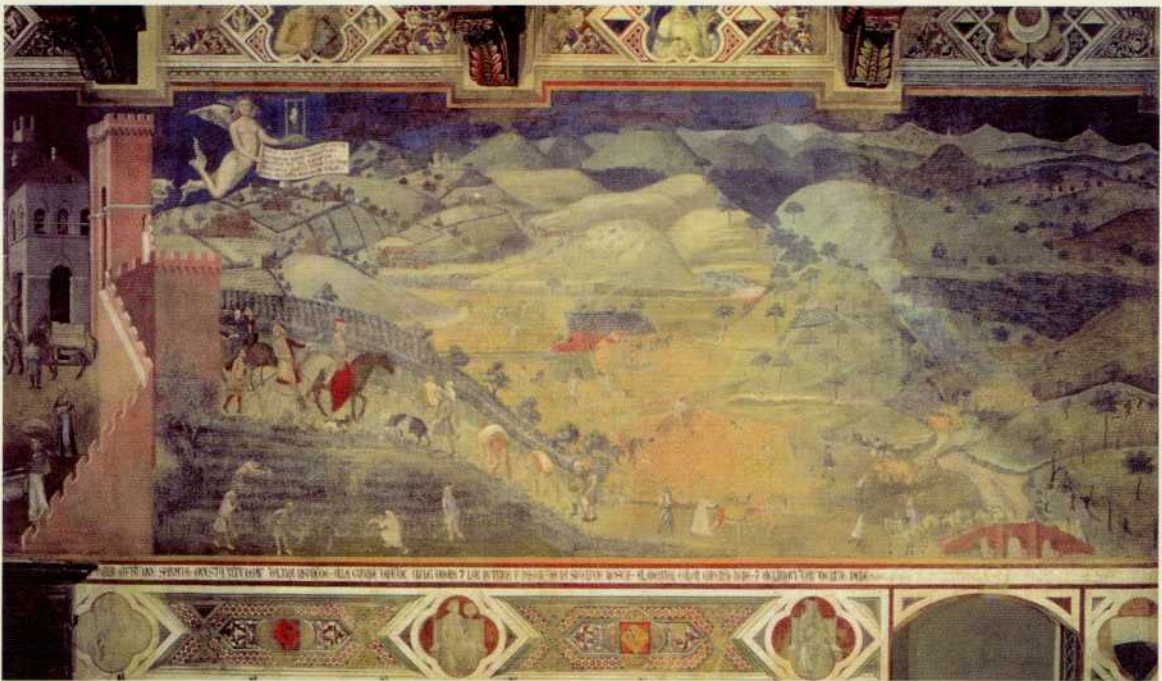


Lámina 3. Continuación de la pared este. Efectos del Buen Gobierno en el campo.



Lámina 4. Detalle de los efectos del Buen Gobierno en el campo. Escenas de las sucesivas estaciones: siembra, escarde, siega y trillado, transporte al molino y labrado de la tierra.



Lámina 5. Pared norte. El Buen Gobierno. Fresco que representa el régimen político que se llegaría a instaurar si se obrase siguiendo los dictados de la santa virtud de la Justicia.



Lámina 6. Detalle del fresco central de la pared norte. La Paz sentada victoriosa sobre la Guerra, in medio del fresco, acompañada de la Fortaleza y la Prudencia.



Lámina 7. Detalle de la pared este. En la ciudad bien gobernada, los danzantes bailan en círculo y la luz que éste desprende ilumina el conjunto urbano.

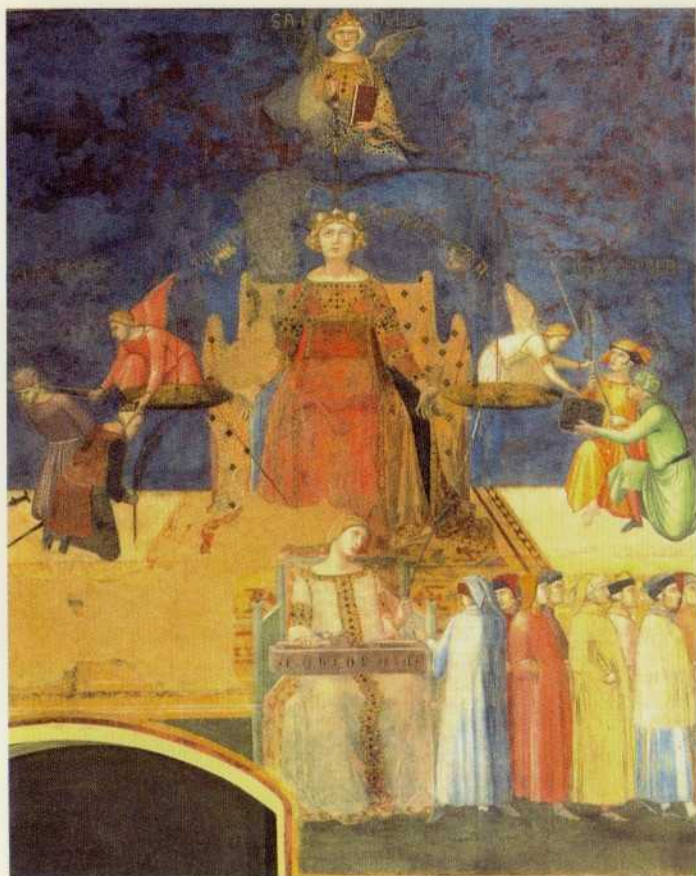


Lámina 8. Detalle del fresco central de la pared norte. La Sabiduría sosteniendo la balanza que por debajo rodea a la Justicia, que a su vez aparece alineada sobre la Concordia.



Lámina 9. Detalle del fresco de la pared norte. Siena, representación de la ciudad y de la Signoria que conviene promover para establecer un gobierno virtuoso, rodeada de la Fortaleza, la Prudencia, la Magnanimidad y la Templanza.

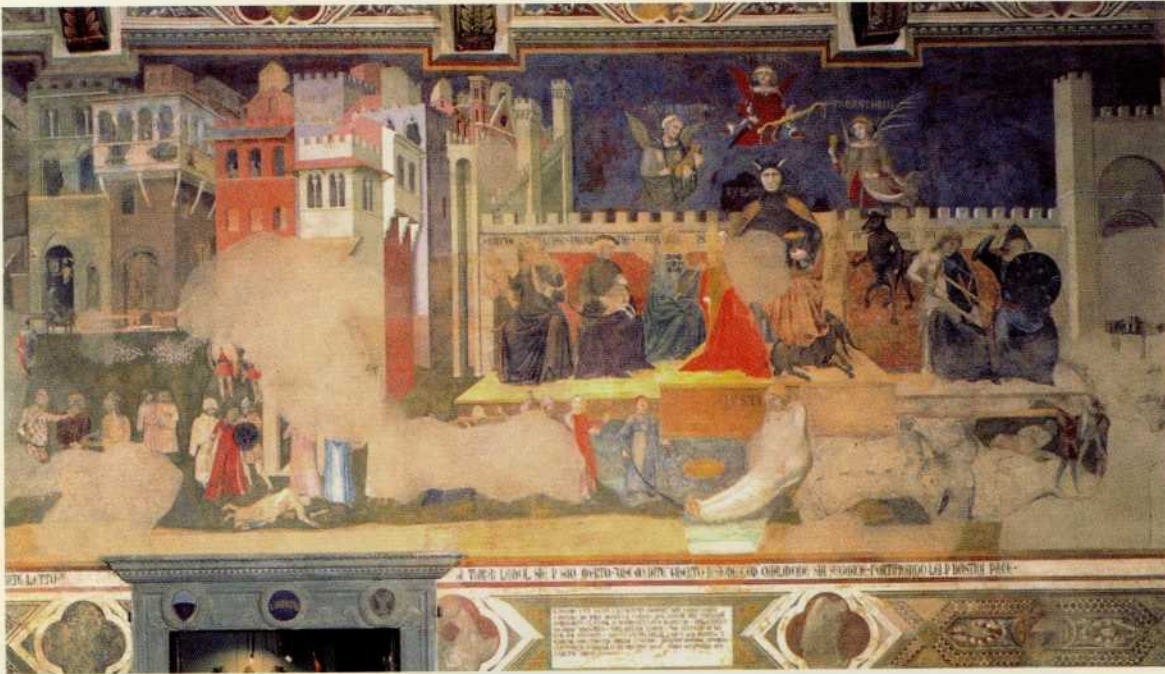


Lámina 10. Pared oeste. El mal gobierno de la ciudad, visto por el espectador situado centralmente frente al fresco, como lado *sinistro*. La *Justicia* rueda por el suelo.



Lámina 11. Detalle del fresco de la pared oeste. La *Tirantía* entronizada y flanqueada a su izquierda por el *Furor*, la *Discordia* y la *Guerra*, y a su derecha por el *Fraude*, la *Traición* y la *Crueldad*.



Lámina 12. Los efectos del mal gobierno en la ciudad y en el campo.

Sin embargo, la expresión *aequitas* ha sido usada también en un sentido más amplio para referir la noción de lealtad entre individuos, por contraste con conceptos como malicia o deslealtad, o con el propio acto de infligir daño. La autoría intelectual del término es en buena medida obra de Cicerón y concretamente deriva del análisis que efectúa en *De officiis*, donde en repetidas ocasiones evoca la noción de *aequitas*<sup>78</sup>. Como en el caso del *vinculum concordiae*, se trata naturalmente de una metáfora. En latín la palabra *aequus* se utiliza sencillamente como sinónimo de *planus*, y sirve para definir una cosa como plana, lisa o uniforme<sup>79</sup>. Así, cuando Cicerón afirma que los acuerdos entre los ciudadanos deben ser *aequi*, recurre a esta imagen en el propósito de subrayar —como explica en *De officiis*— la exigencia de que «el *privatum* viva en perfecta igualdad y paridad en derecho con los demás ciudadanos»<sup>80</sup>. Y como advierte a continuación el mismo Cicerón, esa buena voluntad para allanar nuestras diferencias es la única manera de «no favorecer a unos despreocupándose de los otros, y de tratar a todos con la misma equidad»<sup>81</sup>.

Los autores prehumanistas adoptan exactamente idéntico punto de vista. Para empezar, coinciden plenamente en la importancia capital de la *concordia*, un concepto que asocian con la paz mucho más de cuanto habitualmente hacen los escritos de Tomás de Aquino y sus discípulos<sup>82</sup>. Así mismo, recurren frecuentemente a las imágenes del dar y recibir entendidos como ligámenes recíprocos del *vinculum concordiae*. El autor del *Dogma* —que no se limita a citar sino que también readapta el análisis de Cicerón—, parece haber servido de importante intermediario tanto en esta cuestión como en otras muchas. Es él quien explica que las obligaciones de concordia incluyen «los deberes recíprocos que vinculan a los hombres entre sí en sociedad, obligándoles a dar y recibir alternativamente». De acuerdo con ello, define la concordia como «la virtud que vincula espontáneamen-

78. Véase Cicerón, *Sobre los deberes*, libro III, X, 43, cit., donde se relaciona *aequitas* con la equidad, en contraposición a la maldad o traición (cf. libro I, XIX, 62), con la acción de perjudicar (libro I, IX, 30, y libro III, XVIII, 74).

79. Para el uso literal que del término efectúa Cicerón, véase *Discurso a favor de Aulo Cecina*, en *Discursos*, tomo VII, XVII, 50, Gredos, Madrid, 2000.

80. Cicerón, *Sobre los deberes*, libro I, XXXIV, 124: «*privatum autem oportet aequo et pari cum civibus iure vivere*».

81. Cicerón, *Sobre los deberes*, libro II, XXIII, 83: «*commoda civium non diuelleret atque omnis aequitate eadem continere*».

82. Sobre la relación entre la paz y la concordia, véase por ejemplo el *Oculus*, p. 61; Giovanni da Viterbo, *De regimine*, p. 230-231; Brunetto Latini, *Trésor*, p. 215; Giovanni da Vignano, *Flore*, p. 256.

te a los ciudadanos y compatriotas que viven juntos, bajo la misma ley y en el mismo lugar»<sup>83</sup>. Latini retoma esta imagen refiriéndose a la concordia como «una virtud que vincula bajo una única ley y en un único lugar a todos los que pertenecen a una ciudad o un país»<sup>84</sup>. Finalmente numerosos autores posteriores al *Dictamina*, como Matteo dei Libri y Giovanni da Vignano, amplían la metáfora tradicional y se sirven de ella como medio para proclamar la legitimidad de las ligas de alianza entre ciudades. Un embajador interesado en procurar semejante alianza, sugieren ambos, debería destacar a su favor que «una cuerda es más fuerte cuando el trenzado es doble»<sup>85</sup>.

Estos escritores insisten también en que la noción de *aequitas* tiene la misma significación fundamental para la conservación de la vida social. En sus tratados sobre el gobierno de la ciudad fijan su atención en el concepto más concreto de igualdad jurídica, afirmando que los magistrados deben estar preparados para —en expresión de Giovanni da Viterbo— «ser amantes de la equidad y de la más estricta justicia»<sup>86</sup>. Pero los tratados de filosofía moral frecuentemente asignan un lugar prominente a la imagen ciceroniana de *aequitas*, como principio de conducta leal e igual trato entre ciudadanos. Por ejemplo, Guillaume Perrault considera el ideal de una manera más detallada, deteniéndose a analizar el concepto de justicia; si la justicia consiste en dar a cada cual lo que se debe, debiéramos preguntarnos ¿qué se debe? y a ¿quién se debe? A los superiores —prosigue— se debe obediencia; a los inferiores, disciplina; pero «entre iguales, lo que se debe es *aequitas*», una virtud que define como «el amor por la equidad en todos aquellos casos que requieren una conducta equitativa»<sup>87</sup>, concluyendo que «esta virtud resulta indispensable para todos aquellos que viven juntos en cualquier forma de sociedad»<sup>88</sup>.

83. Dogma, p. 27: «Concordia est uirtus conciuens et compatriotas in codem et cohabitatione spontanee uinciens. Huius haec sunt officia [...] devincere hominum inter homines societatem mutatione officiarum, dan do occipiendo».

84. Brunetto Latini, *Trésor*, p. 291: «Concorde est une vertu ki lie en I. droit et en une habitation ceaus d'une cité et d'un país». Véase también Bono Giamboni, *Libro de' vizi*, p. 65.

85. Matteo dei Libri, *Arringhe*, p. 92: «la fune, quando ella è reduplicat, piú forte è». Véase también Giovanni da Vignano, *Flore*, pp. 280-281, y *Oculus*, p. 39; e *Íd.*, *De regimine*, p. 225.

86. Giovanni da Viterbo, *De regimine*, p. 252: «sint aequitatis et iustitiae amatores». Cf. también *Oculus*, p. 36; Orfino da Lodi, *De regimine*, p. 54, y Matteo dei Libri, *Arringhe*, p. 160.

87. Guillaume Perrault, *Summa*, I, 295: «dicendum est de aequitate quae est respectu paris. Et est aequitas amor aequalitatis in his in quibus debet esse aequalitas».

88. *Ibid.*: «Virtus aequitatis ualde necessaria est his qui sunt in aliqua societate».

Resta por determinar, dado que somos propensos a perseguir la satisfacción de intereses egoístas, que puede inducirnos a actuar con espíritu de equidad y concordia en favor del bien común. Una vez más, estos autores responden a una sola voz. No podemos esperar alcanzar estos objetivos y, por consiguiente, vivir juntos en paz, si no nos sometemos a los dictados de la justicia y si no permitimos que ella regule nuestras vidas. Como afirma Cicerón en *De inventione*, sólo la consecución de las exigencias de la justicia conseguirá que se perpetúe el bien común. Sin justicia, añade en *De re publica* en un célebre párrafo citado por san Agustín, no es posible conservar el vínculo de la concordia<sup>89</sup>.

Estos autores gustan recurrir a dos *topoi* para condensar su razonamiento. Según el primero, la justicia constituye el vínculo supremo de la sociedad humana. Cicerón había declarado que la justicia legal es «un vínculo para la sociedad humana»<sup>90</sup>, pero parece que es bajo la influencia de la *Formula vitae honestae* de Martín de Braga, cuando la idea de *iustitia* como vínculo supremo de la sociedad humana (*vinculum societatis humanae*) llega a ser difundida<sup>91</sup>. Guillaume Perrault concede mucha importancia a la afirmación de Martín<sup>92</sup>, igual que Giovanni da Viterbo<sup>93</sup>, mientras que el capítulo sobre la «Justicia» del *Compendium* de Geremia da Montagnone, reproduce por completo el párrafo de la *Formula* en que se recoge la mención<sup>94</sup>.

Según el segundo *topos*, para promover el bien común resulta indispensable que nuestros gobernantes amen la justicia. *Diligite iustitiam qui iudicatis terram*: «Amad la justicia, vosotros que juzgáis la tierra». Esta exhortación —que abre el libro apócrifo de la *Sabiduría* del Antiguo Testamento— resuena en la literatura prehumanista sobre el gobierno de la ciudad. Guillaume Perrault la cita al comienzo del capítulo dedicado a glosar la justicia en la ciudad<sup>95</sup>, y es mencionada dos veces más en el *Oculus*<sup>96</sup>; Giovanni da Viterbo<sup>97</sup> la cita también otras dos veces, y además aparece otras tantas en el *Trésor*

89. Agustín, *La ciudad de Dios*, libro II, XXI, y libro XIX, XXI.

90. Cicerón, *Sobre las leyes*, libro I, XV, 42, en *Sobre la República*, *Sobre las leyes*, Tecnos, Madrid, 1986: «[...] ius quo deuincta est hominum societas».

91. Martín de Braga, *Formula*, ed. Barlow, pp. 236-250; p. 246: «iustitia [...] [est] vinculum societatis humanae».

92. Guillaume Perrault, *Summa*, I, p. 154.

93. Giovanni da Viterbo, *De regimine*, p. 254.

94. Geremia da Montagnone, *Compendium*, folio 24b.

95. Guillaume Perrault, *Summa*, I, p. 244.

96. *Oculus*, pp. 36 y 66.

97. Giovanni da Viterbo, *De regimine*, pp. 246 y 257.

de Brunetto Latini<sup>98</sup>. Pero posiblemente, mucho más significativa sea la existencia de una tradición visual de inscripciones de esta máxima en los frescos murales de la Toscana durante este periodo. La encontramos en el pergamino que sostiene la Virgen en la *Maestà*, el gran fresco que Simone Martini pintara en 1315 en la Sala del Consejo adyacente a la *Sala dei Nove* del *Palazzo Pubblico* de Siena<sup>99</sup>. Y la vemos de nuevo en el pergamino que sujeta el niño Jesús en la *Maestà* pintada por Filippo Memmi en 1317 en la pared sur de la Sala Dante del Palazzo Comunale de San Gimignano.

A pesar de la importancia que todos estos autores conceden a la idea de justicia, la mayoría de ellos se contenta con analizar el concepto en términos relativamente simples. Algunos se limitan a repetir el conocido dicho del *Digesto*, según el cual, la justicia consiste en dar a cada uno lo que le corresponde, *ius suum cuique tribuens*. Otros, sin embargo, se esfuerzan por clarificar las implicaciones que comporta la aplicación de este principio. Una respuesta destinada a obtener amplia repercusión la proporciona el autor del *Moralium dogma philosophorum*. Distinguiendo, en la idea general de justicia, entre severidad y liberalidad, afirma que la severidad está destinada a los malvados, mientras que los que realizan buenas acciones merecen una generosa retribución o recompensa<sup>100</sup>. Guillaume Perrault y Giovanni da Viterbo retoman el mismo argumento. Perrault abre el debate sobre la justicia penal explicando que se trata simplemente de dar a los malhechores lo que merecen<sup>101</sup>. Del mismo modo, Giovanni da Viterbo dedica uno de sus modelos de discurso destinados al uso de altos magistrados a señalar que la espada de la justicia «debe responder al mal con mal y no con bien a la manera del Nuevo Testamento»<sup>102</sup>.

Es, sin embargo, en el *Trésor* de Brunetto Latini donde encontramos el intento más ambicioso de clarificar las implicaciones de la idea de que la justicia consiste en dar a cada uno lo que corresponde. La autoridad que invoca Latini en este caso es Averroes, en una paráfra-

98. Brunetto Latini, *Trésor*, pp. 273 y 414.

99. Se puede leer la siguiente inscripción: «[D]iligi/te iusti/tiam q/iudica/tis ter/ram». Esta inscripción aparece también en el pergamino que sujeta el niño Jesús de la *Maestà* de Lippo Memmi (1317) pintada en la Sala del consejo del Palazzo del Comune de San Gimignano.

100. *Dogma*, pp. 12-13. Véase también Albertino Mussato, *Ecerinide*, p. 48.

101. Guillaume Perrault, *Summa*, I, p. 242.

102. Giovanni da Viterbo, *De regimine*, p. 235: «non reddendo eisdem secundum novum testamentum bonum pro malo sed malum pro malo». Véanse también pp. 249, 267 y 277.

sis un tanto idiosincrásica de la *Ética a Nicómaco*, fuente que adapta y parafrasea según sus propios intereses. Al igual que Aristóteles, Latini empieza por efectuar —en el libro II, capítulo XXVIII— una consideración de la idea general de la justicia legal<sup>103</sup>. Pero, mientras Aristóteles encara de manera inmediata el estudio de la naturaleza de la justa distribución, ni Averroes ni Latini dedican mención alguna a esta cuestión, pasando a abordar directamente el tema que Aristóteles sitúa a continuación, la compensación. Latini afirma aquí que el hombre justo es esencialmente un *ygaillieur*, un compensador, un rectificador de desigualdades<sup>104</sup>. Un *sire* que imparte justicia en ese sentido, «se esforzará en igualar las cosas que no son iguales». Esto quiere decir, explica Latini, que «le tocará matar a unos, herir a otros, y enviar a otros al exilio»<sup>105</sup>. Su primer deber es «ofrecer satisfacción a las injusticias, de manera que los súbditos puedan vivir en justo estado de *ygaillance*»<sup>106</sup>.

Latini retoma más adelante —en el libro II, capítulo XXXVIII— el mismo tema para clarificar su primer análisis, explicando cómo puede hacer el hombre para compensar las cosas. «Puede hacerlo de dos maneras: distribuyendo dinero y honores, o también protegiendo y compensando a quienes han sufrido un perjuicio»<sup>107</sup>. Obrando de este modo, concluye, «aquellos que corrigen las actuaciones y las cosas entre los hombres son los que hacen la ley, la guardan, y hacen justicia entre los que causan daños y quienes los padecen»<sup>108</sup>.

Al hilo de su exposición inicial del capítulo XXVIII del libro II, Latini examinará otra cuestión relacionada con la *ygaillance*. Surge del hecho de que «los ciudadanos y los que viven juntos en las ciudades, se *entreservent* unos a otros»<sup>109</sup>. Por eso ese *entreserver* hace necesario un posterior principio de igualdad. Deberemos garantizar que (por citar sus propios ejemplos) el herrero pueda intercambiar sus utensilios con los zapateros o los carpinteros, según los principios

103. Véase Brunetto Latini, *Trésor*, libro II, cap. 28.

104. *Ibid.*, p. 198: «L'ome juste est ygaillieur».

105. *Ibid.*: «li sires de la justice s'efforce d'ygaillier les choses ki ne son ygaus, donc il li convient l'un ocire, l'autre navrer, l'autre chacier en exil».

106. *Ibid.*, pp. 198-199: «fer satisfaction des torsfés quant il avient, issi que ses subtés vivent en bone fermeté d'ygaillance».

107. *Ibid.*, p. 204: «c'est en II. manieres, l'une est departir pecune et dignité, l'autre est sauver et apoier ceus ki ont recheu tort».

108. *Ibid.*: «Et cil ki saine et sauve les fais et les choses ki entre les homes sont est cil ki fist la loi, et esgarde et fet justice entre ciaux ki font les torsfés et ciaux ki les reçoivent».

109. *Ibid.*, p. 199: «Li citein, et cil ki habitent ensamble en une vile, s'entreservent li uns as autres».



de la justicia<sup>110</sup>. Una vez más se retoma este asunto en el libro II, capítulo XXXVIII, cuando Latini repite que los principios de la justicia se encuentran implícitos no sólo en el premiar y castigar, sino también en el «dar, recibir e intercambiar», ya «que los pañeros entregan sus paños para obtener otra cosa, y el herrero da su metal a cambio de otra», y todos estos *entreservicios* deberán estar regulados según las exigencias de la justicia<sup>111</sup>.

No obstante, estos argumentos siguen sin dar respuesta a la más importante cuestión práctica relativa a la justicia: puesto que tenemos nuestros propios intereses, ¿qué nos puede inducir a aceptar la intromisión de tantas normas legales en nuestra vida diaria? Según las teorías escolásticas y contractualistas del gobierno, la respuesta es relativamente sencilla: no precisamos motivaciones exteriores muy fuertes. Seremos capaces de intuir los principios de justicia y de saber que a largo plazo servirán a nuestros propios intereses, si establecemos una forma organizada de vida social fundada en la imposición de estos principios reformulados como leyes positivas. Por consiguiente, puesto que somos racionales, estamos dispuestos a consentir la institución de una forma de magistratura que tenga como consecuencia la imposición de manera igual para todos del gobierno de la ley. Se trata esencialmente de la doctrina que Tomás de Aquino y sus discípulos extraen de la tesis aristotélica de la sociabilidad natural, tesis que ellos completan afirmando que comprendemos intuitivamente las reglas de la justicia porque también son las leyes de Dios.

Pero para otra tradición del pensamiento muy distinta, los hombres son por naturaleza animales sociales o políticos. La versión más influyente de semejante doctrina, en origen estoica y antiaristotélica, procede de los escritos retóricos y morales de Cicerón y de Séneca. *De inventione* de Cicerón comienza con una exposición clásica del argumento:

Hubo un tiempo en que los hombres vagaban por los campos como bestias salvajes [...], nada hacían que estuviera guiado por la razón, confiando sus asuntos a la fuerza de sus cuerpos. No había religión, ni idea alguna de deberes sociales, [y] nadie [...] había comprendido el valor de un derecho equitativo para todos<sup>112</sup>.

110. *Ibid.*

111. *Ibid.*, p. 205: «Justice [...] ne puet estre sans doner et prendre et changier; car li drapiers done drap pour autre chose dont il a mestier, et li fevres done son fier por autre chose».

112. Cicerón, *La invención retórica*, libro I, II, Gredos, Madrid, 1997: «Nam fuit quoddam tempus, cum in agris homines passim bestiarum modo uagabantur, nec ra-

Cicerón insiste en que no debemos pensar que nuestros antepasados abandonaron voluntariamente esa manera de vivir. Muy al contrario, «inicialmente protestaron contra la novedad, prefiriendo persistir en su conducta prepolítica y antisocial»<sup>113</sup>. De esta premisa, Cicerón infiere que puesto que ahora vivimos en el gobierno del derecho, en algún momento «un hombre grandioso y sabio» habría logrado persuadirnos para que abandonásemos nuestras vidas naturales y brutales<sup>114</sup>. En resumen, el tránsito hacia nuestra actual forma de vida política y social no es fruto de una decisión voluntaria y racionalmente adoptada, sino la obra de un personaje heroico que esta tradición de pensamiento ofrece a nuestra admiración: la figura del legislador sabio y elocuente. Y gracias a este *vir sapiens*, insiste Cicerón, los hombres pudieron ser persuadidos por primera vez a «mantener la palabra dada, seguir las reglas de la justicia y trabajar por el bien común»<sup>115</sup>. Y gracias a una mezcla de *eloquentia* y *sapientia*, ese hombre consiguió imponer esas reglas a unos seres renuentes y bárbaros, «induciéndoles a someterse sin violencia a los dictados de la justicia»<sup>116</sup>.

Así las cosas, Cicerón considera la cualidad de la *sapientia* como la «madre de todas las cosas buenas»<sup>117</sup> y la «primera entre todas las virtudes»<sup>118</sup>. Gracias a la *sapientia* llegamos a adquirir un conocimiento de «las cosas divinas y humanas, que incluye la comunidad entre los dioses y los hombres, y las relaciones de sociedad entre éstos»<sup>119</sup>. Más tarde Séneca, en sus *Epistulae*, adoptará en esencia idéntico punto de vista, añadiendo que la *sapientia* debería ser más que otra cosa «nuestra señora y gobernante»<sup>120</sup>, en tanto es «la sabiduría quien nos dispone a la paz y llama al género humano a la concordia»<sup>121</sup>.

tione animi quicquam [...] administrabant [...] non ius aequabile quid utilitatis haberet, acceperat».

113. *Ibid.*, libro I, II: «primo propter insolentiam reclamantes [...]».

114. *Ibid.*: «quidam magnus uidelicet uir et sapiens [...]».

115. *Ibid.*: «ut fidem colere et iustiam retinere [...] [et laborare] communis commodi causa».

116. *Ibid.*: «commotus oratione [...] ad ius uoluisset sine ui descendere».

117. Cicerón, *Sobre las leyes*, libro I, XXII, en *Sobre la República, Sobre las leyes*, Tecnos, Madrid, 1986: «mater omnium bonarum rerum sit sapientia [...]».

118. Cicerón, *Sobre los deberes*, libro I, XLIII, 153, cit.: «Princepsque omnium uirtutum illa sapientia».

119. *Ibid.*, libro I, XLIII, 153: «rerum est diuinarum et humanarum scientia, in qua continetur deorum et hominum communitas et societas inter ipsos [...]».

120. Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, libro XI, carta 85, 32, cit.: «[...] sapientia domina rectorique est [...]».

121. *Ibid.*, libro XIV, carta 90, 26-27: «Sapientia [...] paci fauet et genus humanum ad concordiam uocat».

Si volvemos a los autores prehumanistas que escribieron sobre el gobierno de la ciudad, encontraremos exactamente los mismos argumentos. Orfino da Lodi y Giovanni da Viterbo conceden particular importancia a la *sapientia*<sup>122</sup>, pero es Brunetto Latini quien cita y sigue fielmente el análisis de Cicerón. La idea de sabiduría como cualidad que debe dirigir nuestra vida común ocupa un lugar central en la parte de su obra titulada «Preceptos de los vicios y las virtudes». En el capítulo «Lo que dice Cicerón de las virtudes», Latini sostiene que «el corazón de los sabios se asemeja al paraíso celestial»<sup>123</sup>, reiterando en un capítulo posterior que «sin ciencia y sin sabiduría, no podríamos bien vivir, ni con Dios ni con el mundo»<sup>124</sup>. El discurso concluye con una admonición traída del libro de los *Proverbios*: «debemos adquirir sabiduría por encima de otras posesiones, es el más precioso de todos los tesoros [...], a ninguna otra cosa amada puede ser comparada»<sup>125</sup>.

A pesar de ello, Latini insiste en que la mayoría de los hombres carecen de esa sabiduría capaz, por sí sola, de inducirles a aceptar los dictados de la justicia. Entregados a sí mismos, «los hombres habrían conservado voluntariamente la libertad que les había dado la naturaleza, y no hubieran entregado sus cuellos al yugo de los *signories*»<sup>126</sup>. Avanzando en estas referencias más allá de cuanto se dice en *De inventione*, Latini advierte que todo esto puede ser históricamente probado: «a comienzos de nuestra época, cuando no existía en la tierra ni rey ni emperador, la justicia era desconocida, las gentes de entonces vivían a guisa de bestias, sin ley ni comunidad»<sup>127</sup>.

En consecuencia, para Latini, no menos que para Cicerón, los que viven bajo gobierno de la ley han debido verse inducidos en algún momento por la sabiduría de un gran legislador a aceptar las exigencias de la justicia. Al principio, imagina Latini, «las malas obras se multi-

122. Véase Orfino da Lodi, *De regimine*, especialmente pp. 74, 75, 90, y Giovanni da Viterbo, *De regimine*, pp. 217, 220, 245-246, 276 y 278.

123. Brunetto Latini, *Trésor*, p. 228, sobre «li cuers des sages», «tele ame estre resamblable au paradis celestiel».

124. *Ibid.*, p. 231: «sans sens et sans sapience ne poroit nus bien vivre, ne a Dieu ne au monde».

125. *Ibid.*, p. 232: «por toutes tes possessions achate sapience, ki est plus precieuse ke nul trezors [...] et nule chose amee ne puet estre comparee a lui».

126. *Ibid.*, p. 272: «Li home gardaissent volentiers la franchise que nature lor avoit donnee: et n'eussent mie mis lor cos au joug des signories».

127. *Ibid.*, pp. 271-272: «car au commencement dou siecle, quant il n'avoit en tiere ne roi ne empereor, ne justice n'estoit connue, les gens de lors vivoient en guise de bestes [...] sans loi et sans communauté».

plicaban peligrosamente y los malhechores restaban impunes»<sup>128</sup>; pero «después surgió un *preudome* que por su sabiduría, reunió y ordenó a los hombres, habituándoles a mantener y guardar humana compañía, estableciendo la justicia y el derecho»<sup>129</sup>. Estamos ya en presencia de aquella creencia que más tarde devendrá crucial para el humanismo italiano, según la cual el orador elocuente es al mismo tiempo el ciudadano ideal, el *vir vere civilis*.

Con esta visión de las relaciones entre sabiduría y justicia, nos situamos en el corazón de los supuestos morales que impregnan la literatura prehumanista sobre el gobierno de la ciudad. Y es que en el ánimo de estos autores late la esperanza de que si los gobernantes llegasen a estar inspirados por la sabiduría, y por tanto por el amor a la justicia, acaso fuera posible crear entre nosotros un vínculo construido en torno a la concordia y la equidad, encaminado a la realización del bien común y por consecuencia al triunfo de la paz.

Los autores prehumanistas que hasta el momento han sido objeto de estudio contrajeron una enorme deuda con la filosofía moral de la antigua Roma, pero su principal ambición no se cifraba en analizar conceptos tan abstractos como los que han ocupado mi razonamiento. En realidad, por regla general, discutían en términos bastante menos sistemáticos de cuanto mis paráfrasis hayan podido sugerir. Su principal preocupación estaba centrada en dos cuestiones de índole eminentemente práctica. La primera, ¿cuál era la específica forma de régimen político (*form of government*) que habría que instaurar si se aspiraba al gobierno de la ley, al triunfo del bien común y a la maximización de los beneficios de la paz?, ¿bajo qué forma concreta de régimen político deberíamos intentar vivir nuestras vidas en una situación ideal? La segunda hace referencia a las cualidades a apreciar en quienes gobiernan, y por consiguiente, a cuál puede ser el ideal que debiera inspirar un régimen (*government*) verdaderamente virtuoso.

En relación con el tema del régimen político (*form of government*), los escritores escolásticos de la época carecían de una respuesta común a esta pregunta. En su *Política*, Aristóteles había establecido una distinción entre cuatro clases de regímenes legítimos: monarquía, aristocracia, democracia y aquella cuarta forma de régimen mixto que intentaba

128. *Ibid.*, p. 272: «les males oeuvres mouteplioient perilleusement et li maufetour n'estoient chastoiet».

129. *Ibid.*, p. 272: «Lors furent aucun preudome ki par lor sens assamblèrent et ordenerent les gens a abiter ensamble et a garder humaine compaignie et establirent justice et droiture».

combinar los valores de cada uno de los tipos puros, conjurando sus debilidades<sup>130</sup>. Frente a esta clasificación, los autores escolásticos del *Regnum Italicum* reaccionarían de maneras muy diferentes. Algunos, como Egidio Romano, insistirían en la superioridad de los regímenes monárquicos<sup>131</sup>. Otros, como Enrico da Rimini y Ptolomeo da Lucca, justificarían las virtudes de los gobiernos electivos<sup>132</sup>. Todavía otros más, como Tomás de Aquino y Marsilio de Padua, sugerirían que sólo se podría captar el verdadero espíritu de la tipología aristotélica si se admitía que la determinación del mejor régimen variaba en función de las circunstancias<sup>133</sup>.

Por el contrario, los autores prehumanistas estaban convencidos de que, al menos en el caso de las ciudades libres, había un tipo de régimen que, sin duda, resultaba preferible a cualquier otro<sup>134</sup>. Latini resume la opinión general al principio de su capítulo sobre las *Signories*. «Existen tres maneras de *Seignouries*», afirma, «la de los reyes, la de los señores y la de el *commune*», el municipio, que por sí mismo —se apresura a añadir— «es la mejor de todas»<sup>135</sup>. Luego explica qué significa decir que los *communes* tienen una *signorie*. El régimen que tiene al que se refiere es «propio de Italia», donde los ciudadanos eligen a sus magistrados, les conceden el poder «sólo por años», y les imponen actuar «de la manera más beneficiosa para el bien común de la ciudad y de todos sus súbditos»<sup>136</sup>.

Discutiendo a propósito de este tipo de régimen, los primeros tratados del gobierno de la ciudad por regla general se refieren de manera específica a la figura del magistrado superior, un personaje al que designan de diferentes maneras. El *Oculus* en ocasiones habla del

130. Aristóteles, *Política*, tomo II, libro III, 1279a-b y 1293b-195a, Tecnos, Madrid, 2004.

131. Egidio Romano, *De regimine principum*, ed. H. Samaritini, Roma, 1607, p. 456.

132. Enrico da Rimini, *Tractatus de quattuor virtutibus cardinalibus*, Strasbourg, 1472, II.14, folios 34a-b; Ptolomeo da Luca, «De regimine principum», en Tomás de Aquino, *Opuscula philosophica*, ed. R. Spiazzi, Torino, 1973, pp. 326 y 336.

133. Tomás de Aquino, *Opuscula philosophica*, cit., defiende la monarquía (p. 260), pero elogia los regímenes cívicos (p. 262). Marsilio de Padua, *El defensor de la paz*, Tecnos, Madrid, 1989, rechaza tomar partido.

134. Hay una excepción interesante: Pseudo-Apuleius, *De monarchia*, ed. N. Kohler; Siriasi (*Mediaevalia*, VII, 1981) insiste (p. 20) en la necesidad del régimen monárquico.

135. Brunetto Latini, *Trésor*, p. 211: «Seignouries sont de III. manieres, l'une est des rois, la seconde est des bons, la tierce est des communes, laquele est la très millour entre ces autres».

136. *Ibid.*, p. 392: «[en Ytaile] il sont par annees [...] tel comme il quident qu'il soit plus proufitables au commun preu de la vile et de tous lor subtés».

rector de la ciudad, otras del *potestas*<sup>137</sup>, mientras que los autores de los *Dictamina* escritos en *volgare*, en ocasiones, utilizan la palabra *signorie* y, otras, emplean el vocablo *podestà*, que hacen intercambiables<sup>138</sup>. Sin embargo, los escritores posteriores advierten normalmente que el poder no se atribuye a un *podestà* individual sino que se confía a una *signoria* —un cuerpo de *priores* o de *signori* que obran de común acuerdo—. Giovanni da Viterbo, por ejemplo, dirigiéndose «al *potestas*, al *rector* o al *preses*», aclara que pensaba en esos magistrados como presidentes de los consejos ejecutivos que se nutrían del cuerpo de ciudadanos. Consecuentemente, la autoridad suprema debería estar depositada en tales consejos, siguiendo la máxima de la ley romana —tan apreciada por esos autores— *quod omnes tangit, ab omnibus comprobatur*, «lo que a todos afecta, por todos debe ser aprobado»<sup>139</sup>.

Esos postulados reflejan los hechos de las constituciones de las repúblicas ciudadanas de la época que normalmente asignaban la autoridad política suprema a una *signoria* o a un grupo de *priores*. En el caso de Siena, la Constitución de 1262 confería a los veinticuatro *priores* —el consejo secreto de los *Viginti Quattuor*— un poder ilimitado para «proponer todo aquello que pudiera contribuir a propiciar el bienestar y la paz del pueblo y del *comune* de Siena»<sup>140</sup>. Similarmente, en la versión vernácula de la Constitución de 1309-1310, dirigida en su mayor parte a regular el consejo de gobierno, los *Nove* son invariablemente descritos como los *signori* de la ciudad, que se encuentran investidos «de plena *podestà* y *balia*»<sup>141</sup>.

Habitualmente esta plena *podestà* era entendida en todos los sentidos de la palabra. Los *Nove*, por ejemplo, dominaban efectivamente el principal consejo de Siena, y tenían también la facultad de autoconstituirse en consejo restringido para tomar las decisiones más importantes<sup>142</sup>. En ciertas circunstancias estaban en disposición de ser investidos de la más alta autoridad legal, incluida el *ius gladii* o derecho de

137. *Oculus*, pp. 23, 25 y *passim*.

138. Véase, por ejemplo, Guido Faba, *Parlamenti ed epistole*, ed. A. Gaudenzi, en *I suoni, le forme et le parole dell'odierno dialetto della città di Bologna*, Torino, 1889, en concreto pp. 127-160 y 159-160, y Filippo Ceffi, *Dicerie*, pp. 47-48.

139. Giovanni da Viterbo, *De regimine*, pp. 218, 221, y véase p. 260.

140. *Il costituito del comune di Siena dell'anno 1262*, ed. L. Zdekauer, Milano, 1897, p. 72; sobre el *consilium secretum* de los *Priores XXIV* o «in quo [...] proponant id, quod uidebitur [...] pro bono et pacifico statu populi et comunis Senarum».

141. Véase *Il costituito*, ed. A. Lisini, II, p. 488, sobre la «pienitudine di podestà et balia» de los *Nove Signori*.

142. W. Bowsky, *Commune*, pp. 85-103.

ejecución judicial de los ciudadanos<sup>143</sup>. Se suponía que su mandato se extendía no sólo a la ciudad, sino sobre todo al *contado*, cuestión en la que la Constitución de 1309 ponía particular empeño. A los *Nove* correspondía nombrar a los gobernadores en todas las plazas fortificadas del territorio de Siena para asegurarse de que los *signori* locales mantuvieran su lealtad a la ciudad, al mismo tiempo que vigilar a los que pudieran ser sospechosos de rebeldía o traición al *commune*<sup>144</sup>. Además, los *Nove* podían reclutar un considerable contingente armado, tenían a sus órdenes un cuerpo de policía, habían restablecido el cargo de *Capitano del popolo*, atribuyéndole el mando de otro, y por virtud de la ordenanza de 1302 habían reclutado otra fuerza de dos mil *contadini* para mantener la paz en el territorio circundante<sup>145</sup>.

Cuando reflexionan sobre la naturaleza de los poderes, los autores prehumanistas la describen en términos de enorme elaboración simbólica. Se instruye a los magistrados de la ciudad para que emitan sus pronunciamientos «sobre un trono de gloria»<sup>146</sup>; que sujeten su cetro «con mano fuerte y brazo tendido»<sup>147</sup>; y que se aseguren de que el propio cetro «no sea de caña, sino sólido y esté hecho de madera como el cayado del pastor»<sup>148</sup>. Giovanni da Viterbo, inspirándose en un conocido repertorio de imágenes clásicas, dice más: que nuestros principales magistrados constituyen las «cabezas» del cuerpo político, mientras los ciudadanos son las ramas, o «miembros» del cuerpo que viven «bajo» su cabeza y obedecen sus órdenes<sup>149</sup>. Para transmitir la misma idea, Brunetto Latini propone alguna metáfora tomada de la Biblia. Habla de los *sires* como si fueran «escudos y guardianes de nuestra comunidad»<sup>150</sup>, y advierte que «no deben tener hombros débiles» porque «quien acepta una *signoria*» debe admitir «que echa sobre sus hombros una gran carga»<sup>151</sup>.

143. Véase el juramento pronunciado por los Nueve en W. Bowsky, *Commune*, pp. 55-56, y los debates similares en el *Oculus*, pp. 26, 35 y Brunetto Latini, *Trésor*, pp. 413, 417 y 420.

144. Véase *Il costituito*, ed. A. Lisini, en concreto I, p. 99; II, pp. 502-503, 506-507 y cf. *Breves*, ed. L. Bianchi, pp. 31 y 102-104.

145. W. Bowsky, *Commune*, pp. 36-42, 120 y 129.

146. Sobre el *solium gloriae*, véase Giovanni da Viterbo, *De regimine*, p. 233 y cf. Brunetto Latini, *Trésor*, p. 406.

147. Giovanni da Viterbo, *De regimine*, p. 247: «manu forti et brachio extenso».

148. *Oculus*, p. 63: «non arundineum, sed ligneum et fortem, similem baculo pastoralis».

149. Giovanni da Viterbo, *De regimine*, pp. 222, 231, 234, 249 y 260-261. Véase también Giovanni da Vignano, *Flore*, pp. 285 y 296.

150. Brunetto Latini, *Trésor*, p. 408: «soit il chiés et gardeour dou commun». Véanse también pp. 401 y 418.

151. *Ibid.*, pp. 389-399: un buen señor «n'a pas les espales fiebles», ya que «il soursmet ses espales a si grant charge».

Pese al pleno poder atribuido a los *signori*, estos autores insisten en que sólo podían ejercer legalmente su autoridad como *rectoralis*, según la manera característica del *Oculus*<sup>152</sup>. Los magistrados de la ciudad eran considerados en todo momento meros oficiales, nunca *domini* o señores, poniéndose mucho énfasis siempre en el carácter limitado de su gobierno. Sólo podían desempeñar su puesto durante breves periodos de tiempo estatutariamente estipulados. Únicamente eran elegidos con el consentimiento del cuerpo de ciudadanos en su totalidad. En tanto desempeñaban sus funciones tenían que ejercer su autoridad según las leyes existentes y las costumbres del *commune*<sup>153</sup>. El efecto de este sistema, como resume Giovanni da Viterbo, es el gobierno de las mismas leyes en conformidad con el precepto que reza: «los que presiden los asuntos de las *rei publicae* deben ser similares a las leyes»<sup>154</sup>.

Esta contrastada perspectiva se expresa también en lenguaje metafórico. Una de las imágenes favoritas presenta a los gobernantes vinculados o ligados a su deber de hacer justicia y procurar el bien común. Orfino da Lodi habla de *rectores* «tenetur por la ley»<sup>155</sup>; Guido Faba en uno de sus modelos de discurso, advierte al futuro *podestà* que declare «estaré obligado a servirlos todo el tiempo»<sup>156</sup>; y Giovanni da Viterbo, pensando más en la *signoria* destinada a gobernar que en los individuos llamados a ser *rectores*, afirmaba de manera similar que un «*podestà* tiene que aceptar todo lo que haya decretado el consejo de la ciudad»<sup>157</sup>. La misma imagen aparece frecuentemente en los documentos oficiales. Los *Breves* de Siena comienzan describiendo a cada magistrado «*tenure*» a ejecutar sus obligaciones y «vinculado por su misión particular»<sup>158</sup>. De igual modo, la Constitución de Siena de 1309-1310 recuerda en casi todos sus artículos concernientes a los *Nove* que «son tenidos y deben» actuar lo que prescribe la Constitución<sup>159</sup>. El resultado final es que estos autores presentan a sus gobernantes como servidores o esclavos

152. *Oculus*, pp. 23-24.

153. Véase, por ejemplo, el debate sobre el poder de los Nueve en W. Bowsky, *Commune*, pp. 54-84.

154. Giovanni da Viterbo, *De regimine*, p. 238: «hii, qui praesunt rei publica, legum similes sint».

155. Orfino da Lodi, *De regimine*, p. 55: «Rector [...] lege tenetur».

156. Guido Faba, *Parlamenti*, p. 157: «omne tempo sone obligato a li vostro servisii».

157. Giovanni da Viterbo, *De regimine*, p. 261: «quod consilium decreuit, potestas obseruare tenetur». Véanse también p. 235 y Matteo dei Libri, *Arringhe*, p. 72.

158. *Breves*, ed. L. Bianchi, p. 7: «alligatur Statuto [...] suo Breve speciali ligetur».

159. *Il costituito*, ed. A. Lisini, II, p. 498: los Nueve «sieno tenuti et debiano», una expresión que reaparece en pp. 499, 500, 501 y *passim*.

del bien público. Orfino da Lodi dice de los *rectores* de la ciudad que «sirven *rem publicam*»<sup>160</sup>, Giovanni da Viterbo se refiere a cada funcionario electo como «siervo de lo público»<sup>161</sup>. Brunetto Latini concluye su capítulo sobre el gobierno de la ciudad con la siguiente advertencia a los *sires* que llegan al final de su *signorie*: «Debéis ofrecer vosotros y todo vuestro poder al servicio de la ciudad por toda vuestra vida»<sup>162</sup>.

Esta visión aparentemente paradójica de los gobernantes como señores a la vez que siervos queda aclarada luego con la ayuda de una imagen especialmente reveladora, traída del *De officiis* de Cicerón. Cicerón había declarado en un célebre párrafo del libro I, que «es deber de los magistrados tener en cuenta que *se gerere personam ciuitatis*», que actúan, representan o «llevan en su persona» a la *persona* de la ciudad misma. A esto se añade también que deben «recordar que todos sus poderes han sido confiados a su fidelidad»<sup>163</sup>. Es difícil sobrestimar la importancia de este párrafo. El autor del *Dogma* lo cita íntegramente al principio de su capítulo sobre «los deberes de los que están comprometidos en los asuntos públicos»<sup>164</sup>, Giovanni da Viterbo lo recoge también al final de uno de sus principales capítulos sobre los deberes de los magistrados<sup>165</sup>. Ambos autores, en consecuencia, son capaces de explicar uno de los conceptos más importantes pero más elusivos de esta tradición de pensamiento: el concepto de representación, la idea de que los poderes de nuestros gobernantes no son otra cosa que una expresión, una manera de representar, los poderes de la comunidad que presiden.

A continuación me ocuparé de considerar la otra importante y relativamente cercana cuestión suscitada por los tratadistas prehumanistas del gobierno de la ciudad. ¿Qué virtudes y cualidades deberán reunir los altos magistrados para promover el triunfo del bien común y, en consecuencia, alcanzar la paz?

El ideal de magistrado se define, según nos dicen, por encarnar todas las virtudes «que hacen perfecto a un hombre»<sup>166</sup>. Esas virtudes

160. Orfino da Lodi, *De regimine*, p. 55: «Rector [...] rem publicam seruet».

161. Giovanni da Viterbo, *De regimine*, p. 259; véanse también pp. 222, 234 y 272.

162. Brunetto Latini, *Trésor*, p. 422: «offrir toi et tout ton pooir en lor service en tote ta vie».

163. Cicerón, *Sobre los deberes*, libro I, XXXIV, 124: *Est igitur proprium munus magistratus intellegere se gerere personam ciuitatis debereque [...] ea fidei suae commissae meminisse*.

164. *Dogma*, p. 47.

165. Giovanni da Viterbo, *De regimine*, p. 268.

166. La afirmación de que las virtudes «perfectum te facient uirum» aparece en Martín de Braga, *Formula*, p. 247.

se dividen en dos categorías. Ante todo las virtudes «contemplativas» o «teologales», un conjunto de cualidades en cuyo examen detallado estos autores raramente se detienen, por mucho que siempre las mencionen con respeto. Por lo general, se limitan a seguir las enseñanzas de san Pablo en la *Epístola a los Corintios* (1, 13), cuando señala la existencia de tres virtudes teologales: fe, esperanza y caridad, siendo esta última la fundamental. Brunetto Latini, por ejemplo, resume sumariamente la visión convencional cuando dice que la caridad, acompañada a la fe y a la esperanza, y es «vínculo de perfección y dama y reina de todas las virtudes»<sup>167</sup>.

La segunda categoría de virtudes —objeto principal y, en ocasiones, único de toda su atención— es descrita por estos tratadistas de diferentes maneras. Algunos siguen las autoridades romanas, y las llaman cualidades de la vida activa por contraposición a la vida contemplativa<sup>168</sup>. Otros, en cambio, prefieren el término originariamente concebido por san Ambrosio, el primero en denominar las virtudes «cardinales»<sup>169</sup>. Pero aún hay otros que establecen una relación directa más evidente entre esos atributos y las artes de gobernar, adoptando así la sugerencia de Macrobio<sup>170</sup>, para quien deberíamos pensar que se trata de virtudes «políticas»<sup>171</sup>, esto es, de «las cualidades necesarias a todos aquellos que están involucrados en el gobernar»<sup>172</sup>.

De esas cualidades, la primera en orden de importancia para los autores es invariablemente la prudencia. La fuente más influyente es Martín de Braga, que en su *Formula* arguye: «existen cuatro tipos de virtudes, siendo la principal la prudencia»<sup>173</sup>. Giovanni da Viterbo, por ejemplo, transcribe la exposición de Martín al inicio de su capítulo dedicado a glosar las virtudes de los magistrados<sup>174</sup>. La segunda

167. Brunetto Latini, *Trésor*, p. 310: «ele est dame et roine de toutes vertus et liens de la perfection».

168. Por ejemplo, *ibid.*, p. 308; cf. también p. 230.

169. Pero este uso se ha limitado a los filósofos escolásticos. Véase, por ejemplo, Tomás de Aquino (*Suma teológica*, I.11.61.1) citando a Ambrosio y a Egidio Romano (*De regimine*, p. 58).

170. Macrobio, *Comentario al «Sueño de Escipión» de Cicerón*, libro I, 8, 5, Gredos, Madrid, 2006.

171. Por ejemplo, Guido Faba, *Summa de uiciis et uirtutibus*, ed. V. Pini, en *Quadrivium*, I, 1956, pp. 41-152, en concreto, p. 128.

172. *Dogma*, p. 79: «Prima [uirtutes] sunt politicae [...] conueniunt illis qui regunt rempublicam».

173. Martín de Braga, *Formula*, p. 237: «Quattuor uirtutum species [sunt] [...] harum prima est prudentia».

174. Giovanni da Viterbo, *De regimine*, p. 252.

fuente de ese mismo criterio es *De officiis*, especialmente tal y como fue expuesta y reelaborada por los moralistas posteriores, caso del autor del *Dogma* y de Guillaume Perrault. Si, por otro lado, reparamos en el capítulo que Brunetto Latini dedica en su libro a los vicios y las virtudes, podremos constatar hasta dónde se encuentra impregnado de este pensamiento. Su enunciado general sobre las virtudes morales se abre con una afirmación de Perrault: «Quien bien considere la verdad, encontrará que la prudencia es el fundamento de las unas y otras»<sup>175</sup>, para a renglón seguido iniciar el análisis de la prudencia repitiendo la cita del *Dogma*: «la virtud que antecede a todas las demás»<sup>176</sup>. Además, concluirá su estudio con otra afirmación de Perrault: «La prudencia es la primera de las virtudes, la que reina y pone orden en todas las demás»<sup>177</sup>.

Sin embargo, a partir de este punto, el acuerdo desaparece y deberemos discernir dos líneas de pensamiento opuestas. Según la tradición dominante, largamente deudora de Cicerón, existen otras tres virtudes cardinales. Son la justicia, el valor y la templanza, siendo la justicia con diferencia la más importante de todas. Cicerón había expuesto estos argumentos en *De inventione*<sup>178</sup> y en el libro I de *De officiis*. En esta última obra, el autor concentra en primer lugar su análisis en la *iustitia*, para detenerse a considerar luego las virtudes de los que actúan *magno animo et fortiter*, y concluir con la *temperantia*. El debate se inicia con la afirmación de que éstas son las cualidades necesarias para preservar la comunidad humana, y que, de entre todas las virtudes sociales, «la justicia es la más espléndida de todas [...], por la cual se constituyen los hombres de bien»<sup>179</sup>.

Esta clasificación, que reaparece en las *Tusculanae Disputationes* de Cicerón<sup>180</sup>, fue adoptada a su vez, por Macrobio en su *Comentario al Somnium Scipionis* de Cicerón<sup>181</sup>, pasando a ser desde ese momen-

175. Brunetto Latini, *Trésor*, p. 230: «ki bien consire la verité, il trovera que prudence est le fondement des unes et des autres [vertus]». Cf. Guillaume Perrault, *Summa*, I, pp. 157 y 176.

176. *Ibid.*, p. 231: «[Prudence] vait par devant les autres, et ki est dame et ordeneresse». Cf. *Dogma*, p. 8.

177. *Ibid.*, p. 248: «prudence, ki est li premiere des autres, et ki est dame et ordeneresse». Cf. Guillaume Perrault, *Summa*, I, p. 155.

178. 2.53.159.

179. Cicerón, *Sobre los deberes*, libro I, VII, 20: «iustitia in qua uirtutis est splendor maximus, ex qua uiri boni nominantur [...]».

180. Cicerón, *Discusiones tusculanas*, libro III, XVII, 36-37, Gredos, Madrid, 2005.

181. Macrobio, *Comentario al «Sueño de Escipión» de Cicerón*, libro I, 8, 7, Gredos, Madrid, 2006.

to de uso corriente<sup>182</sup>. A partir de ahí, reaparece, por ejemplo, en la mayoría de los tratados morales de inspiración ciceroniana, de donde la toman los autores prehumanistas que escriben sobre el gobierno de la ciudad. El autor del *Dogma* relaciona las tres principales virtudes de la vida social prestando especial atención a su orden de prioridad: justicia, fortaleza y templanza<sup>183</sup>. Guillaume Perrault hace lo mismo en su *Summa*<sup>184</sup>, como también lo hace Guido Faba en *Summa de uiciis et uirtutibus*<sup>185</sup>. E idéntica clasificación vuelve a aparecer en los escritos de Tomás de Aquino y sus discípulos. El propio Tomás de Aquino afirma en la *Suma teológica*, que las tres virtudes cardinales de la vida social son: la justicia, la fortaleza y la templanza, apelando a la autoridad de Aristóteles para sostener que «de entre esas virtudes morales, la justicia legal destaca manifiestamente sobre todas las restantes»<sup>186</sup>. Egidio Romano repite esta clasificación en su *De regimine principum*<sup>187</sup>, al igual que Enrico da Rimini en su *De quattuor uirtutibus cardinalibus*<sup>188</sup>.

Como reacción a esta ortodoxia, surgiría otra concepción de las virtudes que hundiría sus raíces en Séneca. Una de las principales diferencias entre esta tradición y la ciceroniana, estriba en que la justicia en lugar de preceder a los demás valores sociales será la última de la relación. Se trata del orden de prioridades que adopta el propio Séneca cuando se ocupa de la «virtud perfecta» en sus *Epistulae*, donde enumera cuatro virtudes principales: templanza, fortaleza, prudencia y por último justicia<sup>189</sup>. Martín de Braga —que acaso tuvo acceso a un tratado hoy perdido de Séneca<sup>190</sup>— sugirió idéntico orden en su *Formula*, añadiendo explícitamente que la justicia debiera ser contemplada después de las otras virtudes<sup>191</sup>. A través de la *Formula* se

182. Véase O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, 6 vols., Louvain, 1942-1960, III, pp. 154 y 156; y R. Tuve, *Allegorical Imagery*, Princeton, 1966, pp. 59-60. También es un error suponer (como hace Wieruszowski en *Politics and Culture*, p. 488 n.) que la concepción de la justicia, como la mayor de las virtudes políticas, es específicamente aristotélica.

183. *Dogma*, p. 7.

184. Guillaume Perrault, *Summa*, I, p. 152, cita a Macrobio. Véase también I, p. 176.

185. Guido Faba, *Summa*, p. 129.

186. Tomás de Aquino, *Suma teológica. La justicia*, 2.<sup>a</sup>-2.<sup>ac</sup>, q. 58, art. 12: «[iustitia] praecellit inter alias uirtutes morales».

187. Egidio Romano, *De regimine*, pp. 58 y 71-82.

188. Enrico da Rimini, *Virtutibus*, II.1, folio 25a; III.1, folio 60b; IV.1, folio 97a.

189. Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, carta 120, 11.

190. Véase R. Tuve, *Allegorical Imagery*, p. 206.

191. Martín de Braga, *Formula*, pp. 237 y 246.

retoma el mismo análisis en numerosos tratados prehumanistas sobre el gobierno de la ciudad. Giovanni da Viterbo, por ejemplo, en el capítulo referido a la justicia, se contenta con transcribir a Martín de Braga<sup>192</sup>. Brunetto Latini adopta también la clasificación de Séneca, insistiendo más aún en que el hecho de relegar la justicia a la última posición no es fortuito. Después de la prudencia, declara, deberíamos hablar «primero de la templanza y la fortaleza, antes que de la justicia, puesto que estas dos cualidades predisponen el corazón del hombre hacia las obras de justicia»<sup>193</sup>. Y continúa repitiendo más adelante, «la justicia viene después de todas las demás virtudes»<sup>194</sup>.

El otro rasgo distintivo de la tradición de Séneca está en la preeminencia que atribuye a la virtud de la *magnanimitas*. El término latino *magnanimitas* tiene su origen con toda seguridad en Cicerón, que lo utiliza para referir el ideal griego «grandeza del alma»<sup>195</sup>, pero no cabe decir que ocupe una posición prominente en su moral. En *De officiis*, sólo la menciona una vez en un párrafo un tanto oscuro, en el que parece conectarla y equipararla casi con la fortaleza<sup>196</sup>. En *De inventione*, nunca la menciona, si bien el análisis que en ese libro efectúa de la fortaleza incluye un intento muy importante de detallar sus distintas *partes* o elementos.

Procurando reconciliar los diferentes pronunciamientos de Cicerón, Macrobio sugiere la idea de que la manera más correcta de entender la magnanimidad, tal vez sea considerarla uno de los elementos subordinados de la fortaleza<sup>197</sup>. Esta clasificación tuvo rápidamente enorme aceptación. El autor del *Dogma*, por ejemplo, considera que la magnanimidad y la constancia son los dos ojos de la fortaleza<sup>198</sup>, una imagen que más tarde reiterará Guido Faba en su *Summa de uiciis et uirtutibus*<sup>199</sup>. Guillaume Perrault, siguiendo aún más de cerca a Macrobio, sostiene que la idea general de fortaleza puede ser dividida en seis elementos que cabe enumerar así: magnanimidad, fe, seguridad, paciencia, constancia y magnificencia<sup>200</sup>. Por último, Tomás

192. Giovanni da Viterbo, *De regimine*, pp. 252-254.

193. Brunetto Latini, *Trésor*, p. 248: «premièrement d'attemprance et de force que de justice, por çou ke l'un et l'autre est por adrecier le corage de l'home as oeuvres de justice».

194. *Ibid.*, p. 271: «Justice vient après toutes les autres vertus».

195. Véase R.-A. Gauthier, *Magnanimité*, Paris, 1951, pp. 168-169.

196. I.43.152.

197. Macrobio, *Comentario al «Sueño de Escipión» de Cicerón*, libro I, 8, 7.

198. *Dogma*, p. 79.

199. Guido Faba, *Summa*, p. 129.

200. Guillaume Perrault, *Summa*, I, pp. 210-242.

de Aquino y sus más inmediatos discípulos —no obstante su inquebrantable lealtad aristotélica— tratan casi del mismo modo el concepto de magnanimidad. Cuando Tomás de Aquino debate sobre las virtudes cardinales en la *Suma teológica*, se pregunta explícitamente «si la magnanimidad es parte de la fortaleza». Citando a Macrobio, su principal fuente de autoridad, responde que la «magnanimidad debe ser considerada como parte de la fortaleza» y añade que lo correcto sería concebirla como «elemento secundario que atiende a la principal cualidad de la fortaleza»<sup>201</sup>.

En la tradición de Séneca, por el contrario, la virtud de la magnanimidad ocupa una posición absolutamente central<sup>202</sup>. Fue Séneca en sus *Epistulae* quien, por vez primera, fijó el significado familiar del término para describir a los que no se dejaban llevar por celos y resentimientos mezquinos. «No se puede expresar la cualidad de la magnanimidad», afirma, «si no se aprende a mirar con desdén las preocupaciones insignificantes a las que la gente común concede gran importancia»<sup>203</sup>. De acuerdo con ello, la considera una virtud particularmente necesaria en los que están a cargo de los asuntos públicos. «Aunque la magnanimidad embellece a cualquier mortal, tiene su mejor oportunidad en la buena fortuna, y puede ser mejor apreciada en el juicio de los tribunales que en lugares inferiores»<sup>204</sup>. En un párrafo de las *Epistulae*, de alto valor retórico, expone la moral que se deriva de esta premisa:

Si observásemos el alma de un hombre bueno [...], podríamos verla relucir de justicia, de fortaleza, y ahora de templanza y de prudencia [...] y, sobre todas ellas, de magnanimidad, la más eminente de todas las virtudes<sup>205</sup>.

201. Tomás de Aquino, *Suma teológica. La fuerza*, 2.<sup>a</sup>-2.<sup>a</sup>, q. 129, art. 5: «utrum magnanimitas sit pars fortitudinis», y q. 129, art. 5, *resp.*: «Magnanimitas ponitur pars fortitudinis, quia adiungitur ei sicut secundaria principali». Véase también Enrico da Rimini, *Virtutibus*, III, 4, folio 69a.

202. R.-A. Gauthier (*Magnanimité*, p. 157) no distingue suficientemente entre estas dos corrientes del pensamiento. Para tener una visión más precisa, véase la p. 91, nota 3, del artículo citado de R. Tuve.

203. Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, tomo III, carta 74, 13: «[...] magnanimitas [...] non potest eminere, nisi omnia uelut minuta contempsit, quae pro maximis uulgu optat [...]».

204. Séneca, *Sobre la clemencia*, libro I, V, 3, Tecnos, Madrid, 1988: «deceat magnanimitas quemlibet mortalem [...] tamen magnanimitas in bona fortuna laxiorem locum habet meliusque in tribunali quam in plano conspicitur».

205. Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, tomo V, libros XIX-XX, carta 115, 3: «Si nobis animum boni uiri liceret inspicere [...] uideremus, hinc iustitia, illinc fortitudine, hinc temperantia prudentiaque lucentibus! [...] et ex istis magnanimitas eminentissima [...]».

Séneca se está preparando para argumentar más adelante que la magnanimidad no sólo es una de las virtudes principales de la vida social, sino racionalmente la más importante de todas.

En las teorías morales de Tomás de Aquino y de sus discípulos, son examinados y rechazados deliberadamente estos argumentos<sup>206</sup>; pero los autores prehumanistas que escriben sobre el gobierno de la ciudad los acogen claramente. Al igual que sucediera en ocasiones anteriores, la *Formula* de Martín de Braga parece haber sido el intermediario crucial de estos valores<sup>207</sup>. La *Formula* alude constantemente a la magnanimidad, pero no la presenta como uno de los elementos que conforman la fortaleza, sino como sinónimo de la fortaleza misma<sup>208</sup>. Giovanni da Viterbo y Brunetto Latini adoptan el mismo punto de vista, e inician sus reflexiones sobre la magnanimidad citando el comentario de Martín que dice que «esa virtud se conoce también como fortaleza»<sup>209</sup>.

Pero ahondando en el análisis del propio concepto, estos autores continúan proclamando su sustancial dependencia de Séneca. En concreto, coinciden con éste en que la magnanimidad es una cualidad habitualmente asociada con cuantos poseen gran fortuna e importancia pública. Giovanni da Viterbo empieza afirmando que el magistrado ideal debe estar dotado, por encima de todo, de discreción y magnanimidad, y recoge a continuación por entero el párrafo en que Séneca afirma que la magnanimidad es un atributo que reside particularmente en los que se exponen al juicio de los demás<sup>210</sup>. Sirviéndose de términos todavía más exagerados, Brunetto Latini añade que la magnanimidad es «la virtud que confiere audacia al hombre y fortalece su corazón deparándole el coraje que precisa para emprender grandes cosas»<sup>211</sup>.

Latini concluye haciendo suya la idea de que la magnanimidad posiblemente sea la más espléndida de todas las virtudes. Su especial énfasis en este aspecto se debe al hecho de que extrae sus argumentos no sólo de la *Formula* de Martín, sino también de la paráfrasis de la *Ética a Nicómaco* de Averroes. Gracias a esta nueva fuente puede

206. Tomás de Aquino, *Suma teológica. La fuerza*, 2.<sup>a</sup>-2.<sup>a</sup>, q. 129, art. 5.

207. Véase R.-A. Gauthier, *Magnanimité*, p. 240.

208. Martín de Braga, *Formula*, pp. 237, 241 y 248.

209. Giovanni da Viterbo, *De regimine*, pp. 253: «Magnanimitas vero, quae et fortitudo dicitur». Cf. Brunetto Latini, *Trésor*, pp. 260-261. Véase también Pseudo-Apuleius, *De monarchia*, p. 22.

210. *Ibid.*, pp. 220 y 274.

211. Brunetto Latini, *Trésor*, p. 261: «ceste vertu done a home seur cuer et hardement et li fait avoir grant corage entour les haute choses».

incluir un nuevo capítulo en el que celebra la magnanimidad en términos todavía más grandilocuentes. El capítulo se inicia con la habitual afirmación de que «magnánimo es el que se dedica a los grandes asuntos»<sup>212</sup>, pero prosigue más tarde incluyendo una serie de detalles concretos, advirtiendo que el magnánimo se distingue no sólo por su rechazo a ocuparse de las pequeñas cosas, sino también por su convicción de que «es más noble dar que recibir»<sup>213</sup>. Esa generosidad de espíritu significa que «cuando un hombre recibe, se dispone a dar» y «no se preocupa de los pequeños dispendios»<sup>214</sup>. «A decir verdad —concluye Latini— el magnánimo es el más grande y honorable de los hombres». «Se puede afirmar —prosigue— que la magnanimidad es la corona y la iluminación de todas las virtudes puesto que no hay ninguna otra que la iguale»<sup>215</sup>.

En resumen, la teoría constitucional expuesta encierra dos simples pero sólidas exigencias. Primero, si aspiramos a vivir en paz deberemos instituir un régimen político (*form of government*) fundado en el gobierno de *signori* electos, que mantengan una conducta enteramente acorde a las leyes y costumbres de la comunidad. Segundo, esos *signori*, a su vez, deberán ser capaces de cumplir sin pasión<sup>216</sup> y de manera perfectamente virtuosa las obligaciones que impone su oficio. Como concluye Giovanni da Viterbo, «sólo contando con un magistrado de esta clase puede una ciudad durar y ponerse en tranquilidad y buen estado», luego —continúa diciendo— nuestra ambición deberá ser encontrar un alto magistrado «*per lo quale*» se haga posible alcanzar ese fin<sup>217</sup>. Un magistrado —como repite Matteo dei Libri— «*per cui* se pueda y deba permanecer en gran tranquilidad y reposo»<sup>218</sup>.

Según la Constitución de Siena de 1309-1310, estos requisitos ideales se habían realizado en la práctica. Y, en su primera referencia a los deberes de los *Nove*, comienza proclamando que el objetivo

212. *Ibid.*, p. 193: «Magnanimes est celui ki est atornés a grandismes afferes».

213. *Ibid.*, p. 194: «que plus noble chose est doner ke recevoir».

214. *Ibid.*: «Et quant il reçoit, il se porchace dou rendre et dou contrechangier. Et est negligens en petit despens».

215. *Ibid.*: «Et a la verité dire, celui ki est magnanimes est li plus grans hom et li plus honorables ki soit. [...] Donques est magnanimités courone et clartés de toutes vertus, car ele n'est se par vertu non».

216. Véanse los *Breves*, p. 7, y la *Constituto*, ed. L. Zdekauer, p. 25. Cf. también Giovanni da Viterbo, *De regimine*, p. 260.

217. Giovanni da Vignano, *Flore*, p. 270: «per lo quale lo nostro comune posa e dibia durare e pensare in tranquillità e bom sato». Cf. también p. 260.

218. Matteo dei Libri, *Arringhe*, p. 79: «per cui possa et dibia permanere in gran tranquillitate e reposo». Cf. también pp. 66 y 162.



del *buon governo* debe consistir en asegurar «que esta ciudad y todos sus habitantes, su *contado* y todas sus jurisdicciones, se conserven en estado de paz perpetua y pura justicia»<sup>219</sup>. Para conseguir estos objetivos —continúa afirmando el texto— resulta esencial que «la ciudad esté gobernada por (*per*) hombres que amen la paz y la justicia»<sup>220</sup>. Más adelante, dice esta misma constitución *volgare*, «por eso se ha estatuido y ordenado que el *officio* de los *Nove signori*, defensores y gobernadores del *commune* y del pueblo de la ciudad y las jurisdicciones de Siena, sea y deba seguir siendo a perpetuidad en la ciudad de Siena, a fin de gobernar el buen y pacífico estado de la ciudad»<sup>221</sup>.

219. A. Lisini (ed.), *Il costituito...*, cit., II, p. 488: «Che essa città et popolo tutto, et lo contado et giurisdizione d'essa in pace perpetua et pura giustitia si conservi».

220. *Ibid.*, p. 488: «che essa città sia governata per huomini amatori et di pace et di giustitia».

221. *Ibid.*, p. 488: «statuto et ordinato è, che l'officio de' signori Nove difenditori et governatori del comune et del popolo de la città et giurisdizione di Siena sia et essere debia impertpetuo ne la città di Siena, per governatione del buono et pacifico stato de la città».

## LORENZETTI Y LAS VIRTUDES DE LAS REPÚBLICAS

En el capítulo anterior he examinado el ideal del autogobierno republicano que tuvo su momento en las ciudades-república del *Regnum Italicum* a comienzos del Renacimiento. Ahora quisiera volver a Ambrogio Lorenzetti, y a la hipótesis sugerida cuando inicié este trabajo, de proponer una interpretación mejor de la sección central de los frescos de la *Sala dei Nove* del *Palazzo Pubblico* (lámina 5), que permita considerarla como una representación posterior de la ideología prehumanista cívica que he intentado describir.

Como hemos visto, para estos autores el valor más precioso de la vida cívica era la preservación de la paz. Además, habían heredado de sus ancestrales fuentes romanas un lenguaje apto para expresar la idea de que ciertos valores deberían ser particularmente apreciados. Tales valores, dicen estos escritores, teníamos que poseerlos *in medio*, en nosotros mismos; debían encontrarse emplazados en términos activos *in medium*, en el centro de las cosas. Cicerón, por ejemplo, había declarado al respecto, en *De officiis*, que nuestra principal obligación consistía en obrar situando *communes utilitates in medium afferre*, haciendo del ideal del bien común centro de nuestra vida colectiva<sup>1</sup>. Del mismo modo, en las *Epistulae*, Séneca había evocado «el afortunado tiempo en que los beneficios de la naturaleza se ofrecían *in medio*» para que todos pudieran poseerlos<sup>2</sup>. El principio central de la ideología que he venido estudiando podría ser expresado recordando que nos exige situar el ideal de la paz *in medio*, de manera que se convierta en el valor más venerado y disfrutado por todos.

1. Cicerón, *Sobre los deberes*, I, VII, 22, Tecnos, Madrid, 2002.

2. Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, XC, 36, Gredos, Madrid, 2001.

Lorenzetti ilustra esta muy específica concepción de la paz. La figura que se identifica bajo la inscripción *PAX* (lámina 6), se halla ubicada literalmente *in medio*, en el centro de toda la composición. El entero ciclo de frescos de Lorenzetti está dispuesto sobre las tres paredes de la *Sala dei Nove*, y la figura de la *Paz* aparece localizada en la pared central. Esta pared central —o pared norte de la sala (lámina 5)— se distribuye en tres niveles, en el mediano se sitúa la representación simbólica del gobierno virtuoso, coronada en el superior por una serie de medallones pintados, mientras que un friso inspirado en Giotto ocupa el nivel inferior. También esta pared central ha sido organizada en tres secciones: en lo alto aparecen las figuras de los querubines, a sus pies, en la sección inferior, se pueden contemplar varios grupos de ciudadanos, en tanto que en el centro aparece la imagen de la *Paz* flanqueada de las virtudes<sup>3</sup>. La figura de la *Paz* se encuentra, por consiguiente, encuadrada en medio de la sección central del fresco central. De manera bastante más elocuente de cuanto pudiera hacerlo autoridad literaria alguna, Lorenzetti proclama así que la paz es el verdadero valor que merece estar enclavado *in medio*, en el corazón de nuestra vida en común.

Hasta aquí todo pudiera ser considerado sin reparos una representación tomista de la paz; pero, como hemos visto, subsiste un punto en que el análisis de Tomás de Aquino contrasta estridentemente con la visión de aquellos autores prehumanistas que escribieron sobre el gobierno de la ciudad; es el punto en que la pintura de Lorenzetti evoca con fuerza su filiación con el pensamiento prehumanista en contraposición a la tradición tomista. La figura de la *Paz* aparece recostada, con el cuerpo ligeramente inclinado y el brazo derecho apoyado en un gran almohadón que se sostiene sobre la armadura que lo soporta. El pie derecho descansa triunfalmente sobre un gran casco negro, y el borde de su vestido recubre parcialmente un escudo tirado sobre el suelo de un lado (lámina 6). En resumen, la *Pax* no se representa simplemente como la «ausencia de discordia» de la tradición tomista, antes bien como una fuerza victoriosa en reposo al final de la batalla entablada contra sus más oscuros enemigos<sup>4</sup>.

Describiendo esos enemigos, los autores prehumanistas citan en particular dos: la *Guerra* externa y la *Discordia* interna. Esta última es el resultado, por una parte, de la *Divisio* en facciones y, por otra, del

3. Uta Feldges-Henning, «The Pictorial Programme of the Sala della Pace: A New Interpretation»: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 35 (1972), p. 146.

4. Cf. Chiara Frugoni, *Una lontana città. Sentimenti e immagini nel Medioevo*, Torino, 1983, p. 164.

*Furor* de las masas. Si dirigimos la mirada hacia la izquierda —al lateral *sinistro* de los frescos de Lorenzetti— descubriremos a los compañeros de la tiranía y a los enemigos de la paz (láminas 10 y 11). Están sentados a la izquierda —una vez más el lado *sinistro*— de la figura demoníaca central. Sobre la cabeza de esta última se puede leer grabado en letras de plata el *titulus TYRAMMIDES*<sup>5</sup>. A la extrema izquierda de la *Tiranía*, enfundada en un ropaje azul oscuro y cubierta de casco, descuellera la figura de la *Guerra*, que blande en la mano derecha una espada con empuñadura de oro. Su escudo lleva escrito en letras de oro la palabra *GUERRA*<sup>6</sup>. A su flanco, sentada, una figura femenina marcada como *[D]IVISIO*, vestida de blanco y negro, con cabellos de oro flameando al aire y en desorden, en flagrante contraste con la cabellera de la *Paz* cuidadosamente recogida en trenza. Sostiene entre sus brazos un serrucho de carpintero que emplea para cortar algo que tiene cogido con la mano izquierda, en obvia alusión a la advertencia de Salustio de que la *Divisio* se afanará siempre en desgarrar el cuerpo político<sup>7</sup>. A su vera, y más cercana todavía a la representación de la *Tiranía*, encontramos una bestia negra, figura híbrida marcada *FUROR*. Seguramente esta figura debería ser reconocida como una personificación de la brutal multitud, sobre todo porque se la ve armada con una piedra, como en aquella descripción de los *Breves* de Siena en que se advertía a la policía de la ciudad lo que podía temer de las masas. El conjunto rememora los horrores que acompañan a lo que Bonvesin della Riva ha descrito en el *De magnalibus Mediolani* como *tyrampnidis dominatio*, el poder del gobierno tirano que reduce a la esclavitud<sup>8</sup>.

¿Cómo podremos vencer a estos enemigos de la paz? Sólo lo podremos hacer, dicen los autores prehumanistas, si vivimos juntos en un estado de *concordia* y *aequitas* que promueva el bien común. Si a renglón seguido volvemos a dirigir nuestra atención a la parte central del fresco de Lorenzetti, encontraremos una soberbia ilustración de

5. Este *titulus* se pudo leer únicamente tras las dos primeras restauraciones llevadas a cabo en la década de 1980. Tal como afirma con razón María Monica Donato, la figura se debe interpretar como una representación de la tiranía en lugar de como un tirano (M. M. Donato, «Ancora sulle 'fonti' del *Buon Governo* di Ambrogio Lorenzetti: dubbi, precisazioni, anticipazioni», en *Politica e cultura nelle repubbliche italiane dal Medioevo all'Età Moderna*, ed. Simonetta Adorni Braccesi y Mario Ascheri, Roma, 2001, pp. 43-79).

6. Este barbarismo lo utilizaron (prefiriéndolo a *bellum*) todos los autores prehumanistas que escribieron sobre el gobierno de las ciudades.

7. Salustio, *La guerra de Yugurta*, XLI, 5, en *La conjuración de Catilina; La guerra de Yugurta*, Alianza, Madrid, 2005.

8. Bonvesin della Riva, *De magnalibus Mediolani*, trad. de G. Pontigia, ed. Maria Corti, Milano, 1974, p. 24.

estos argumentos y un intento de proporcionar un equivalente visual que representa en términos pictóricos el conjunto de metáforas que estos tratadistas acostumbraban a expresar.

Contemplamos una representación en términos harto prominentes de las tesis de Cicerón que hacen de la *concordia* uno de los dos *fundamenta* de la vida pública. Bajo la misteriosa figura regia (láminas 5 y 9) y de su lado *buono*, contemplamos un grupo de veinticuatro ciudadanos que tienen entre sus manos una cuerda de doble trazo —formada por cordones rojo y gris— que les tiende una figura femenina sentada, marcada como CONCORDIA. La alusión al *vinculum concordiae*, al doble vínculo de la concordia que mencionan varios tratados prehumanistas del gobierno de la ciudad, resulta evidente. Además, los ciudadanos han sido retratados en el acto de sostener la cuerda, y no sostenidos por ella, en clara referencia a la idea de que cualquier acuerdo para obrar juntos como unidad política debe tener siempre carácter voluntario.

Encontramos también una representación de la *aequitas*, la cualidad que Cicerón describe como el otro *fundamentum* de la paz civil. La figura de la CONCORDIA tiene entre sus rodillas un enorme *runcina* —un cepillo—, la herramienta usada por los carpinteros para lijar las rugosidades de la madera y obtener una superficie lisa<sup>9</sup>. La imagen de una *runcina*, tan estrechamente asociada a la *concordiae*, se encuentra seguramente destinada a simbolizar la visión ciceroniana de la *aequitas*<sup>10</sup>. Nos recuerda que para disfrutar de las bendiciones de la paz debemos allanar lo que nos separa de los demás ciudadanos evitando acentuar nuestras divisiones. Lorenzetti subraya esta alusión acudiendo a dos efectos visuales; la contrapuesta figura de la *Divisio* que también aparece representada empuñando otro utensilio de carpintero: la sierra con que divide el objeto que sujeta con la mano izquierda; y además, por un dato de la procesión de ciudadanos que avanzan juntos en concordia: todos tienen exactamente la misma al-

9. En lo que respecta a las *runcinae* como herramientas para suavizar las superficies rugosas, véase por ejemplo Arnobio de Sicca, *Adversus nationes: en pugna con los gentiles*, libro II, 40.I, 9, BAC, Madrid, 2003.

10. Los comentadores que han aludido generalmente al cepillo, han pensado normalmente que esta herramienta formaba parte del simbolismo de la *concordia*. Véase, por ejemplo, Robert Oertel, *Early Italian Painting to 1400*, trad. inglesa de L. Cooper, London, 1968, p. 235; U. Feldges-Henning, «The Pictorial Programme of the Sala della Pace...», cit., p. 145; C. Frugoni, *Una lontana città*, cit., p. 46; pero véase también Nicolai Rubinstein, «Political Ideas in Sieneese Art: The Frescoes by Ambrogio Lorenzetti and Taddeo di Bartolo in the Palazzo Pubblico»: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 21 (1958), p. 186 n.

tura, unos y otros aparecen situados «al mismo nivel», tal como prescribe la *aequitas* de la concepción ciceroniana.

Queda todavía por precisar cómo podemos actuar juntos en concordia y equidad para promover el bien común. Según los autores prehumanistas, únicamente podremos hacerlo si la sabiduría de un gran legislador nos persuade a someternos a los dictados de la justicia. También esta última afirmación, que es el corazón de la ideología que acabo de examinar, encuentra exacta correspondencia en la demostración visual de Lorenzetti.

En la parte superior del fresco, Lorenzetti representa la imagen de la *Sabiduría* (láminas 5 y 8) encarnada en la figura de un querubín alado. El *titulus* que adorna su cabeza la identifica como SA[PI]ENTIA; la balanza de la justicia pende de su mano diestra. Esta pintura de la Sabiduría, fuente creadora de la justicia, ha sido normalmente entendida como una alusión directa a la *Suma teológica* de Tomás de Aquino<sup>11</sup>. Pero, en realidad, precisar a ciencia cierta la fuente de procedencia de la imaginería de Lorenzetti no resulta fácil. Una primera dificultad estriba en que la visión del fresco produce la impresión de contradecir más que ilustrar las creencias de Tomás de Aquino sobre el lugar que corresponde a la sabiduría divina en los asuntos humanos. Tomás de Aquino sostenía que la razón especulativa era la única manera de participar de la sabiduría divina, pero también pensaba que la ley humana no era fruto de la razón especulativa sino de la razón práctica. Por tanto no consideraba en ningún caso que la justicia legal fuese una consecuencia directa de la sabiduría. Entendía que las leyes justas surgían «como resultado de la capacidad natural del hombre para participar de la ley eterna a través de la razón práctica»<sup>12</sup>.

Otro inconveniente que obra contra esta lectura radica en la escasa afinidad que la figura de la *Sabiduría* plasmada en el fresco de Lorenzetti parece ofrecer con la ideología ciceroniana que habitualmente sigue nuestro artista con tanta fidelidad. Cicerón, como vimos, entendía la disposición humana a vivir según las reglas de la justicia como una herencia debida a la sabiduría de los grandes legisladores. Pero Lorenzetti no representa la sabiduría como un atributo humano sino como un poder celestial. Aunque su descripción de la relación entre la sabiduría y la justicia tenga claramente mayor influencia de Cicerón que de Tomás de Aquino, en esta ocasión el autor muestra una libertad en la interpretación de sus autoridades poco habitual. Quizá se haya visto

11. N. Rubinstein, «Political Ideas in Sieneese Art», cit., p. 183.

12. Tomás de Aquino, *Suma teológica. La ley*, 1.<sup>a</sup>-2.<sup>ae</sup>, q. 91, art. 3, ad. 1: «ex parte rationis practicae naturaliter homo participat legem aeternam».

limitado por las exigencias pictóricas y, en concreto, por la decisión de presentar el conjunto del fresco en una configuración tripartita. Pero veremos que éste no es el único supuesto, que también en otros momentos se aleja del proyecto sugerido por las indicaciones de la literatura prehumanista del gobierno de las ciudades. Posiblemente debiéramos deducir de eso que estos ejemplos están ahí para recordarnos (si ello fuera *necesario*) que Lorenzetti no se contenta con ilustrar una ideología de la vida civil existente, que simultáneamente contribuye a producir tal ideología, y lo hace de manera espectacular.

Debajo de la figura de la *Sabiduría*, Lorenzetti dibuja la idea de la justicia. Para decirlo en términos más precisos, expone la idea de justicia, o de la imparcialidad, como esencia de la ley y no de la justicia o de la rectitud considerada como atributo personal. (A esta última forma de la justicia la trata como un concepto aparte —como hacen sus fuentes— y la presenta por separado en el extremo derecho del panel<sup>13</sup>.) La *Justicia* se representa en el fresco como una figura femenina sentada en un trono y emplazada por encima de la *CONCORDIA* y de la procesión de ciudadanos, para destacar el hecho de que todos deberán vivir «bajo» su imperio si aspiran a servir al bien común (lámina 8). Podemos identificar aquí la figura de la *Justicia*, por un lado, porque sujeta la balanza<sup>14</sup>, pero también por el *titulus* que aparece en letras de oro en torno a la cabeza citando las palabras iniciales del *Libro de la Sabiduría*: DILIGITE [IVSTITIA]M Q[UI] IVDICATIS TE[RR]AM. La localización central de este ideal se ve acentuada, además de por el detalle y la posición de la figura, por los versos explicativos inscritos bajo los frescos. Al pie del trono de la *Tiranía*, una figura denominada IUSTI[TIA] está tumbada con la cara vuelta hacia la tierra, y una leyenda reza: «cuando la justicia está vencida, nadie se acuerda de defender el bien común»<sup>15</sup>. Por el contrario, la leyenda situada debajo del fresco central nos asegura que cuando reina la santa virtud de la justicia, «induce a muchas almas a obrar juntas»<sup>16</sup>.

13. Por consiguiente, es un error afirmar que la justicia aparece dos veces en la obra de Lorenzetti, como afirma G. Rowley, *Ambrogio Lorenzetti*, 2 vols., Princeton, 1958, vol. I, p. 101; R. Oertel, *Early Italian Painting to 1400*, cit., p. 235; y C. Frugoni, *Una lontana città*, cit., p. 161.

14. Acerca de la balanza de la justicia, véase *Oculus pastoralis* en *Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino*, II, 1966, p. 64; Guido Faba, *Parlamenti ed epistole* [1243-1243], ed. Augusto Gaudenzi, en *I suoni, le forme e le parole dell'odierno dialetto della città di Bologna*, Torino, 1889, p. 154.

15. «LADOVE STA LEGATA LA IVSTITIA, NESSUNO ALBE[N] COMUNE GIAMAY/SACORDA».

16. Como hemos visto, los versos que se inscriben en la especie de tableta que se encuentra bajo la sección central de los frescos empiezan así: «QUESTA SANTA VIRTU [la Justicia] LADOVE REGGE, INDUCE ADUNITA LIANIMI/MOLTI».

El origen y el significado de esta imagen de la *Justicia* en Lorenzetti, ha suscitado en fechas recientes numerosos debates. Precedente figurativo evidente, sin que llegue a guardar correspondencia exacta con ella, es el retrato de la *IUSTITIA* de Giotto de la capilla de los Scrovigni<sup>17</sup>. Pero esto no resuelve el problema de la identificación del origen de la propia tradición figurativa. La solución por la que usualmente se opta consiste en atribuir el origen de toda la tradición, incluido el testimonio de Lorenzetti, a la *Ética a Nicómaco* a través de la probable intermediación de varios comentaristas tomistas<sup>18</sup>. Sin embargo, no hace mucho, Chiara Frugoni ha sostenido que esta interpretación simplifica demasiado las fuentes de Lorenzetti, y ha sugerido en concreto recurrir al *Libro de la Sabiduría* para dar una explicación «global» a la sección central de los frescos<sup>19</sup>.

Creo que cabe decir muy poco en favor de esta tesis. Uno de sus principales inconvenientes reside en que no es posible encontrar en el *Libro de la Sabiduría* una explicación a la mayoría de los más importantes efectos simbólicos de Lorenzetti. No contiene, por ejemplo, ninguna indicación que permita explicar por qué coloca la *Paz in medio*; no menciona el *vinculum concordiae*, ni recoge ninguna referencia a la *concordia* ni a la *aequitas* como los dos *fundamenta* de la vida cívica. Pero la principal objeción estriba sin duda en que no hay ninguna razón que avale que este texto en particular haya inspirado directamente cualquier aspecto de la obra de Lorenzetti. Y esto es válido también para el *titulus* que circunda la cabeza de la *Justicia*. Como hemos visto, la exhortación a amar la justicia era un *topos* que muy bien pudiera haber sido tomado de cualquier tratado prehumanista sobre el gobierno de las ciudades<sup>20</sup>.

Sin embargo, parece existir un argumento más evidente que permitiría concluir la influencia directa de Aristóteles o de varios comentaristas tomistas en la pintura de Lorenzetti. La evidencia decisiva la proporcionarían los *tituli* que se encuentran por encima de las cabezas de los dos ángeles situados a derecha y a izquierda de la figura de la *Justicia* (lámina 8). En el *titulus* de la izquierda se puede leer [DIS]TRIBUTIVA, en el de la derecha, COMVTATIVA. Tales palabras no aparecen en ningún tratado prehumanista sobre el gobierno de las ciudades. Pero la cues-

17. Selma Pfeiffenberger, *The Iconology of Giotto's Virtues and Vices at Padua*, tesis doctoral, Bryn Mawr College, 1966.

18. N. Rubinstein, «Political Ideas in Sieneese Art», cit., pp. 182-184, 186-187.

19. C. Frugoni, *Una lontana città*, cit., pp. 140, 160-161.

20. Si hay una parte del Antiguo Testamento que haya podido inspirar a Lorenzetti, se puede considerar que ésta es el *Libro de los Proverbios* 8, 12-16, acerca de la sabiduría como origen de las demás virtudes.

tión de la formulación de las reglas de la justicia sobre la distribución y el intercambio es un supuesto clave del libro V de la *Ética a Nicómaco*. Si además tomamos como referencia la traducción original de la *Ética* de Roberto Grossatesta, constataremos el manejo de los términos *iustum distributivum* y *iustum commutativum* para describir estos aspectos específicos de la justicia<sup>21</sup>. Y si acudimos a la *Suma teológica* de Tomás de Aquino, podremos comprobar que el autor adopta la misma terminología en su análisis de la distribución y del intercambio justos<sup>22</sup>. Parece, pues, que se podría llegar a pensar, como hacen la mayoría de aquellos que han estudiado la pintura de Lorenzetti, que nos encontramos «ante la representación más incuestionable» de los «temas aristotélico-tomistas» de todo el ciclo de los frescos<sup>23</sup>.

Esta tesis, ciertamente verosímil, suscita, no obstante, más enigmas de los que resuelve. El más obvio es que aunque los términos *distributiva* y *commutativa* responden sin lugar a dudas a un origen aristotélico, no sucede lo mismo con la teoría de la justicia plasmada por Lorenzetti. En este sentido, lo cierto es que la actividad que se representa bajo la inscripción *COMMUTATIVA* ofrece trazos de ambigüedad que permiten interpretarla como una escena de intercambio. El ángel se encuentra frente a dos figuras, y por lo común se dice que les hace entrega de varios objetos, pero al estar arrodilladas en la actitud clásica de los donantes, quizá sean ellas las que le estén ofreciendo los dones. Parece que la figura de la izquierda hace entrega de dos lanzas de punta metálica, mientras que la de la derecha tiende (o quizás ofrezca) un objeto claramente cilíndrico que en las actuales condiciones del fresco no puede ser identificado.

Nuevas y mayores dudas surgen de la contemplación de las escenas pintadas bajo la inscripción *DISTRIBUTIVA*. Vemos de nuevo un ángel con dos figuras arrodilladas: la figura de la derecha que sujeta la palma de la gloria ha sido coronada; la de la izquierda, con las armas que yacen en tierra, está siendo decapitada por el ángel con una espada. En este caso la principal dificultad radica en el hecho de que ni en la *Ética a Nicómaco*, ni en los posteriores estudios de Aristóteles en la *Política*, ni en los comentarios de Tomás de Aquino a estos textos, se contiene alusión alguna que permita vincular el concepto

21. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, V, 4, 21.

22. Tomás de Aquino, *Suma teológica. La justicia*, 2.<sup>a</sup>-2.<sup>a</sup>, q. 61, art. 1, resp.: «duae sunt iustitiae species, scilicet commutativa et distributiva».

23. N. Rubinstein, «Political Ideas in Sienese Art», cit., p. 182; A. Smart, *The Dawn of Italian Painting, 1250-1400*, Oxford, 1978, p. 105; W. Bowsky, *A Medieval Italian Commune: Siena under the Nine, 1287-1335*, London, 1981, p. 289.

aristotélico de *iustum distributivum* a la imposición de un castigo. Como destaca Aristóteles (en la versión de Grossatesta) en el libro V de la *Ética*, lo único que le preocupa cuando se pregunta por la *iustitia* en relación con las *distributionibus*, es encontrar una regla de igualdad para el reparto de los bienes raros y preciosos. Ofrece como ejemplos de *partibilia* el dinero y los honores, y defiende la tesis de que la regla más adecuada a aplicar debe ser distribuirlos *secundum dignitatem* o según el mérito<sup>24</sup>. En ningún momento se plantea la posibilidad de una justicia punitiva.

Chiara Frugoni ha propuesto una solución drástica a estas dificultades. Sugiere que el *titulus* *DISTRIBUTIVA* corresponde a la escena de la derecha, y *COMMUTATIVA* a la de la izquierda<sup>25</sup>. Sin embargo, uno de los inconvenientes de esta hipótesis reside en su carácter completamente especulativo. No existe ninguna evidencia objetiva de que estos dos *tituli* hayan sido borrados, ni siquiera de que hayan sido invertidos. Un segundo problema es que la escena de la derecha no reproduce de manera muy clara un episodio de distribución. En lógica, Frugoni se ve obligada a suponer que cada una de las dos figuras están recibiendo unos dones, lo que es en sí mismo dudoso, que la lanza o pica es símbolo de un cargo, conjetura todavía más arriesgada, y que el objeto cilíndrico sin identificar es una caja fuerte «llena de dinero», y esto resulta completamente injustificable<sup>26</sup>.

Sin embargo, el reparo más decisivo a la tesis de Frugoni es que sugiere un retrato irreconocible de la justicia conmutativa. Cuando Aristóteles suscita la cuestión de la equidad en el intercambio, lo hace en el contexto de citar la máxima pitagórica: «La reciprocidad es únicamente una exigencia de justicia»<sup>27</sup>. Aristóteles comienza observando que esta afirmación parece discutible, puesto que ninguna de las dos formas de justicia que hasta el momento había reconocido —distribución y rectificación— llevan implícita una estricta reciprocidad, aunque concede que este tipo de relaciones mantienen «unidas a las personas» cuando se trata de comercio, trueque o intercambio entre los ciudadanos. Por consiguiente, Aristóteles entiende apropiado examinar los principios implicados<sup>28</sup>.

Nada hay en su razonamiento que permita establecer semejanzas con las dos escenas que Frugoni considera ejemplos de justicia con-

24. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, V, 3, 21.

25. C. Frugoni, *Una lontana città*, cit., p. 138.

26. *Ibid.*, p. 139.

27. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, V, 5, 1.

28. *Ibid.*, V, 5.

mutativa. Como hemos visto, una representa la imagen del hombre arrodillado en el acto de ser coronado, y si el objetivo de la justicia conmutativa se plantea sólo en los intercambios entre iguales, ni Aristóteles ni Tomás de Aquino han pretendido nunca que ello pudiera estar conectado con la entrega de honores y recompensas. La segunda escena que se alega como prueba muestra la ejecución a espada de una figura arrodillada, y, como el mismo Aristóteles advierte, su único objetivo al plantear la cuestión de los intercambios equitativos radica en determinar si la estricta reciprocidad puede ser tenida como una forma de justicia. El castigo de las acciones ilícitas se halla obviamente desconectado de esta cuestión y no es mencionado en punto alguno. Y esta dificultad no se supera, como pretende Frugoni<sup>29</sup>, acudiendo al párrafo del comentario de Tomás de Aquino en el que, siguiendo a Aristóteles, constata que nuestra vida en común se caracteriza por la existencia de «dos tipos de transacciones», y que, dependiendo del caso, los jueces otorgan castigos o recompensas. En efecto, tanto en Tomás de Aquino como en Aristóteles estas observaciones se hacen por supuesto con relación a la naturaleza de la justicia correctiva y no de la conmutativa<sup>30</sup>.

Pero cambiemos de opción, y tratemos de acudir a la literatura prehumanista del gobierno de las ciudades como posible guía para explicar la descripción de la justicia de Lorenzetti. Si volvemos a estas fuentes, y en concreto al particular análisis de Brunetto Latini en el *Trésor*, muchas de las incógnitas planteadas quedarán despejadas.

Como hemos visto, Latini sostiene que la justicia consiste esencialmente en rectificar las desigualdades. Unas provienen de los *entreservicios*: el herrero debe poder mantener intercambios equitativos con el tapicero, el zapatero y el carpintero. Pero otras nacen del comportamiento social y requieren de un *ygailleur* que pueda «rectificar» de dos maneras: castigando a los malvados, fundamentalmente ejecutándolos o condenándolos al exilio, y premiando a los buenos, sobre todo a través de dádivas en dinero u honores.

Los dos ángeles que en el fresco de Lorenzetti flaquean la figura de la *Justicia*, se encuentran justamente involucrados en esta forma de *ygailance*. El de la izquierda parece sumido en plena actividad «rectificatoria» en los dos sentidos de Latini. Con la mano derecha ajusticia a una figura arrodillada, castigando al malvado; con la izquierda co-

29. C. Frugoni, *Una lontana città*, cit., p. 139.

30. El pasaje del comentario de Tomás de Aquino citado por C. Frugoni (*Una lontana città*, cit., p. 139) corresponde a la cita de Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1131 a, 1-5.

rona a otra figura, premiando con honor la buena conducta. Por su parte, el de la derecha aparenta estar rigiendo los *entreservicios*; recibe de las dos figuras arrodilladas diversos objetos que éstos desean visiblemente intercambiar de acuerdo con las reglas intermediadoras de la justicia. La figura de la derecha no puede ser identificada, pero tenemos ciertos elementos que hacen posible que la de la izquierda sea (como en el ejemplo ofrecido por Latini) un herrero que ofrece unas lanzas o unas picas en la expectativa de obtener como contrapartida otros objetos de valor equiparable. De ser así, pudiera haber que la figura de la derecha represente uno de los menesteres mencionados por Latini —tapicero, zapatero o carpintero—. Y puesto que el objeto que tiene en sus manos es ciertamente cilíndrico, quizás la mejor conjetura sea ver en él a un tapicero que lleva una bala de paño, la representación de una de las más importantes industrias de Siena<sup>31</sup>.

En conclusión, todo apunta hacia el *topos* citado por tantos tratadistas prehumanistas, en cuyo decir la justicia constituye el último vínculo de la sociedad humana, porque éste es otro concepto que parece inspirar la concepción de Lorenzetti. Como hemos señalado, la cuerda de doble trenzado de la concordia que sujetan los ciudadanos en procesión, la recogen de la figura de la *Concordia*. Ésta, sin embargo, la recibe, a su vez, de los dos ángeles de la *Justicia*. El cordón rojo nace de la cintura del ángel que se encuentra a la izquierda, y el gris, del de la derecha. Uno y otro la rodean pasando a través de los platos de la balanza de la *Justicia*, para a renglón seguido encontrarse en el personaje de la *Concordia*, que, con su mano izquierda, los trenza hasta formar con ellos una cuerda única. La *Justicia* es descrita, pues, como la fuente última de la que en última instancia emana la doble cuerda de la *CONCORDIA* y, en consecuencia, como el vínculo último de la sociedad humana.

Siempre en la pared norte, me sitúo ahora en el lado derecho de la pintura central de Lorenzetti, ante la misteriosa figura regia que domina esta sección (lámina 9). Ya he aclarado que habitualmente viene siendo interpretada como una representación simbólica de la doctrina tomista del bien común. «Personifica el bien común», «pretende representar el bien común»<sup>32</sup>. El mensaje final de Lorenzetti es que

31. Pero a la luz de las últimas restauraciones, ahora estoy menos seguro de este detalle.

32. N. Rubinstein, «Marsilius of Padua and Italian Political Thought of his Time», en J. R. Hale, J. R. L. Highfield y Beryl Smalley (eds.), *Europe in the Late Middle Ages*, London, 1965, p. 55; N. Rubinstein, «Political Ideas in Siennese Art», cit., p. 181; J. White, *Art and Architecture in Italy 1250 to 1400*, Harmondsworth, 1966, pp. 251-252.

si queremos disfrutar de los beneficios de la paz, «el bien común debe ser elevado a la posición de gobernante»<sup>33</sup>.

Una de las dificultades de semejante interpretación es que implica un entendimiento erróneo de la doctrina tomista. Tomás de Aquino no dijo nunca que el bien común fuera equivalente a las leyes y a aquellos que las aplicaban. Su tesis, expresada en la *Suma teológica*, es que «toda ley se encuentra ordenada al bien común»<sup>34</sup> y que «la justicia legal es la específica virtud que vela por el bien común»<sup>35</sup>. No sugiere jamás que el bien común tenga que ocupar la posición del gobernante. Más bien, insiste en el deber de los gobernantes de guardar las leyes de manera que «consigan su propio fin último: la consecución del bien común»<sup>36</sup>.

Fundamentalmente, mis reservas se deben a que albergo buenas razones para dudar de la existencia de una correspondencia entre esta sección de los frescos y las ideas políticas tomistas. Al igual que sucede en el caso de las imágenes anteriores, pienso que la literatura prehumanista del gobierno de las ciudades está en condiciones de suministrar mejores argumentos para guiarnos en la visualización de los efectos pictóricos de Lorenzetti.

Como hemos visto, los autores prehumanistas participaban del convencimiento de que la clave para alcanzar el bien común pasaba por asignar plenos poderes a un *signore* o a una *signoria* electos. Dichos poderes deberían abarcar al menos los siguientes elementos: autoridad legal y legislativa plenas, total dominio sobre la ciudad y el *contado*, incluido el derecho a exigir el homenaje de los feudatarios locales, y una completa disposición de los recursos militares y policiales precisos para implementar todas esas políticas.

Lorenzetti ilustra fielmente estos aspectos del gobierno civil. En primer lugar, retrata simbólicamente la autoridad de los magistrados de la ciudad sobre los feudatarios locales. Al pie de la figura regia

33. N. Rubinstein, «Political Ideas in Sienese Art», cit., p. 185, un punto de vista adoptado por R. Tuve, «Notes on the Virtues and Vices»: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 26 (1963), p. 290; V. Feldges-Henning, «The Pictorial Programme of the Sala della Pace...», cit., p. 145; E. Borsook, *The Mural Painters of Tuscany*, Oxford, 1980, p. 35; W. Bowsky, *A Medieval Italian Commune*, cit., p. 288; C. Frugoni, *Una lontana città*, cit., pp. 136, 150 y 157.

34. Tomás de Aquino, *Suma teológica. La ley*, 1.<sup>a</sup>-2.<sup>a</sup>, q. 90, art. 2, resp.: «omnis lex ad bonum commune ordinatur».

35. Tomás de Aquino, *Suma teológica. La justicia*, 2.<sup>a</sup>-2.<sup>a</sup>, q. 58, art. 6, resp.: «iustitia legalis est specialis uirtus [...] quod respicit commune bonum».

36. Tomás de Aquino, *Suma teológica. La ley*, 1.<sup>a</sup>-2.<sup>a</sup>, q. 90, art. 2, ad. 3: «ad ultimum finem, qui est bonum commune».

aparecen dos nobles con armadura en posición de rodillas, haciendo entrega de su castillo en manifiesta señal de homenaje. A continuación sigue un retrato muy realista de los poderes legales de los magistrados de las ciudades. Debajo de la imagen regia y en su lado *sinistro* surge un grupo de *fures* arrestados y atados con cuerdas; los lazos que los aprisionan presentan un marcado contraste con los vínculos de la *Concordia* que voluntariamente unen a la procesión de respetables ciudadanos del lado de enfrente. La cabeza de uno de esos *fures* se halla parcialmente cubierta con un paño negro, habitual recurso que identifica a los convictos de pena capital. Asimismo, Lorenzetti representa también las diferentes clases de fuerzas armadas apropiadas para ser utilizadas en la imposición de justicia. A la izquierda del personaje regio, contemplamos un grupo de soldados de infantería situados tras la procesión de ciudadanos; todos llevan lanzas y el último de ellos eleva la mirada hacia la figura regia que está por encima. Un segundo grupo se encuentra detrás de los dos hombres noblemente arrodillados; una vez más, son portadores de lanzas, y uno de ellos alza su cara hacia la figura regia. El último grupo tal vez represente la fuerza especial de *contadini* reclutada en 1302 por los *Nove* para mantener la paz en la campaña sienesa, posibilidad que viene sugerida por su proximidad a los dos feudatarios, y por el hecho de que la divisa de su escudo sea un león rampante, el emblema del *popolo* de Siena. Finalmente detrás de este grupo, y a la derecha, entresalen cuatro lanceros a caballo. Llevan yelmo y tienen expresión severa; los dos de la derecha enfundan armaduras completas, y uno de ellos cruza la mirada hacia el rostro impenetrable de la figura marcada con la inscripción IVSTITIA.

Lorenzetti reproduce también con fidelidad digna de encomio las imágenes empleadas por estos tratadistas para representar la autoridad pública. Los autores que escribían sobre el gobierno de las ciudades gustaban recordar la necesidad de que los magistrados emitieran sus juicios desde el sitio de un trono de gloria; Lorenzetti muestra la figura regia sentada sobre un elevado trono ricamente revestido. A menudo, los imaginaban como escudos y defensores de sus comunidades, empuñando con firmeza sus cetros en la mano derecha; y, en este sentido, Lorenzetti retrata la figura regia sosteniendo en la mano derecha un báculo dorado y en la izquierda un escudo. Algunos autores prehumanistas se referían a los deberes del gobierno como si se tratase de una carga que pesaba sobre los hombros de los magistrados; y Lorenzetti coloca alrededor de los hombros de la figura regia las letras C.S.C.V.<sup>37</sup>,

37. Ahora se puede leer C.S.C.C.V., pero la segunda C se intercaló en una fase posterior. G. della Valle, *Lettere senesi*, 3 vols., Roma, 1782-1786, p. 220 n., sólo ha

iniciales de *Commune Senarum*, *Ciuitas Virginis*, la comunidad cuyo gobierno recae en la figura regia que lleva sus cargas por cuenta del pueblo<sup>38</sup>. La mayoría de estos autores añadirían que los magistrados se encontraban *al di sopra* de nosotros, por lo que deberíamos vivir *sotto* sus órdenes; y naturalmente Lorenzetti hace desfilar un espectro completo de ciudadanos —los malhechores, la procesión de respetables, la cuadrilla de soldados de a pie—, situándolos a todos «bajo» la figura regia y, en la mayoría de los casos, elevando la mirada hacia ella, que se sienta en un trono «por encima» del pueblo en su conjunto.

No obstante, y a pesar de estos signos distintivos de majestad, los autores que se ocupaban del gobierno de las ciudades insistirán en todo momento en que, en realidad, los *signori* no son más que meros funcionarios instalados en sus cargos por el consentimiento del pueblo para procurar el bien común. Como hemos visto, les gustaba simbolizar este contradictorio pensamiento sirviéndose de una serie de metáforas. Una de sus imágenes preferidas mostraba a esos *signori* obligados a gobernar de acuerdo con los dictados de la justicia; una vez más, Lorenzetti ilustra exactamente esta concepción retratando la figura regia vinculada a la *Justicia* por medio de la cuerda gris y roja que emana del personaje de la *Concordia*. Los comentaristas de los frescos generalmente han afirmado que la figura regia se limita simplemente a sostener la cuerda que le entrega o tiende la procesión de ciudadanos<sup>39</sup>. Sin embargo, una inspección más atenta nos revela que la cuerda envuelve su mano, y que sus cabos recaen hacia la izquierda —dos indicaciones que nos llevan a pensar que está anudada en la muñeca—. En términos simbólicos, el

visto CSCV, al igual que G.-B. Cavalcaselle y J.-A. Crowe, *Storia della pittura in Italia*, 3 vols., Firenze, 1885, p. 210. Para obtener información técnica sobre este intercalado, véase G. Rowley, *Ambrogio Lorenzetti*, cit., vol. I, p. 99 n. Tras la restauración de 1988 ha quedado evidente que la segunda C es un intercalado: el estilo de la inscripción es diferente y el oro más brillante que el de las demás letras.

38. *Commune Senarum* (y no *Ciuitas Senarum*, como sugiere E. Carli, *Sieneze Painting*, New York, 1983, p. 39) era la designación oficial de la ciudad. Véase L. Zdekauer, «Iustitia: immagine e idea»: *Bulletino Senese di Storia Patria* 20 (1897), p. 25. Y *Ciuitas Virginis* (y no *Ciuitatis Virginis*, como sugieren, entre otros y en contra de la gramática, G.-B. Cavalcaselle y J.-A. Crowe, *Storia della pittura in Italia*, cit., vol. III, p. 210; G. Rowley, *Ambrogio Lorenzetti*, cit., vol. I, p. 99; U. Feldges-Henning, «The Pictorial Programme...», cit., p. 145). Para Siena, como ciudad consagrada a la Virgen, véase W. Bowsky, *A Medieval Italian Commune*, cit., p. 160.

39. George Rowley, *Ambrogio Lorenzetti*, cit., 1958, p. 100; N. Rubinstein: «Marsilius of Padua...», cit., p. 55; U. Feldges-Henning, «The Pictorial Programme...», cit., pp. 145 ss.; C. Frugoni, *Una lontana città*, cit., p. 136. Véanse también las excelentes observaciones de E. C. Southard, *The Frescoes in Siena's Palazzo Pubblico, 1289-1539*, tesis doctoral, Universidad de Indiana, 1978, p. 280.

significado de la diferencia es obvio; aunque la figura regia sostenga el cetro en la misma mano, es representada vinculada o constreñida a sujetarlo para seguir los dictados de la justicia y la voluntad de los ciudadanos en conformidad con la máxima «lo que a todos afecta, por todos debe ser aprobado» (*quod omnes tangit, ab omnibus comprobatur*).

Lorenzetti incluso intenta explicar de diferentes maneras la idea de que los poderes de los *signori* electos son sólo una simple expresión o una forma de representación de los poderes de la comunidad sobre la que tienen autoridad. Nos muestra también a la figura regia con barba canosa y cabellos blancos como *persona senex*, es decir, como un anciano —posible alusión a *Sena*, el nombre latino de la ciudad que encabeza<sup>40</sup>—. Está vestida de blanco y negro, los colores heráldicos del *commune* de Siena. A sus pies, una loba amamanta dos gemelos, el antiguo símbolo de la República romana que los sieneses habían incorporado en 1297 para engalanar las armas de su propia ciudad<sup>41</sup>. Por último, en su escudo, se percibe desdibujada una imagen de la virgen María, elegida santa patrona de la ciudad en vísperas de su victoria sobre Florencia en Montaperti en 1260<sup>42</sup>; la Virgen, sentada sobre un trono, coge al Niño Jesús con el brazo izquierdo, y tiene a su lado de rodillas dos adoradores con una aureola que circunda sus cabezas. Esta disposición recuerda mucho el retrato de la Virgen que se puede admirar a la izquierda de los dos *tondi* (medallones) centrales emplazados debajo la *Maestà* de Simone Martini que se encontraba en la sala adyacente a la cámara del *Consiglio Grande* del *Palazzo Pubblico*. Alrededor del ribete del *tondo* de Simone se puede leer el *motto* (lema) de la república de Siena que insiste con empeño en la especial deuda de devoción de la ciudad con la madre de Dios: SALVET VIRGO SENAM VET[EREM] QVAM SIGNAT AMENAM. Si volvemos al fresco de Lorenzetti, descubrimos en el borde del escudo que sujeta la figura regia una versión casi borrada y muy fragmentaria de lo que probablemente debe ser el mismo *motto*: SALVE[T] VI[RG]O SE[NA]M [VETERAM] [QV]AM [SIGNAT AMENAM].

En conclusión, entiendo que los que han visto en esta figura regia una personificación del bien común, han equivocado sus esfuerzos. Esta figura pretende simbolizar el tipo de *signore* o de *signoria* que

40. Debo esta idea a E. C. Southard, *The Frescoes...*, cit., p. 60.

41. Véase John Larner, *Culture and Society in Italy, 1290-1420*, London, 1971, p. 113, y E. C. Southard, *The Frescoes...*, cit., pp. 47 y 66.

42. E. C. Southard, *The Frescoes...*, cit., p. 48.



una ciudad debe elegir si aspira a que se respeten los dictados de la justicia y a asegurar el bien común. Para expresarlo con mayor precisión, en el particular lenguaje de los tratadistas prehumanistas la figura real constituye una representación simbólica del único tipo de magistratura a través de la cual un cuerpo de ciudadanos puede esperar crear o alcanzar el ideal del bien común y, en consecuencia, obtener los beneficios de la paz<sup>43</sup>.

También es posible anticipar que Lorenzetti ofrece una alusión más exacta y pegada al terreno del tipo de magistratura que desea elogiar. Esto se observa en su manera poco usual de agrupar las virtudes en torno a la figura regia y de relacionarlas con la imagen de la Paz. Como hemos podido constatar, los tratadistas del gobierno de la ciudad heredaron dos tradiciones de pensamiento rivales en cuanto a las virtudes de la vida pública. De acuerdo con la más clásica, el buen gobierno exigía de manera indispensable siete virtudes; las tres virtudes «teológicas»: fe, esperanza y caridad, y también las cuatro «cardinales»: prudencia, justicia, templanza y fortaleza. Por el contrario, la tradición inspirada en Séneca prefiere pensar en las cinco virtudes cívicas, añadiendo a la lista convencional una magnanimidad situada en posición preeminente.

Lorenzetti sigue también esta última clasificación menos ortodoxa. Agrupa las figuras señaladas como FIDES, CARITAS y SPES, en torno a la cabeza de la figura regia, y sitúa la PRVDENTIA y MAGNANIMITAS justo a su lado, en un lugar de honor, mientras la flanquea por FORTITVDO, TEMPERANTIA y IVSTITIA. El conjunto de estas virtudes cívicas se encuentra en el mismo plano que la figura de la Paz, valorando que su triunfo se supone debe venir asegurado por todas esas virtudes (láminas 5 y 9).

A resultas de ello Lorenzetti tiene la habilidad de producir un importante y suplementario efecto simbólico. Al adoptar el esquema de las cinco virtudes y situarlas junto a la Paz, consigue rodear la figura regia de un conjunto de nueve cualidades dispuestas en forma simétrica. De este modo logra asociar firmemente el número nueve a la representación de un *signore* idealmente virtuoso. Incluso, quizá no resulte quimérico entrever en esta disposición una celebración de

43. Algunos comentaristas han sugerido que la figura representaría al mismo municipio. Véanse, por ejemplo, H. Wieruszowski, *Politics and Culture in Medieval Spain and Italy*, Roma, 1971, p. 491; G. Rowley, *Ambrogio Lorenzetti*, cit., vol. I, p. 99; R. Tuve, «Notes on the Virtues and Vices»: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 26 (1963), p. 264-303; J. Larner, *Culture and Society in Italy, 1290-1420*, cit., p. 83; E. C. Southard, *The Frescoes...*, cit., pp. 60-61; he intentado demostrar, sobre todo, que lo que se simboliza no es una entidad social, sino una forma de gobierno.

los *Nove Signori* de Siena como *signoria* ideal, sobre todo si tenemos en cuenta que fueron precisamente los *Nove* quienes encomendaron a Lorenzetti los frescos para ornar su propia sala del consejo en el *Palazzo Pubblico*<sup>44</sup>. Dado el emplazamiento de las pinturas sería posible entenderlas como un recordatorio permanente a los *Nove* de los valores cívicos que habían jurado observar<sup>45</sup>.

En otras manifestaciones del arte toscano de comienzos del *Trecento*, podemos volver a encontrar esta idea de considerar a la *signoria* de un *commune* como la representante del conjunto del mismo. El ejemplo más claro, posiblemente, se encuentre en los relieves esculpidos en la tumba del obispo Guido Tarlati de la catedral de Arezzo. Bajo el personaje venerable sentado en un trono se puede leer la leyenda COMM[VN]E IN SIGNORIA<sup>46</sup>. Con su retrato de los *Nove* como «representación» de la ciudad, Lorenzetti propone una versión específicamente sienesa de un tema general.

Los que han identificado la figura regia de Lorenzetti con el bien común, han considerado siempre como argumento irrefutable a favor de sus tesis que, como observa Nicolai Rubinstein, «si atendemos a la inscripción del fondo del fresco, podemos descubrir la afirmación explícita de que el gobernante representa el bien común»<sup>47</sup>. La inscripción dice que allí donde reina la santa virtud de la justicia, numerosas almas son capaces de actuar juntas de la manera que *un ben comun perlor signor sifanno*<sup>48</sup>. Esta última frase se ha interpretado también como una afirmación de la capacidad de los hombres de actuar para «hacer del *ben comun* su *signor*»<sup>49</sup> o «erigir el bien público —*ben comun*— en su señor»<sup>50</sup>.

Por mi parte, considero que estas lecturas se caracterizan por una interpretación cuestionable del término *per* en la frase en cuestión. Como ya hemos señalado, un cierto número de tratados prehumanistas —para no hablar de la Constitución sienesa de 1309-1310— insisten en que el bien común y el triunfo de la paz sólo se pueden obtener *per*, o sea, por —por mediación de— un *signore* o una *signoria* electa que se dedique a sostener los mandatos de la justicia. Creo que

44. W. Bowsky, *A Medieval Italian Commune*, cit., pp. 100 y 287-288.

45. John White, *Italy: The Enduring Culture*, London, 2000, pp. 53-60.

46. H. Wieruszowski, *Politics and Culture in Medieval Spain and Italy*, Roma, 1971, pp. 489-490.

47. N. Rubinstein, «Political Ideas in Sienese Art», cit., p. 181.

48. Antes de la restauración de principios de la década de 1980, la última palabra era *signor*. En la actualidad lo que se lee es *signor*, lo cual no tiene ningún sentido.

49. H. C. Dowdall, «The Word 'State'»: *Law Quarterly Review* 39 (1923), p. 113.

50. U. Feldges-Henning, «The Pictorial Programme...», cit., p. 146.

el crucial término *per* de las palabras que ilustran el fresco debe interpretarse en el mismo sentido. De esta manera, lo que las palabras apuntan es que donde la justicia induce a muchas almas a actuar juntas, ellas pueden esperar crear un ideal de bien común por sí mismas, o conseguirlo gracias a la acción de su *signore*. Estas palabras confirman, pues, que la figura regia es un *signore* idealmente virtuoso, una representación simbólica del tipo de magistratura a través de la cual se puede llegar a alcanzar el bien común.

Quisiera proceder ahora a reconsiderar la otra afirmación habitual que normalmente se repite en relación con esta sección del fresco de Lorenzetti: el cuadro de las virtudes que rodean la figura central debe ser interpretado como una expresión de las ideas escolásticas y, en concreto, del pensamiento moral y político de Tomás de Aquino<sup>51</sup>.

Ciertamente la obra de Lorenzetti recoge supuestos que fácilmente pudieran ser explicados de esta manera. Cabe recordar, en primer lugar, las figuras *Fe*, *Esperanza* y *Caridad* flotando por encima de la cabeza de la persona real, con la *Caridad* situada en una posición preeminente (lámina 9). Éstas son las cualidades que Tomás de Aquino reputa de principales virtudes teológicas<sup>52</sup>, retomando el juicio de san Pablo: «en el orden de la perfección la caridad tiene preferencia sobre la fe y la esperanza»<sup>53</sup>. Similar consideración merece la figura de la *Justicia* que, como recordamos, aparece en el fresco con una corona en la mano izquierda y la espada en la derecha. Tomás de Aquino recurre a estas dos imágenes asegurando que aquellos que actúan rectamente «tienen reservada una corona de justicia»<sup>54</sup> y que «cuando nuestros gobernantes castigan a los malhechores, defienden legítimamente la comunidad con la espada»<sup>55</sup>. Igualmente debemos considerar a la figura de la *Prudencia* que se localiza a la izquierda de la figura regia ataviada con particular riqueza, coronada como la virtud más noble, y señalando con la mano derecha un *cartouche* con la inscripción *PRETERIT PRESE FUTM*<sup>56</sup>. Ahora bien, Tomás de Aquino dice, en la *Suma teológica*, que la prudencia es «más noble que las

51. Véanse N. Rubinstein, «Political Ideas in Sienese Art», cit., pp. 186-187; F. Yates, *The Art of Memory*, London, 1969, p. 101; W. Bowsky, *A Medieval Italian Commune*, cit., p. 288.

52. Tomás de Aquino, *Suma teológica. La justicia*, 1.<sup>a</sup>-2.<sup>a</sup>, q. 62, art. 3, resp.

53. *Ibid.*, 1.<sup>a</sup>-2.<sup>a</sup>, q. 62, art. 4, resp.

54. Tomás de Aquino, *Suma teológica. La gracia*, 1.<sup>a</sup>-2.<sup>a</sup>, q. 4, art. 3; *Íd.*, *Suma teológica. El fin último o la beatitud*, 1.<sup>a</sup>-2.<sup>a</sup>, q. 114, art. 3, resp.

55. Tomás de Aquino, *Suma teológica. La caridad*, 2.<sup>a</sup>-2.<sup>a</sup>, q. 40, art. 1, resp.: «[Principes] licite defendunt eam materiali gladio [...] dum malefactores puniunt».

56. Cicerón, *Sobre los deberes*, I, IV, 11.

demás virtudes»<sup>57</sup> y explica que lo que la distingue es la capacidad para conocer las cosas del futuro (*futura*), considerar las del presente (*praesentibus*) y las del pasado (*praeteritus*)<sup>58</sup>.

En todos estos ejemplos todavía no se encuentra ninguna razón para concluir que Lorenzetti se haya inspirado en Tomás de Aquino o en cualquier otra fuente escolástica. Incluso cabe que los tratadistas prehumanistas hubieran podido servirle como fuente de inspiración para la disposición de todas esas figuras. Como hemos visto, la mayoría de estos autores estaban de acuerdo en considerar que la prudencia es la reina o la primera de las virtudes; así mismo, lo estaban en entender que fe, esperanza y caridad eran las principales virtudes teológicas, y en juzgar la caridad como la más importante de todas. Podemos hacer idéntica constatación con los símbolos que Lorenzetti asoció a estas cualidades. La corona de la justicia, que en su origen era una imagen bíblica, la asumieron posteriormente numerosos autores prehumanistas que escribieron sobre las virtudes<sup>59</sup>. Igualmente, la imagen de la *Justicia* que sostiene una espada puede remontarnos a la cita de la *Epístola a los Romanos* 13, 4, en que Pablo recuerda que ningún gobernante lleva en vano una espada en la mano, una cita que se repetirá en numerosos tratados prehumanistas sobre el gobierno de las ciudades<sup>60</sup>. Y la fórmula que vincula la prudencia con la comprensión del pasado, del presente y del futuro no se encuentra solamente en *De officiis*<sup>61</sup> de Cicerón, está también en la *Formula vitae honestae*<sup>62</sup> de Martín de Braga y, en consecuencia, ese mimo *topos* se repite en prácticamente todos los tratados prehumanistas<sup>63</sup>.

57. Tomás de Aquino, *Suma teológica. La prudencia*, 2.<sup>a</sup>-2.<sup>a</sup>, q. 47, art. 6, ad. 3: «prudentia sit nobilior uirtutibus moralibus».

58. *Ibid.*, 2.<sup>a</sup>-2.<sup>a</sup>, q. 47, art. 1, resp.: «cognoscere autem futura ex praesentibus uel praeteritis [...] pertinet ad prudentiam».

59. *Segunda epístola a Timoteo y Epístola a los Romanos* 13, 3. Guillaume Perrault, *Summae uirtutum ac uitiorum*, ed. Rodolphe Clutius, Mainz, 1618, vol. I, p. 244.

60. *Oculus*, cit., p. 6; Guido Fabia, *Parlamenti ed epistole*, cit., p. 154; Giovanni da Viterbo, *Liber de regimine ciuitatum*, en *Bibliotheca iuridica medii aevi*, 3 vols., ed. Augusto Gaudenzi, Bologna, 1901, p. 235; Brunetto Latini, *Li livres dou trésor* [1266], ed. Francis J. Carmody, Berkeley, 1948, p. 397.

61. Cicerón, *Sobre los deberes*, I, IV, 11.

62. Martín de Braga, *Formula honestae vitae*, en *Martini episcopi bracarensis opera omnia*, ed. Claude W. Barlow, New Haven, 1950, p. 240. Cf. la discusión en E. Panofsky, *El significado en las artes visuales*, Alianza, Madrid, 2004.

63. Guillaume de Conches, *Moralium dogma philosophorum*, ed. John Homberg, Upsala, 1929, p. 9; Guillaume Perrault, *Summae uirtutum ac uitiorum*, cit., vol. I, p. 166; *Oculus pastoralis*, en *Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino*, vol. II, ed. Dora Franceschi, 1966, p. 43; Giovanni da Viterbo, *De regimine*, cit.,

Pero aún más sorprendente resulta constatar hasta qué punto el análisis de las virtudes desarrollado por Tomás de Aquino no sirve para explicar numerosos efectos visuales de Lorenzetti, a diferencia de cuanto sucede con los autores prehumanistas que parecen ofrecer una guía sistemática de esta parte de su composición pictórica.

Esta observación encuentra aplicación concretamente en la distribución de cada virtud individual. De hecho, Lorenzetti sitúa la *Justicia* más distanciada de la figura central que las restantes virtudes. Semejante disposición difícilmente responde, entonces, a la afirmación de Tomás de Aquino: «la justicia es la más excelente de todas las virtudes morales»<sup>64</sup>. Por el contrario, ilustra claramente la posición opuesta que podemos encontrar en numerosos tratados prehumanistas y especialmente en Latini, para quien «la justicia se sitúa detrás de las demás virtudes». La misma reflexión se puede aplicar a la figura de la *Magnanimidad* que vemos en el centro de la composición de Lorenzetti en compañía de la *Prudencia*. No hay nada en el análisis de Tomás de Aquino que sugiera esta distribución, ya que se atiene a la idea convencional de que la magnanimidad es un simple elemento secundario de la fortaleza<sup>65</sup>. Por el contrario, parece que los autores prehumanistas nos proporcionan de nuevo la clave exacta para la interpretación. Sabemos que muchos de ellos siguen a Séneca en su creencia de que la magnanimidad es posiblemente la más dominante y espléndida de las virtudes. Y es así ciertamente como aparece representada aquí, en una posición eminente y vestida de un blanco aún más resplandeciente que el de la imagen de la *Paz*. Brunetto Latini añadió que la magnanimidad «es indiferente a los pequeños dispendios» y cree que «es más noble dar que recibir». Lorenzetti la presenta distribuyendo unas monedas que toma de una bandeja que sostiene en las rodillas. Latini había llegado a la conclusión de que la magnanimidad representa «la corona y [es] la más luminosa de todas las virtudes». Paralelamente comprobamos que la figura de Lorenzetti sujeta una corona con la mano derecha.

El mismo razonamiento parece aplicable en casi todos los casos a los símbolos asociados a las restantes virtudes políticas. Cabe examinar, en primer lugar, los motivos atribuidos a la *Justicia* y a la

*Prudencia*. Aunque se trate de la figura más convencional del fresco de Lorenzetti, la *Prudencia* goza de un tratamiento iconográfico nada habitual. Los pintores y escultores toscanos de la época la suelen representar con un libro, un compás o, a veces, con una serpiente. Andrea Pisano, por ejemplo, en el campanario del *Duomo* de Florencia, representar a la *Prudencia* sujetando una serpiente por la cola; Giotto, en la capilla de los Scrovegni de Padua, prefiere imaginarla con un compás y un libro. En contraste, Lorenzetti presenta a la *Prudencia* sujetando con la mano izquierda una pequeña lámpara negra<sup>66</sup>, cuyas tres llamas iluminan las tres palabras inscritas en su *cartouche*.

No hay nada en las fuentes tomistas que permita sugerir dicho atributo. El mismo Tomás de Aquino observa que la prudencia «está aparte y es independiente de las demás virtudes»<sup>67</sup>, señalando también que la considera virtud propia de los que instruyen<sup>68</sup>, y repite aquella exhortación del *Evangelio de Mateo* que nos invita a aprender a ser tan prudentes como las serpientes<sup>69</sup>. En una frase Aquino, consigue condensar las tres cualidades que la iconografía tradicional considera implícitas en la prudencia. En cambio, en los autores prehumanistas, y en los tratados morales en los que se fundamentan, encontramos la fuente evidente de las ideas de Lorenzetti. El autor de *Moralium dogma philosophorum* dice de la prudencia que «acarrea la lámpara que muestra el camino a las restantes virtudes»<sup>70</sup>. Del mismo modo, Guillaume Perrault advierte que la prudencia «sostiene una luz ante las demás virtudes»<sup>71</sup>. Brunetto Latini reitera la metáfora afirmando que la prudencia «precede a las otras virtudes llevando una lámpara para mostrarles el camino»<sup>72</sup>.

Consideremos ahora la figura señalada como *TEMPERANTIA*. La iconografía que utiliza Lorenzetti para esta figura es, hasta dónde sé, absolutamente insólita para la época. Los artistas toscanos de este

66. Ya no es así desde la restauración de 1988. Todavía se ven las tres llamas, pero ahora la lámpara tiene prácticamente el mismo color azul pálido que el vestido de la *Prudencia*, una restauración que «disturba».

67. Tomás de Aquino, *Suma teológica. La prudencia*, 2.<sup>a</sup>-2.<sup>ae</sup>, q. 47, art. 5, contra: «[Prudentia] condiuiditur et connumeratur aliis uirtutibus».

68. *Ibid.*, 2.<sup>a</sup>-2.<sup>ae</sup>, q. 49, art. 3, 3, resp.

69. *Ibid.*, 2.<sup>a</sup>-2.<sup>ae</sup>, q. 56, art. 1, 2, resp.

70. Guillaume de Conches, *Moralium dogma philosophorum*, ed. John Homburg, Upsala, 1929, p. 8: «ferens lucernam et aliis [uirtutibus] monstrans uiam». El párrafo se cita en R. Tuve, *Allegorical Imagery*, Princeton, 1966, p. 285.

71. Guillaume Perrault, *Summae uirtutum ac uitiorum*, cit., vol. I, p. 153: «prudencia caeteris [uirtutibus] lumen praefert».

72. Brunetto Latini, *Li livres dou trésor*, cit., p. 231: «ele vait par devant les autres vertus et porte la lumiere et moustre as autres la voie».

pp. 215-280; Bono Giamboni, *Il libro de' vizi e delle virtudi*, ed. Cesare Segre, Torino, 1968, p. 57; Brunetto Latini, *Li livres dou trésor*, cit., p. 233.

64. Tomás de Aquino, *Suma teológica. La justicia*, 2.<sup>a</sup>-2.<sup>ae</sup>, q. 58, art. 12, resp.: «ipsa [iustitia legalis] est praeclearior inter omnes uirtutes morales».

65. Tomás de Aquino, *Suma teológica. La fuerza*, 2.<sup>a</sup>-2.<sup>ae</sup>, q. 129, art. 5, resp.: «magnanimitas ponitur pars fortitudinis».

periodo la suelen representar con una copa en cada mano. A menudo la muestran en el acto de derramar el líquido de una copa en otra, en obvia alusión a la creencia de que el agua debiera temperar el vino. De esa forma aparece en el campanario del *Duomo* de Florencia, y en el fresco que pintó Lorenzetti hacia 1326 en la iglesia de San Francisco de Siena. Sin embargo, diez años más tarde la representa de una guisa completamente distinta: sujetando con la mano derecha la base de un gran *horarium* o reloj de arena, mientras tuerce la mirada hacia abajo para señalar —en acto gesticular— con el índice de la izquierda que la arena ha descendido a la mitad.

Una vez más no encontramos nada en la tradición tomista que pueda sostener esta iconografía. En la *Suma teológica*, Tomás de Aquino inicia el párrafo destinado a glosar la templanza con una referencia etimológica: «el nombre mismo de esta virtud significa capacidad de moderar o templar cualquier cosa»<sup>73</sup>. Pero los autores prehumanistas de los tratados sobre el gobierno de las ciudades conciben una interpretación etimológica rival que parece contener la clave de la imaginaria de Lorenzetti: sugerir un vínculo especial entre la templanza y la medida del tiempo.

Como es habitual, la inspiración de esta línea del pensamiento parece provenir del *De officiis* de Cicerón. Discutiendo sobre la virtud de la templanza en el libro I, Cicerón no sólo la relaciona con el actuar «en tiempo», sino que afirma que la conducta temperada puede ser comparada con la misma conducta del tiempo. «Es necesario guardarse de una lentitud blandengue [...] o por el contrario [...] [de ir] deprisa, [...] pero mucho más hay que esforzarse para que no se aparten de la naturaleza los sentimientos del alma»<sup>74</sup>. La posibilidad de que pudiera haber un nexo etimológico entre *tempus* y *temperantia*, la expresó más tarde una autoridad de la talla de Varrón en su tratado sobre la lengua latina: «de los temperados movimientos del sol y la luna» —dice— «es de donde el tiempo toma su nombre»<sup>75</sup>. La idea por la que la templanza es sustancialmente una cuestión de oportunidad será luego recurrente en muchos tratados morales de inspiración ciceroniana, y en especial en el *Moralium dogma philo-*

73. Tomás de Aquino, *Suma teológica. La templanza*, 2.<sup>a</sup>-2.<sup>a</sup>, q. 141, art. 1, resp.: «in eius nomine importatur quaedam moderatio seu temperies». Véase también Enrico da Rimini, *Tractatus de quatuor virtutibus cardinalibus*, Strasbourg, 1472, IV, folio 99b.

74. Cicerón, *Sobre los deberes*, I, XXXVI, 131: «cauendum autem est ne aut tarditatibus utamur [...] aut in festinationibus suscipiamus. [...] Sed multo etiam magis elaborandum est ne animi motus a natura recedant».

75. Varrón, *La lengua latina*, VI, II, 3, Gredos, Madrid, 1998: «ab eorum [i. e. sol et luna] tenore temperato tempus dictum».

*sophorum*. Este tratado no sólo recoge el elogio que Cicerón efectúa en *De officiis* sobre la conducta mesurada, además suma a mayores otros párrafos ciceronianos, incluido el argumento contenido en *De inventione* de que la templanza es la cualidad que impide efectuar movimientos inoportunos<sup>76</sup>.

Con estas intermediaciones, semejante concepción de la templanza fue abriéndose camino en algunos tratados prehumanistas sobre el gobierno de las ciudades. Brunetto Latini, en concreto, tira del *Moralium dogma* para construir su visión sobre la importancia de la conducta atemperada, añadiendo que la templanza es una virtud que tiene cinco miembros subsidiarios, siendo el principal de ellos la cualidad de la medida «que permite que todos nuestros movimientos y asuntos se lleven a cabo sin tacha ni infamia»<sup>77</sup>. El análisis de Latini no es sólo el más completo, sino también el que la insólita representación de la *Templanza* de Lorenzetti parece evocar con mayor precisión.

La última de las figuras, la señalada como FORTITUDO, incorpora unos caracteres iconográficos todavía menos convencionales. La virtud de la fortaleza es representada por los artistas toscanos contemporáneos casi siempre como un héroe hercúleo, vestido con una piel de león y con una maza. Esta imagen, que debe mucho a Ovidio y Virgilio, es muy frecuente<sup>78</sup>: en la capilla de los Scrovegni, en el *campanile* del *Duomo* de Florencia, en los relieves que Giovanni Pisano tallara en el púlpito del *Duomo* de Pisa. Lorenzetti, por su parte, presenta la *Fortitudo* en una pose completamente distinta y bastante más belicosa. Una figura femenina, vestida de negro que debajo gasta coraza, sujetando el escudo en la mano izquierda y el báculo áureo en la diestra; la acompañan dos soldados a caballo, ambos con armadura completa y yelmo.

Tampoco los textos de Tomás de Aquino o de sus inmediatos discípulos contienen nada que inspire la presentación excepcionalmente agresiva de la *Fortitudo* que ofrece Lorenzetti. Al contrario, las discusiones tomistas habitualmente tienden a hacer hincapié en la idea de que la fortaleza se nutre más del coraje de soportar que del coraje de combatir. El mismo Tomás de Aquino escribe en la *Suma*

76. Guillaume de Conches, *Moralium dogma philosophorum*, cit., pp. 41-42. Cf. Cicerón, *La invención retórica*, libro II, LIV, 164, Gredos, Madrid, 1997.

77. Brunetto Latini, *Li livres dou trésor*, cit., p. 250: «tous nos movemens et tous nos afferes, fait estre sans defaute et sans outrage».

78. Ovidio, *Metamorfosis*, XV, 284, Alianza, Madrid, 2003; y Virgilio, *Eneida*, VII, 666-669, Cátedra, Madrid, 2000.

teológica que «el principal signo de la fortaleza es la voluntad de resistir el peligro y defender la posición, antes que el deseo de atacar»<sup>79</sup>. Salvo en un caso, tampoco hallamos en ninguna fuente de la literatura prehumanista sobre el gobierno de las ciudades el retrato del belicoso guerrero de Lorenzetti. Por consiguiente, esta excepción cobra gran significación. En su *Li livres dou trésor*, Brunetto Latini define la fortaleza como la virtud que «sirve de escudo y defensa al hombre, de coraza y bastón, y que le permite no sólo defenderse a sí mismo, sino también atacar a quien sea digno de ello»<sup>80</sup>. Una vez más, parece que la descripción de Brunetto Latini —de la que no conozco ningún precedente— ha suministrado inspiración para la iconografía de Lorenzetti.

Puesto que todo apunta a que Lorenzetti se sirvió concretamente del texto de Brunetto Latini para pergeñar sus representaciones de la *Magnanimidad*, *Templanza* y *Fortaleza*, tal vez valga la pena interrogarse acerca de otra afirmación sobre las virtudes cardinales que se recoge de manera prominente en *Li livres dou trésor*, y que no encuentra equivalente en ninguna anterior. Latini dice al comienzo de su enciclopedia, que «la segunda parte tratará de los vicios y las virtudes y de las piedras preciosas, que dan al hombre placer y virtud»<sup>81</sup>. Era recurrir a un lugar común, hablar —a la manera de Plinio— de las gemas como si poseyeran virtudes o propiedades especiales o mágicas. Pero Latini da la vuelta al argumento usual al afirmar no que las piedras preciosas posean virtudes, sino que pueden ser simbolizadas por virtudes.

Latini retoma esta hipótesis —jugando obviamente con las palabras que dan título a su enciclopedia— al comienzo del libro II, donde comienza con un florilegio retórico que le pertenece por completo<sup>82</sup>:

Esta segunda parte del *Trésor* debe ser de piedras preciosas, o sea, de las virtudes. Su enseñanza será sobre las cuatro principales virtudes. De las que la primera es prudencia, que está significada por el rubí que

79. Tomás de Aquino, *Suma teológica. La fuerza*, 2.<sup>a</sup>-2.<sup>a</sup>, q. 123, art. 6, *resp.*: «principalior actus fortitudinis est sustinere, id est immobiliter sistere in periculis, quam aggredi». Véase también Enrico da Rimini, *Tractatus...*, cit., III.3, folio 64b.

80. Brunetto Latini, *Li livres dou trésor*, cit., p. 260: «[Force est] escus et deffense de l'ome, c'est son hauberc et son glave, car ele fet l'ome deffendre soi et offendre a ciaux k'il doit».

81. Brunetto Latini, *Li livres dou trésor*, cit., p. 17: «La seconde partie ki traite des vices et des viertus est de precieuses pieres, ki donent a home delit et vertu».

82. Sin embargo, podemos encontrar el origen de esta idea en Guillaume de Conches, *Moralium dogma philosophorum*, cit., p. 79.

alumbra la noche y resplandece sobre todas las piedras. La segunda es templanza, que está significada por el zafiro, que porta el color del cielo y es la piedra más graciosa del mundo. La tercera es la fortaleza, que está significada por el diamante, que es tan fuerte que puede romper y penetrar toda piedra y todo y que no hay cosa que la pueda dañar. La cuarta virtud es justicia, que es significada por la esmeralda, que es la más virtuosa y más bella cosa que el hombre pueda ver»<sup>83</sup>.

Posiblemente, la evidencia más decisiva del particular tributo que Lorenzetti rinde a la autoridad de Latini se encuentra en la fidelidad con que se trasfiguran en el fresco estas cuatro virtudes. Lorenzetti asocia la *Templanza* con el color del cielo, vistiéndola con un capote y una falda muy suelta de color azul celeste. Asocia la *Justicia* al color esmeralda, cubriéndola con una túnica de tonalidad verde pálido bajo la que descuelga una capa de matices púrpuras. Asocia la *Fortaleza* a los diamantes, haciendo que en el centro de su coraza asome un ornato grabado al aguafuerte en forma de voluminoso diamante. Finalmente, no contento con retratar la *Prudencia* en un sitial de honor como la primera entre las virtudes, la representa también con un vestido cuyos pliegues se encuentran cuajados de oscuras piedras incrustadas. Ellas, pueden ciertamente concluir, representan en mi sentir los rubíes.

Inicié este capítulo con la afirmación general de que el fresco de Lorenzetti incorporaba una traducción visual de varios temas debidos a Cicerón y a Séneca, primero recuperados y luego desarrollados por los ideólogos de las repúblicas ciudadanas italianas durante las décadas iniciales del *Trecento*. Ahora he llegado a la concreta conclusión de que una particular manifestación de esta ideología —como he podido demostrar— es la fuente probable de la mayor parte de los efectos simbólicos de Lorenzetti. Brunetto Latini, maestro de Dante, fue arrojado en el *Inferno* al séptimo círculo<sup>84</sup>. Mi principal conclu-

83. Brunetto Latini, *Li livres dou trésor*, cit., p. 175: «Et ce est la seconde partie dou tresor, ki doit estre de pieres precieuses, ce sont les vertus [...] Cist ensegnemens sera sor les IV principaus vertus. Dont la premiere est prudence, ki est segneftee par le carboncle, ki alume la nuit et resplendist sour toutes pieres. La seconde est atemperance, ki est segneftee par le saphir, ki porte celestial coulor, et est plus gracieuse que pierre du monde. La tierce est force, ki est segneftee par le diamant, ki est si fort k'il ront et perce toutes pieres et tous metaus, et por poi il n'est chose ki le puisse donter. La quarte vertu est justice, ki est segneftee par l'esmeralde, ki est la plus vertuose et la plus bele chose que oil d'ome puisse veoir».

84. Dante Alighieri, *Inferno de La divina comedia*, Espasa-Calpe, Madrid, 2005: «Siete voi qui, ser Brunetto?».

sión es que si aspiramos a comprender la obra maestra de Lorenzetti<sup>85</sup>, estamos obligados a rescatarla de su abismal olvido.

Hasta el momento he contemplado los frescos de Lorenzetti como la traducción visual de una ideología, y he buscado en ella la clave para su explicación. A modo de conclusión, quisiera retomar cada elemento por separado preguntándome por lo que mi análisis puede aportar a la comprensión de la obra maestra de Lorenzetti, pero también por el significado histórico de la ideología cuyos contornos he delineado.

En lo que respecta a los frescos, tiendo a pensar que algunos elementos y detalles de la organización y del esquema de los colores de la sección central pueden ser explicados con mayor plenitud refiriendo las evidencias que he presentado. Y además quisiera añadir que esas mismas evidencias, entiendo, también pueden servir para resolver la cuestión crucial del estado en que se halla la restauración de la pintura y, por consiguiente, de su autenticidad.

Este tema no ha dejado de preocupar a los estudiosos desde que la parte central de los frescos fuera restaurada a comienzos de la década de 1950. Tal y como ha establecido definitivamente Cesare Brandi, la sección del fresco en que aparecen retratadas las virtudes, se restauró completamente veinte años después de que hubiera sido concluida la obra a finales de la década de 1330. También parece que debió sufrir actos de vandalismo en los disturbios que acompañaron la visita a Siena de Carlos IV en 1356, o quizás en la sublevación de 1368. Cualquiera que haya sido la ocasión de la violencia, los desperfectos causados resultaron de tal envergadura que hubo que volver a pintar toda la zona derecha de la persona regia, comprendidas las grandes figuras de la *Magnanimidad*, la *Templanza* y la *Justicia*<sup>86</sup>.

La duda más seria estriba, pues, en saber si el nuevo artista (Lorenzetti murió hacia 1348) fue capaz de reproducir la organización de los colores y los detalles iconográficos originales, o si los estragos fueron de un calado tal que se vio en la necesidad de improvisar.

Parece de todo punto evidente que hubieron de introducirse algunos cambios. En la zona derecha de la imagen regia, el paño que cubría el banco en que tomaban asiento las virtudes ha sido repintado

85. Después de que escribiera estas líneas, ya lo ha hecho J. Bolton Holloway, *Twice-Told Tales: Brunetto Latini and Dante Alighieri*, New York, 1993, con una biografía muy bien documentada. Sobre Brunetto Latini y Dante, véase también I. Ventura, «L'iconografia letteraria di Brunetto Latini»: *Studi Medievali* 38 (1997).

86. Cesare Brandi, «Chiaramenti su 'Buon Governo' di Ambrogio Lorenzetti»: *Bolletino d'Arte* 40 (1955), pp. 119-123.

trastocando sus motivos originales en tonalidades más oscuras, predominando las marrones sobre las naranjas o rojizas (lámina 5). El tratamiento de las telas es menos cuidadoso en las figuras de la derecha que en las de la izquierda, y sus rostros no tienen la característica angulosidad que Lorenzetti consigue comunicar a las figuras de la *Paz*, la *Prudencia* y, sobre todo, la *Fortaleza*. Un examen más riguroso descubre igualmente ciertas pifias en la restauración de la zona que se encuentra situada inmediatamente a la diestra de la quebradura que la separa de la parte dañada, y cuyo corte sigue el sentido del pliegue derecho de la capa de la figura regia. El mismo dobladillo de la capa se nota que ha sido retocado en un estilo más sencillo, y a la originaria corona que la *Magnanimidad* alza en su mano —que todavía en parte resulta vagamente perceptible— le ha sido sobreimpresa una segunda de aire semejante.

Brandi infiere de ello que aunque probablemente el segundo artista haya procurado imitar en la medida de sus posibilidades la fábrica y maneras de hacer de Lorenzetti, ciertamente no consiguió atinar una reproducción completa de lo que se había perdido<sup>87</sup>. Estudiosos recientes han expresado las mismas dudas, y White llega incluso a asegurar en términos categóricos que se han alterado algunos elementos del diseño original de Lorenzetti<sup>88</sup>, insistiendo en concreto que el reloj de arena que sostiene la *Templanza* no puede retrotraerse a una fecha anterior a la década de 1350<sup>89</sup>.

Entiendo, a pesar de todo, que se han preservado en su totalidad los aspectos esenciales del dibujo, de la combinación de colores y de la iconografía del fresco de Lorenzetti, al menos en lo que se refiere a las figuras principales de la *Magnanimidad*, la *Templanza* y la *Justicia*. El fundamento de este optimismo descansa en el dato de que *Li livres dou trésor* de Latini ha servido de evidente programa a Lorenzetti para recrear el entero grupo de las virtudes políticas. Como hemos podido constatar, las insólitas, y prácticamente sin precedentes, descripciones de la *Fortaleza* y la *Magnanimidad* de Latini, fueron seguidas por el artista con la mayor fidelidad. Además, sus descripciones de la *Prudencia* y la *Templanza*, que también son peculiares, no quedaron retratadas con inferior cuidado. Claro que subsiste un

87. *Ibid.*, p. 120.

88. G. Rowley, *Ambrogio Lorenzetti*, cit., vol. I, p. 142; E. Borsook, *The Mural Painters of Tuscany. From Cimabue to Andrea del Sarto*, Oxford, 1980, p. 37.

89. Lyn White Jr., «The Iconography of *Temperantia* and the Virtuousness of Technology», en T. K. Rabb y J. E. Seigel (eds.), *Action and Conviction in Early Modern Europe*, Princeton, 1969, p. 208.

aspecto en que Latini suministra una fuerte pista visual que nuestro artista no recoge. La sugerencia —sin paralelo en otros textos— de asociar cada una de las virtudes cardinales a una piedra preciosa. En efecto, Lorenzetti adopta esta sugerencia en el caso de la *Fortaleza* y la *Prudencia* de la izquierda, pero la ignora en la *Templanza* y la *Justicia*, que se sitúan a la derecha.

Me parece hartamente probable que ello se deba sencillamente a que tales detalles se perdieron durante el periodo en que se acometió la restauración de la sección derecha del fresco central. Aunque hoy no podamos contemplar ninguna esmeralda asociada a la *Justicia*, sí constatamos la existencia de un parche semirrectangular negro en el lugar correlativo al que la *Fortaleza* exhibe el ornato en forma de diamante<sup>90</sup>. Y otro tanto de lo mismo sucede en el caso de la *Templanza*, a la que le ha desaparecido el zafiro, pero que, en la túnica situada debajo de su capa azul, enseña también una zona negra que hace parecer —más claramente que la anterior— que ambas se encuentran repintadas o han sido objeto de un retoque<sup>91</sup>. Es posible que estos parches hayan sido introducidos por el segundo artista para referir la existencia de ciertos detalles del proyecto fraguado por Lorenzetti que le resultaban imposibles de reconstruir. De este modo, quizá el parche negro de la *Templanza* fuera un zafiro y el de la *Justicia*, una esmeralda.

Aunque todo esto pueda parecer una especulación excesiva, retengo por ciertos los siguientes hechos. Lorenzetti pintó la figura de la *Fortaleza*, inspirándose claramente en el *Trésor* de Latini. Un artista posterior (probablemente Andrea Vanni)<sup>92</sup> restauró la *Magnanimidad* y la *Templanza*, que de manera no menos evidente parecen beber en la misma fuente. Por ello la conclusión más plausible es seguramente ésta: el entero conjunto de las virtudes refleja la deuda de Lorenzetti con Latini, por lo que el segundo artista que restauró el fresco pudo seguir la huella inicial de Lorenzetti, excepto en los pequeños detalles mencionados.

Este descubrimiento reviste especial significación en lo que concierne al retrato de la *Templanza*. Como se ha dicho, esta figura incluye la primera representación pictórica conocida de un reloj en los anales del arte occidental. White ha sugerido que se trata de un añadido

90. Ahora no es así, el parche semi-rectangular negro ha desaparecido tras la restauración de 1988.

91. En este caso ahora tampoco es así. También esta zona negra ha desaparecido en la restauración de 1988.

92. Luciano Bellosi, *Bufalmacco e il trionfo della morte*, Torino, 1974, pp. 52-54, y láminas 110-113.

incorporado en fecha posterior, y que la obra original muy probablemente debió mostrar la *Templanza* con «su copa tradicional»<sup>93</sup>. Pero si recordamos las afirmaciones de Latini cuando decía que la *Templanza* era esencialmente una cualidad que guarda relación con la «medida» y la «oportunidad», no cabe motivo alguno para dudar que —como en anteriores ocasiones— este autor haya servido una vez más de fuente de inspiración de la iconografía de Lorenzetti. Por consiguiente, también aquí se puede concluir que el reloj de arena que sostiene la *Templanza* es uno de los elementos de la factura original del fresco. La primera aparición de un reloj en el arte occidental pudiera datarse, por tanto, en la década de los años treinta del *Trecento*.

Por último, quiero retomar la cuestión del significado histórico de la ideología descrita. Hans Baron y otros influyentes autores han defendido que el ideal del autogobierno republicano se articuló por primera vez de manera plena en la teoría política italiana en torno al año 1400<sup>94</sup>. Sin embargo, estas tesis han sido criticadas con razón por desconocer la emergencia de doctrinas similares entre los juristas que cultivaban el derecho civil y muy especialmente entre los filósofos políticos escolásticos de la centuria anterior<sup>95</sup>. El «renacimiento del ciudadano» y las primeras conceptualizaciones del «nuevo mundo de la política ciudadana», se han asociado de esta forma en concreto con el redescubrimiento y la difusión en las últimas décadas del siglo XIII de la *Política* y la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles<sup>96</sup>.

Ello no obstante, esta postura pasa por alto —tanto como las tesis de Baron— el hecho de que la ideología prehumanista ahora estudiada encarna un ideal de ciudadanía y una visión del autogobierno republicano que al menos en una generación precedieron a las fechas en que empezaron a estar disponibles los textos aristotélicos. Es cierto que numerosos autores han venido llamando la atención sobre este rasgo distintivo de la cultura prehumanista<sup>97</sup>, pero a me-

93. L. White Jr., «The Iconography...», cit., p. 208.

94. Hans Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, Princeton, 1966, pp. 3-78.

95. Véase, por ejemplo, C. T. Davis, *Dante's Italy and Other Essays*, Philadelphia, 1984, p. 254.

96. J. G. A. Pocock, *El Momento maquiavélico: el pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Tecnos, Madrid, 2002, pp. 85, 151, 158-159; W. Ullmann, *Medieval Political Thought*, Harmondsworth, 1975, pp. 176-180; N. Rubinstein, «Political Theories in the Renaissance», en André Chastel (ed.), *The Renaissance: Essays in Interpretation*, London, 1982, p. 153.

97. Walter Ullmann, *Medieval Foundations of Renaissance Humanism*, London, 1977, pp. 101 y 134; N. Rubinstein, «Political Theories in the Renaissance», cit., pp. 153-154.

nudo se sienten tentados a insistir también en que desde el instante en que las obras de Aristóteles empezaron a circular en traducciones, sus análisis consiguieron imponerse por completo «transformando el pensamiento político italiano»<sup>98</sup>. Por mi parte he intentado demostrar que las teorías formuladas por los *Dictatores* no sólo precedieron a la llamada revolución aristotélica, sino que prácticamente la sobrevivieron sin ningún cambio. El resultado fue la específica visión de la ciudadanía que se expandiría posteriormente con el denominado humanismo cívico del Renacimiento<sup>99</sup>. De estos humildes orígenes, y no del impacto del aristotelismo, surge, pues, el republicanismo clásico de los Maquiavelo y Guicciardini y sus contemporáneas prístinas raíces. De esto deriva la conclusión de que la teoría política del Renacimiento y todas las fases de su historia contrajeron su particular débito con Roma, más que con Grecia.

98. *Ibid.*, p. 96; N. Rubinstein, «Political Theories in the Renaissance», cit., p. 155. Para una excelente répica, véase R. Celli, *Pour l'histoire des origines du pouvoir populaire: l'expérience des villes-états italiennes (XI-XIV siècles)* (Publications de l'Institut d'études médiévales 3), Université Catholique de Louvain, 1977, pp. 50-52.

99. Mis argumentos pueden ser considerados un supuesto especial de la tesis general defendida por P. O. Kristeller sobre los orígenes y el carácter del humanismo, a la que debo mucho. Cf. P. O. Kristeller, «Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance», en Michael Mooney (ed.), *Renaissance Thought and its Sources*, New York, 1979, y P. O. Kristeller, «Humanism», en *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*.

3

### PODER Y GLORIA DE LAS REPÚBLICAS

Hasta el momento he centrado mi interés en la pared norte de la *Sala dei Nove* —la pared central del fresco— y, por consiguiente, en la representación que Lorenzetti hace del ideal de un gobierno virtuoso. Ahora quisiera ampliar la perspectiva y considerar la organización del fresco en su conjunto. Después de intentar (en el apartado 1) seguir el relato de Lorenzetti, me gustaría ocuparme de dos los enigmas iconográficos más famosos que oculta su obra maestra. Uno de ellos está vinculado a la misteriosa figura regia que domina el conjunto de las virtudes políticas de la pared norte<sup>1</sup>. Y, aunque ya la he identificado como una representación del tipo de *signore* o *signoria* que conviene promover para establecer un gobierno virtuoso, quedan aún ciertas ambigüedades y complejidades que interesa explorar, y que deseo abordar en el apartado 2. La otra cuestión que quisiera estudiar está relacionada con el significado del grupo de danzantes que se sitúan en el centro del paisaje urbano de la pared este. Entiendo que podremos recoger informaciones decisivas sobre estas figuras todavía más misteriosas, si una vez más tenemos en cuenta las fuentes literarias, sugerencia que espero hacer realidad en el apartado 3.

1. Sin embargo, tengo que señalar que algunos puntos de mi argumentación han sido planteados por Maria Monica Donato, «Ancora sulle 'Fonti' nel *Buon Governo* di Ambrogio Lorenzetti: dubbi, precisazioni, anticipazioni», en Simonetta Adorni Braccesi y Mario Ascheri (eds.), *Politica e cultura nelle repubbliche italiane dal Medioevo all'Età Moderna*, Roma, 2001, pp. 43-79.



El emplazamiento más adecuado para lograr apreciar en su integridad el fresco de Lorenzetti, es colocarse ante una de las fuentes de luz natural de la *Sala dei Nove*, la ventana de la pared sur. Desde este privilegiado observatorio, las secciones que descubrimos a la izquierda del fresco central (su *sinistra*) ilustran el reino de la tiranía y sus ruinosos efectos sobre la ciudad y su *contado*. Con el mandato de los *Nove* de exaltar los valores de la república, Lorenzetti inicia su relato dando valor a un argumento al que la teoría política de la época, en su mayoría favorable al poder regio<sup>2</sup>, normalmente sólo concedía importancia marginal. Los pensadores neorristotélicos de principios del *Trecento* insisten por regla general en que, como resueltamente proclama Egidio Romano, «la monarquía es el mejor régimen político»<sup>3</sup>, admitiendo a continuación de manera habitual que es susceptible de degenerar en tiranía<sup>4</sup>. Lorenzetti, por el contrario, empieza recordándonos con igual énfasis las espantosas consecuencias de esa degeneración<sup>5</sup>, poniendo en escena los efectos del gobierno degenerado. En el centro de esta pared contemplamos una representación de la tiranía, idea plasmada en la figura de un gobernante bizco, vestido de negro, con cuernos y garras, de aspecto demoníaco. A su espalda podemos leer claramente en letras de plata la palabra TYRAMMIDES (láminas 10 y 11). Aunque se nos muestre entronado como un rey, advertimos que la *Tiranía* empuña una daga por cetro, y la copa que tiene en la mano izquierda seguramente ha debido ser empozoñada. Su pie reposa sobre un macho cabrío, símbolo de *luxuria*<sup>6</sup>, mientras la efígie de la IVSTI[TIA] yace presa en el suelo del trono. Por encima

2. Sobre la necesidad de proceder a leer el ciclo de Lorenzetti como si se tratara de un relato, incluso aunque esto pueda suponer articular una reflexión, véase Hans Belting, «The New Role of Narrative in Public Painting of the Trecento: History and Allegory»: *Studies in the History of Art* 16 (1985), pp. 151-168.

3. Egidio Romano, *De regimine principum*, ed. H. Samaritani, Roma, 1607, III, II, III, p. 456: «Quod regnum est optimus principatus».

4. *Ibid.*, III, II, VII, p. 468: «summe debent cauere Reges et Principes, ne eorum dominium in tyrannidem convertatur», puesto que «tyrannus est pessimus principatus».

5. George Rowley, *Ambrogio Lorenzetti*, 2 vols., Princeton, 1958, vol. I, pp. 104-405. Este punto también lo ponen de manifiesto Randolph Starn y Loren Partridge (*Arts of Power: Three Halls of State in Italy, 1300-1600*, Berkeley, 1992, pp. 21-22), aunque no veo que haya ninguna prueba para sostener, como hacen ellos (p. 22), que el fresco de Lorenzetti nos muestre «los impulsos que los republicanos temen en su seno».

6. Adolf Katzenellenbogen, *Allegories of the Virtues and Vices in Medieval Art*, London, 1939, p. 61; Andrea Alciato, *Emblemata cum commentariis*, Padova, 1621, Emblema 72, p. 321.

planean AVARITIA, SVP[ER]BIA y VANAGLORIA, «enemigos predilectos de la vida humana» según el *Oculus pastoralis*, el más antiguo de los libros de consejos destinado a los magistrados de la ciudad que por aquella época circulaban en Toscana<sup>7</sup>. Aquí el espíritu central y dominante es la SVP[ER]BIA, universalmente tenida entre los moralistas de los tiempos de Lorenzetti por «reina de todos los vicios»<sup>8</sup>. A ambos lados de la *Tiranía* se agrupan los elementos de la fuerza y el fraude que sostienen en el poder a esos regímenes políticos (*form of government*) injustos y esclavizantes. A nuestra izquierda, vemos los vicios insidiosos CRVDELITAS, PRODITIO y FRAVS; a nuestra derecha, la violencia desencadenada de FUROR, [D]IVISIO y GVERRA.

Como si estuviéramos ante un relato literario, la argumentación pictórica de Lorenzetti puede ser leída de izquierda a derecha. Hasta donde sé, este enfoque nunca antes ha sido ensayado de manera sistemática, y que a pesar de todo sirve para descubrir incontables interrelaciones entre las diferentes partes del ciclo<sup>9</sup>. Para apreciarlas deberemos reorientar la mirada hacia la pared norte (láminas 5 y 6). Justo de frente topamos con una figura de mujer vestida de arriba abajo de blanco a la que su *titulus* identifica, PAX; su factura incorpora una serie de contrastes con la GVERRA, la *Guerra* de la pared oeste (láminas 10 y 11)<sup>10</sup>. Sentada a la izquierda de la *Tiranía*, la *Guerra* ocupa la posición más *sinistra* de todo el conjunto; la *Paz*, enclavada en el centro de la sección central del entero ciclo, se asienta en el corazón mismo de la vida cívica<sup>11</sup>. La *Guerra* aparece alerta, su escudo se encuentra dispuesto y su espada, alzada; la *Paz* replica en su lado, quieta, apaciblemente recostada sobre un cojín, con una rama de olivo en la mano.

7. *Oculus pastoralis* (ca. 1220), Dora Franceschi (ed.), en *Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino* 11 (1966), p. 52 afirma que «hostes uite hominis [...] sunt praecipue superbia, inanis gloria, auaricia» (a la que el autor añade «invidia»).

8. Guido Faba, *Summa de viciis et uirtutibus*, ed. Virgilio Pini: *Quadriuium* 1 (1956), p. 98: «Superbia quippe regina est omnium uitiorum»; véase también Albertano da Brescia, *De amore et dilectione*, en *Albertani moralissimi opus*, Cuneus, 1507, folio 55.

9. La necesidad de una lectura de este tipo la destaca Hans Belting, «The New Role of Narrative...», cit., p. 159.

10. Cuando hablo en tercera persona y digo «su» derecha e izquierda, me refiero a la de las figuras de la pintura; cuando hablo en primera persona y digo «nuestra» o «la» izquierda o derecha, me estoy situando en la posición del espectador.

11. Pero véase también Robert Gibbs: «In Search of Ambrogio Lorenzetti's *Allegory of Justice*: Changes to the Frescoes in the Palazzo Pubblico»: *Apollo* 149/447 (1999), pp. 11-16, que sugiere que, como consecuencia de las restauraciones de finales del *Trecento*, la figura de la Paz ocupa ahora una posición más central y predominante que la pretendida por Lorenzetti. Yo lo dudo por las razones expuestas en el capítulo 2.

A nuestra izquierda y debajo del triunfo de la *Paz*, descubrimos otro personaje femenino marcado CONCORDIA. Su imagen ofrece nuevos contrastes con la figura de la *Tiranía* sita a su izquierda. El compañero más cercano de la *Tiranía* es un monstruo representado como FVROR, la furia animal de las masas. Le sigue la [D]IVISIO, la División civil retratada en actitud todavía más perturbada. Su expresión delata demencia, sus crecidos cabellos flotan desordenados, y sujeta una sierra de carpintero con la que parece herirse a sí misma<sup>12</sup>. Por contraposición a la figura de la *Tiranía*, el personaje de la *Concordia* está sentado con semblante plácido y con su larga cabellera cuidadosamente recogida a la espalda. Muestra también una herramienta de carpintero, en este caso un cepillo que sostiene en equilibrio sobre las rodillas. De este modo indica su voluntad de superar la división y la furia, allanando asperezas<sup>13</sup>, corrigiendo inequidades y estableciendo el ideal ciceroniano de la *concordia* y la *aequitas*, los dos fundamentos de la vida cívica<sup>14</sup>.

Por encima de la *Concordia*, a distancia, vemos una figura voluminosa sentada en el trono. Como se ha dicho en el capítulo 2, su *titulus* aclara que se trata de una representación de la justicia. A través de esta imagen, Lorenzetti obtiene un contraste todavía más acusado con la descripción del gobierno tiránico de la pared oeste. Allí —en la parte *sinistra*— la *Justicia* se muestra tirada por el suelo, cubierta de una modesta túnica blanca, con los pies trabados y sus cabellos de oro desordenados. Los cordones de la balanza están cortados, sus platillos han sido arrojados a un lado, y mientras una figura colérica aferra en su mano uno de los cordones, con la otra tira de la cuerda de la que permanece atada la *Justicia*. En contraste, en la pared norte la *Justicia* se alza al mismo nivel de la *Paz*, viste túnica arcaica de tejido entablado, con piedras preciosas incrustadas, y sus cabellos de oro lucen elegantemente recogidos sobre el rostro<sup>15</sup>. Su balanza la

12. Salustio, *La guerra de Yugurta*, 41, l. 13, en *La conjuración de Catilina; La guerra de Yugurta*, Alianza, Madrid, 2005. Salustio habla de una época en la que la *res publica* se encontraba escindida en dos partes y, por consiguiente, *dilacerata*. La figura de la Discordia en la *Psicomaquia* de Prudencio lleva una *scissa palla*, un vestido rasgado. Véase Prudencio, *Psicomaquia* de Aurelio Prudencio, vv. 665-725, BAC, Madrid, 1981. Como he observado anteriormente, la última restauración de los frescos sugiere que la figura original de la Discordia pintada por Lorenzetti sólo cortaba un objeto que sujetaba con la mano izquierda.

13. *Isaías* 40, 4, y *Evangelio de Lucas* 3, 5.

14. Para este tema, véase el capítulo 2.

15. Robert Gibbs («In Search of Ambrogio Lorenzetti's *Allegory of Justice*», cit., p. 12) nota que podemos encontrar representado un vestido similar en *La Virgen* de Giotto de la *Capella degli Scrovegni*.

sostiene en el aire un querubín marcado SA[PI]ENTIA, y los cordones de cada plato los coge con la mano la *Concordia*, para entrelazarlos luego formando un *uinculum concordiae*, que extiende a la procesión de ciudadanos con ricas vestiduras, que se reparten equitativamente a su alrededor<sup>16</sup>.

A la derecha de la *Paz*, destaca la enorme y misteriosa figura regia sentada en el trono. Esta parte de la composición de Lorenzetti evoca de manera aún más tangible, si cabe, la descripción del gobierno tiránico de la pared oeste —la pared a su izquierda—, donde encontramos a la *Tiranía* reinando en el centro de un simétrico conjunto de vicios. La pared norte también recoge un grupo simétrico, pero esta vez de virtudes. Al mismo nivel que la *Paz*, Lorenzetti ha reunido cuatro figuras femeninas que representan las virtudes «cardinales»: FORTITVDO, PRVDENTIA, TEMPERANTIA y IVSTITIA, a las que suma una quinta figura central marcada MAGNANIMITAS, cuya presencia y prominencia reflejan (como hemos visto en el capítulo 2) la específica comprensión de las virtudes políticas que compete a Séneca. Sobre la enigmática persona real en el cielo azul del friso revolotean tres querubines que figuran las virtudes teologales: FIDES, CARITAS y SPES.

Si nos volvemos ahora —continuando la lectura de izquierda a derecha del relato de Lorenzetti— a la pared este, apreciaremos una representación de los «efectos de un gobierno justo» en la ciudad y en el campo. Se trata de una exposición del panorama que descubrimos inscrito en *volgare* en los frisos de la pared norte. Nos informa, siguiendo asimismo a Séneca, que nuestros ojos van a contemplar «todos los efectos civiles útiles, necesarios y voluntariamente buscados», que nacen del gobierno de la justicia, y de la paz<sup>17</sup>. Tal como con perspicacia ha advertido Jack Greenstein, deberemos observar esta visión de la paz en un sentido doble. La ciudad y el campo no sólo aparecen pacíficos, se nos muestran también desde el punto de vista de la *Paz*, que está representada reclinada en el centro de la pared adyacente, contemplando el panorama<sup>18</sup>. Lo que se observa es el

16. Para conocer la historia de la idea del *uinculum concordiae*, véase el capítulo 2.

17. «QUESTA SANTA VIRTU LADOVE REGGE. [...] SEGUITA POI OGNI CIVILE/EFFOTO. UTILE NECESSARIO E DIDILETTO». Parece que *Sobre los beneficios* de Séneca es la fuente de la clasificación de los *effetti*. Véase Séneca, *Sobre los beneficios*, tomo I, libro VI, XI, 1, en *Consolación a mi madre Helvia, Cartas a Lucilio, Sobre los beneficios*, Salvat, Estella, 1986: «prima demus necessaria, deinde utilia, deinde iocunda, deinde iocunda, utique mansura».

18. Jack M. Greenstein, «The Vision of Peace: Meaning and Representation in Ambrogio Lorenzetti's *Sala della Pace* Cityscapes»: *Art History* 11 (1988), pp. 492-510, en concreto, pp. 496-498. Greenstein añade (p. 498) que la figura de la Paz también es la fuente de luz de la Ciudad. Yo dudo de esto, tal como explico más adelante.

resultado del valor de una paz que se sitúa en el centro de la vida cotidiana.

El lado izquierdo de este panorama —siempre en la pared este— nos ofrece a la ciudad de Siena, reconocible por su nueva catedral<sup>19</sup> y su *Porta Romana*, que desde la derecha enmarca el paisaje urbano (lámina 2)<sup>20</sup>. El centro de la composición lo forma un grupo de nueve bailarines danzando cogidos de la mano, frente a un décimo que canta y agita la pandereta. Por la centralidad de su posición, solemnidad de su porte y el llamativo dato de estar reproducidos a mayor escala que las demás figuras de la escena, adquirimos la sólida impresión de que se corresponden con una significación simbólica.

En torno a este grupo florece la vida del *negotium*, en especial en los barrios que se localizan a la derecha de la *piazza* central: vemos trabajar una serie de comercios «útiles y necesarios»; un edificio nuevo a punto de ser acabado; un doctor en derecho dirigiéndose a sus alumnos<sup>21</sup>. A la izquierda se hace mayor hincapié en la «deliciosa» vida del *otium*: bajo un arco se cobijan hombres y niños conversando o divirtiéndose, en tanto que en el portal vecino dos mujeres contemplan pasar, serenamente montada a caballo, a una dama coronada seguida de su séquito. Se nos está proponiendo la comparación con el cuadro opuesto del gobierno tiránico y sus efectos en la vida en la ciudad. Allí no hay *otium cum dignitate*, por el contrario, los soldados apresan brutalmente a una mujer ricamente vestida. Tampoco hay *negotium*: los tenderetes están cerrados y sólo trabaja el armero.

A la derecha de la *Porta Romana* se vislumbran los *effetti* del gobierno justo sobre el *contado* de Siena (lámina 3). Casi como si de un libro de Horas se tratara<sup>22</sup>, se van sucediendo escenas de las sucesivas

19. Si bien es posible que se haya añadido el detalle durante las restauraciones de mediados del *Trecento*.

20. Lo que vemos es la vida idealizada de la Ciudad y no su retrato exacto, como piensa Bram Kempers un tanto precipitadamente. Véase B. Kempers, «Gesetz und Kunst: Ambrogio Lorenzetti's Fresken im Palazzo Pubblico in Siena», en Hans Belting y Dieter Blume (eds.), *Malerei und Stadtkultur in der Dantesezeit*, München, 1989, pp. 71-84 y B. Kempers, *Painting, Power and Patronage: The Rise of the Professional Artist in Renaissance Italy*, trad. de Beverley Jackson, London, 1992, en concreto pp. 135-141. Véase, en cambio, H. Belting, «The New Role of Narrative...», cit., pp. 159-160, y J. Greenstein, «The Vision of Peace», cit., p. 493.

21. Uta Feldges-Henning observa que la vestimenta roja sugiere un profesor de derecho civil (o posiblemente de medicina): «The Pictorial Programme of the *Sala della Pace*: A New Interpretation», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 35 (1972), pp. 153-154.

22. Otto Pächt ha sido el primero en destacar este punto: cf. «Early Italian Nature Studies and the Early Calendar Landscape», *Journal of the Warburg and Cour-*

estaciones: la siembra y el escarde, la siega y trillado de la cosecha, el transporte al molino, el labrado de la tierra tras la recolección. Mulas y caballerías de carga se aproximan a la ciudad, al tiempo que sale de ella cabalgando una dama de suntuoso atuendo rojo, que franquea sus puertas abiertas. La siguen un par de galgos, y uno de sus acompañantes lleva un halcón en la muñeca. En la pared opuesta —pared oeste—, se sugiere otra comparación que recoge los efectos del gobierno tiránico (lámina 12). De la puerta de la ciudad, baja un rastrillo que se ha levantado lo preciso para dejar pasar a un hombre de blancos cabellos, vestido también de rojo, que se aleja a caballo por el desolado *contado* entre aldeas en llamas. Se hace acompañar de dos soldados que, en prudente actitud, caminan delante. Los dos acarrear escudo, y uno blande lanza, mientras el otro usa un gran espadón. Por encima de ellos flota una silueta armada con alas en cuyo *titulus* está representado TIMOR, que exhibe un *cartouche* que avisa: «Por este camino no pasa nadie sin sentir miedo a la muerte»<sup>23</sup>. En réplica, del otro lado, los cazadores que salen de la ciudad pacífica van desarmados y tranquilos, y avanzan bajo la mirada de otra nueva silueta cuyo *titulus* indica que representa SECVRITAS, y cuyo *cartouche* promete «camino franco sin miedo para todos»<sup>24</sup>.

Como en la ciudad pacífica, también en el pacífico *contado* se comparan las «delicias» de la vida del *otium* —representada por la noble dama que caza— con las labores «útiles y necesarias» de los que trabajan en el campo. Y para mayor abundamiento, esta sencilla tipología se representa en forma cuidadosa. Así, aunque encontremos un mendigo sentado en la calle, no se demuestra ningún otro signo de envejecimiento ni de miseria<sup>25</sup>. Tampoco advertimos ninguna re-

*tauld Institutes* 13 (1950), pp. 40-43. Véase también Derek Pearsall y Elizabeth Salter, *Landscapes and Seasons of the Medieval World*, London, 1973, pp. 181-182.

23. Las líneas tercera y cuarta del texto de TIMOR dicen lo siguiente: «PER QVESTA VIA / NON PASSA ALCVN SENÇA DUBBIO DI MORTE».

24. La primera línea del texto de SECVRITAS es la siguiente «SENÇA PAVRA OGNVOM FRANCO CAMINI». Rosemond Tuve subraya justamente que el *Moralium dogma philosophorum* contiene un diálogo entre *Timor* y *Securitas* (R. Tuve, «Notes on the Virtues and Vices», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 26 [1963], p. 292); véase Guillaume de Conches, *Moralium dogma philosophorum*, ed. John Homberg, Upsala, 1929, pp. 32-36. R. Tuve piensa que Lorenzetti tenía en cuenta esta fuente en concreto. Pero podemos encontrar también este *topos* en otros textos del *Ducento*, cf. Guillaume Perrault, *Summae uirtutum ac uitiorum*, ed. Rodolph Clutius, Mainz, III, V, 5, vol. 1, 1618, p. 210; Brunetto Latini, *Li livres dou trésor*, ed. Francis J. Carmody, Berkeley, 1948, pp. 263-265.

25. Un aspecto muy desarrollado por B. Kempers, *Painting, Power and Patronage*, cit., p. 141.

presentación de la vida de los miles de monjes, hermanas, frailes y curas de parroquia que en aquella época habitaban en Siena<sup>26</sup>. La ciudad idealizada de Lorenzetti y su *contado* son lugares en los que la vida no sólo es notoriamente próspera, sino que además se encuentra notablemente secularizada.

## 2

He comenzado este capítulo señalando que el ciclo de Lorenzetti sitúa incluso hasta al observador más ocasional, ante dos considerables enigmas. Uno concierne a la identidad y significado de la misteriosa figura regia entronizada de la pared norte, que nos enjuicia con mirada severa desde el centro de su conjunto de virtudes (láminas 5 y 9). Como he apuntado en el capítulo 2, generalmente se la describe como *Ben Comun*, una representación del mismo *commune*<sup>27</sup> o del concepto de bien común<sup>28</sup>. La lectura con mucho más influyente de este aspecto de los frescos, la de Nicolai Rubinstein, mantiene que lo que vemos es una descripción del «concepto aristotélico del bien común como fundamento y criterio del buen gobierno», con la implicación de que si aspiramos a conseguir el «buen gobierno, debemos elevar el bien común a la categoría de gobernante»<sup>29</sup>.

Sigo convencido de que la hipótesis contraria, que he avanzado en el capítulo anterior, resulta sustancialmente correcta. Objetando a

26. Para conocer su cantidad en la ciudad, véase William M. Bowsky, *A Medieval Italian Commune: Siena under the Nine, 1287-1335*, London, 1981, p. 20.

27. Cf. G. Rowley, *Ambrogio Lorenzetti*, cit., vol. I, p. 99; U. Feldges-Henning, «The Pictorial Programme...», cit., p. 145; Deborah Leuchovius, «Notes on Ambrogio Lorenzetti's *Allegory of Good Government*», *The Rutgers Art Review* 3 (1982), p. 30; Enzo Carli, *Siennese Painting*, New York, 1983, p. 40; J. Greenstein, «The Vision of Peace», cit., p. 492; Chiara Frugoni, *Pietro and Ambrogio Lorenzetti*, Firenze, 1991, pp. 66-68; Jonathan J. G. Alexander, «Dancing in the Streets», *The Journal of the Walters Art Gallery* 54 (1996), p. 148.

28. Para conocer una interpretación clásica, véase Nicolai Rubinstein, «Political Ideas in Siennese Art: The Frescoes by Ambrogio Lorenzetti and Taddeo di Bartolo in the Palazzo Pubblico», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 21 (1958), pp. 184-185. Véase también Eve Borsook, *The Mural Painters of Tuscany. From Cimabue to Andrea del Sarto*, Oxford, 1980, p. 35; W. Bowsky, *A Medieval Italian Commune*, cit., p. 288; R. Starn y L. Partridge, *Arts of Power*, cit., pp. 50-51 y 56. Alastair Smart sugiere que lo que vemos es una representación del Bien Común y del municipio de Siena (*The Dawn of Italian Painting, 1250-1400*, Oxford, 1978, p. 105).

29. Cf. N. Rubinstein, «Political Ideas in Siennese Art», cit., pp. 184-185, e Íd., «Le allegorie di Ambrogio Lorenzetti nella Sala della Pace e il pensiero politico del suo tempo», *Rivista Storica Italiana* 109 (1997), pp. 781-802.

Rubinstein, mantengo que la figura regia puede ser entendida como una descripción del tipo de *signore* o *signoria* que debe elegir una ciudad si aspira a respetar los dictados de la justicia y asegurar el bien común. Quizá la prueba más crucial en favor de esta hipótesis estribe en que eso parece decir los versos inscritos en una especie de tablilla situada bajo esa parte de los frescos. La traducción de tan relevantes líneas que propongo sería la siguiente:

Allí donde gobierna la santa virtud de la Justicia  
Induce a la unidad a las numerosas almas  
Y éstas así unidas  
Permiten crear<sup>30</sup>, por su *signor*<sup>31</sup>, un bien común para todas<sup>32</sup>.

En resumen, entonces, según mi traducción, en este fresco no estamos ante una representación del bien común sino más bien ante el tipo de *signor* (o de *signoria*) más adecuado para alcanzarlo.

A pesar de todo, recapitulando lo dicho en el capítulo 2, tengo la impresión de no haber explicado de manera bastante clara que la imagen del *signor* de Lorenzetti resulta, si no ambigua, sí al menos ciertamente bivalente. Me parece ahora que incorpora dos representaciones distintas, y no tengo muy claro si una de ellas es de la propia ciudad en sí misma. Ciertos rasgos del misterioso personaje entronizado indican que «es» Siena. Detrás de sus hombros aparecen grabadas las siglas C.S.C.V.<sup>33</sup> —*Commune Senarum, Ciuitas Virginis*<sup>34</sup>—. Va vestido en blanco y negro —de nuevo los colores heráldicos del *commune* de Siena—. En el suelo, una loba amamanta gemelos en simultáneo contraste visual con el macho cabrío al pie de la *Tiranía* y simbólica rememoración de la antigua República romana cuya insig-

30. Según la interpretación de Rubinstein, *per* (en la segunda línea) debe ser traducido como «para» o «como»; personalmente creo que *per* se debe traducir como «por» o «mediante». Ambos sentidos eran normales en el *Trecento*, tal como indica N. Rubinstein («Le allegorie...», cit., p. 789). Pero en latín el primer sentido de *per* es «por» o «mediante», y parece haber quedado así en los principales textos en *uol-gare*. Véase por ejemplo Matteo dei Libri, *Arringhe*, ed. Eleonora Vicenti, Milano, 1974, p. 79, y Giovanni da Vignano, *Flore del parlare*, en Matteo dei Libri, *op. cit.*, p. 270.

31. Como se indica en el capítulo 2, esta palabra aparecía de este modo antes de la restauración de principios de la década de 1980. Ahora se puede leer *sigror*, lo que no tiene sentido.

32. «QUESTA SANTA VIRTU [la Giustizia] LADOVE REGGE. INDUCE ADUNITA LIANIMI / MOLTI. EQUESTI ACCIO RICCOLTI, UN BEN COMUN PERLOR SIGROR SIFANNO».

33. Cf. capítulo 2, nota 38.

34. Véase W. Bowsky, *A Medieval Italian Commune*, cit., pp. 160 y 288.

nia habían adoptado los habitantes de Siena en 1297<sup>35</sup>. En su escudo se percibe borrosa una imagen de la virgen María, elegida patrona especial de la ciudad justo en vísperas de la victoria de Montaperti sobre los florentinos en 1260<sup>36</sup>. Pero posiblemente el dato más significativo sea que la figura real ha sido retratada con barba y cabellos blancos, como *persona senex*, anciana, una persona de edad avanzada, que al mismo tiempo también es *Sena*, nombre latino de Siena<sup>37</sup>. No obstante lo anterior, y aunque el personaje regio encarna la ciudad, su figura es la representación de un gobernante, y más concretamente de la figura de un juez supremo. Como he demostrado en el capítulo 2, hay numerosos detalles que hacen inevitable esta lectura. Está sentado sobre un trono de magistrado. Vestido de rico brocado incrustado de joyas de clase casi imperial. Empuña el cetro, símbolo de la autoridad suprema, y sostiene un escudo destinado a defender a su pueblo. Proclama, además, que su autoridad legal se proyecta «sobre» todos, incluida la nobleza facciosa e independiente. A sus pies dos nobles —que reconocemos por sus armaduras y por sus cabelleras libres flotando al viento— le ofrecen sus castillos en evidente señal de homenaje. Los versos de la falsa tablilla de abajo confirman que «le dan impuestos, tributos y el señorío de tierras»<sup>38</sup>.

Lo que no es tan evidente, y he omitido antes, es la audacia con que Lorenzetti nos propone no sólo una representación del juez supremo, sino a la vez una imagen secularizada del Juicio Final<sup>39</sup>. Para comprender lo que vemos, basta recordar la visión apocalíptica del Juicio Final pintada por Giotto en 1305, a la entrada de la capilla de los Scrovegni en Padua<sup>40</sup>. No se trata únicamente de una de las representaciones más famosas de la escena que se hicieron en el periodo inmediatamente anterior a los frescos de Lorenzetti, además podemos dar por cierto que nuestro pintor la conocía. Como

35. Véase John Larner, *Culture and Society in Italy, 1290-1420*, London, 1970, p. 113.

36. Véase W. Bowsky, *A Medieval Italian Commune*, cit., pp. 274-275.

37. Véase E. C. Southard, *The Frescoes in Siena's Palazzo Pubblico, 1289-1539*, tesis doctoral, Universidad de Indiana, 1978, p. 60.

38. «ALLUI SIDANNO. CENSI TRIBUTI ESIGNORIE / DITERRE».

39. Un punto muy bien tratado por D. Leuchovius, «Notes...», cit., pp. 32-33.

40. Charles Harrison piensa que el ciclo se debió finalizar con posterioridad a 1308. Véase Ch. Harrison, «The Arena Chapel: Patronage and Authorship», en *Siena, Florence and Padua: Art, Society and Religion, 1280-1400*, ed. Diana Norman, 2 vols., London, 1995, vol. II, p. 87. Sin embargo, el padre Bellinati destaca que las cruces de la consagración de la capilla se pintaron sobre los frescos, lo que implica que éstos se finalizaron obligatoriamente con anterioridad a la fecha de consagración del 25 de marzo de 1305.

comprobaremos más adelante, parece que estudió directamente el retrato en *grisalla* de JUSTITIA que hiciera Giotto para ese ciclo, puesto que incorpora varios de sus rasgos en su propio trabajo. Cuando Lorenzetti examinó esta parte de los frescos, seguramente no pudo resistirse a la impresión producida por Giotto, y registró la presencia de la gran pintura del Juicio Final en la *Sala dei Nove*. Aunque sólo hubiera mediado una simple ojeada superficial, nada podía haberle evitado apreciar que el corazón de la composición está formado por una figura central sobre un trono, flanqueada por unos ángeles, unos ancianos y unos santos. Nada pudo impedirle notar que quienes habían ganado la salvación, se situaban serenamente a la derecha bajo la figura central entronizada, mientras que a la izquierda, los cuerpos desnudos y atados de los condenados se arrastraban hacia un pozo donde conocerían crueles tormentos.

Tanto si Giotto es su fuente de inspiración como si no, Lorenzetti nos propone una versión secularizada de todos estos motivos pictóricos. Bajo el personaje sentado en el trono y a su derecha, vemos a ciudadanos ricamente vestidos, de pie, conversando amistosamente en parejas. Podemos contar veinticuatro, cifra que creo tiene un doble significado<sup>41</sup>. Veinticuatro Ancianos están sentados al lado del Señor en el Paraíso, según el *Apocalipsis*<sup>42</sup>. Pero también eran veinticuatro (según una cierta manera de contar) el número de los miembros del *consistoro* o de la *signoria* de Siena en aquella época<sup>43</sup>. Los magistrados de Lorenzetti sujetan distraídamente el *uinculum concordiae*, demostrando de este modo (según las palabras de Albertano da Brescia) que «la concordia es una virtud que de manera espontánea une a los ciudadanos y compatriotas que viven juntos en

41. E incluso un triple significado si recordamos los «ventiquattro seniori, a due a due» relatados por Dante en su *Purgatorio*. Véase Dante Alighieri, *Purgatorio de La divina comedia*, XXIX, línea 83, Espasa-Calpe, Madrid, 2005, y N. Rubinstein, «Le allegorie...», cit., p. 783.

42. Véase *Apocalipsis* 4, 4, y D. Leuchovius, «Notes...», cit., pp. 31 y 34.

43. B. Kempers (*Painting, Power and Patronage*, cit., p. 137) ve a los *Nove*, con el *podestà*, el *maggior sindaco*, el *capitano del popolo*, tres cónsules de la corporación de los mercaderes, cuatro *provisori* de la *Biccherna*, tres recaudadores de gabelas y dos *camerarii*, veinticuatro personas en total. W. Bowsky (*A Medieval Italian Commune*, cit., p. 23) destaca que el *consistoro* (la totalidad de la *signoria* de Siena) contaba con veinticuatro oficiales; N. Rubinstein («Le allegorie...», cit.) les añade los cuatro *Esecutori delle gabelle*, lo que hace un total de veinticuatro. W. Bowsky (*op. cit.*, p. 289) apunta igualmente que entre 1236 y 1271 Siena estaba gobernada por veinticuatro *priori*. Sin embargo, como añade, no se entiende bien que los *Nove* güelfos habrían deseado retomar el régimen de los *Viginti Quattuor* gibelinos. Los veinticuatro ciudadanos siguen siendo un misterio.

un mismo lugar»<sup>44</sup>. Todos los ciudadanos presentan idéntica talla, y cualquier diferencia de rango ha sido evidentemente eliminada por la *Concordia* en conformidad a la máxima ciceroniana: «Los ciudadanos deben convivir en perfecta igualdad de derechos»<sup>45</sup>. Los que encabezan la procesión dirigen suplicantes la mirada a la figura del juez, de la misma manera que, justamente, lo hacen los que se han salvado en el Juicio Final. Por el contrario, bajo esta figura y a su izquierda o *sinistra*, vemos en contraste a un grupo de réprobos<sup>46</sup>. Están separados de los ciudadanos «elegidos» (y de los *electos*) por un gran *cassone* y se encuentran unidos por un *uinculum*, por lazos ordenados coercitivamente y no voluntariamente sostenidos. Uno de ellos tiene los ojos vendados con un paño negro, signo del convicto de crimen capital. Como en el Juicio Final, el juez supremo separa las ovejas de los machos cabríos.

Lorenzetti ha fundido de este modo la imagen de Siena con la del gobernante o juez supremo. Más exactamente, nos ofrece una imagen de Siena como gobernante o juez supremo. Si bien ello no resulta incompatible con lo que he expuesto en el capítulo 2, debo reconocer que todavía no he destacado suficientemente la precisión con que Lorenzetti ilustra el punto central de la argumentación recogida en los numerosos tratados sobre el gobierno de la ciudad que a principios del *Trecento* circulaba por la Toscana. Como sumariamente afirma Brunetto Latini en *Li livres dou trésor*, su argumento consistía en que el «bien del pueblo» requiere de una «*signoria* que esté ocupada por la propia comunidad»<sup>47</sup>. «La mejor forma de *seignourie*» —continúa Latini— se consigue cuando «las comunidades de la ciudad eligen como *poesté* y *signour* a quien más contribuye al bien común de la ciudad y de todos sus súbditos»<sup>48</sup>. Éste es, a mi entender, el mensaje

44. Albertano da Brescia, *Trattati morali*, ed. Francesco Selmi, Bologna, 1873, folio 572: «Concordia est uirtus ciues et compatriotas cohabitatione spontanea uinciens».

45. Cicerón, *Sobre los deberes*, libro I, XXXIV, 124: «[...] oportet aequo et parum cum ciuibus iure uiuere [...]».

46. Si bien tengo razón al ver un eco de las representaciones convencionales del Juicio Final, podría tener ciertas dudas sobre la reconstrucción propuesta por R. Gibbs, «In Search of Ambrogio Lorenzetti's *Allegory of Justice*», cit., p. 13, y figura 4, en la que la procesión de los ciudadanos aparece a la derecha de la obra.

47. Véase Brunetto Latini, *Li livres dou trésor*, cit., p. 211, sobre «le bien dou peuple», la necesidad de mantener «la signorie de la commune» y la reivindicación de que se trate de «la millour» forma de gobierno.

48. Brunetto Latini, *Li livres dou trésor*, cit., p. 392, «que [...] li communauté des viles eslisent lor poesté et lor signour tel comme il quident qu'il soit plus proufitables au commun preu de la vile et de tous lor subtés».

final de la enorme figura sentada en su trono. Lorenzetti nos recuerda que si Siena aspira a disfrutar de las bendiciones de la concordia y de la paz, los sieneses deberán asegurarse que su *signoria* los representa de una manera auténtica. El gobernante o juez supremo de Siena serán, entonces, los propios sieneses.

Conviene subrayar que esta convicción obliga a Lorenzetti a tratar la familiar comparación entre el buen y mal gobierno de manera muy distinta a la conocida. Mientras la tiranía era universalmente considerada la peor forma de gobierno o régimen político, la monarquía regulada (*regulated monarchy*) era tenida por la mejor posible. No es éste, sin embargo, el contraste que Lorenzetti plasma en los frescos de las paredes norte y oeste. Como en la tipología de las *signorie* de Latini, en los frescos de Lorenzetti la comparación que destaca enfáticamente es la que opone a la tiranía como peor régimen político y al autogobierno republicano como mejor. El gobierno de los reyes ni siquiera es presentado como una posibilidad de producir los necesarios y deliciosos *effetti* sobre los que benévolamente pueda dejar caer una ojeada la *Paz*.

Después de haber identificado el personaje sentado en el trono, es posible comprobar que Lorenzetti lo ha situado de este modo para contribuir a crear un efecto simbólico, incluso más audaz. Su cabeza y sus hombros se extienden en el cielo, por encima y más allá de las virtudes, llegando a alcanzar su cabeza, casi el mismo nivel que las figuras de los querubines que encarnan la *Fe* y la *Esperanza*. La *persona* que representa la *ciuitas* es retratada también de forma que se pueda asociar la autoridad de la ciudad con los poderes celestiales. Queda, pues, la impresión final de que la ciudad se encuentra investida de su propio significado religioso, y que nuestro deber es contemplar su autoridad con una suerte de temor religioso.

A continuación me centraré en el otro gran interrogante iconográfico que plantea la obra maestra de Lorenzetti. Se trata de la identidad y significado de los danzantes que se encuentran en el centro del paisaje urbano del fresco de la pared este (láminas 2 y 7). Están dispuestos en tres subgrupos situados en torno a una figura central y estática que canta y toca la pandereta. Dos, a su derecha, dándonos la espalda; otros tres más, también a su derecha pero de perfil; y el tercer grupo de cuatro, a su izquierda. En total contamos diez figuras dispuestas en la secuencia «uno, dos, tres, cuatro» —secuencia cuya significación ha

sido profusamente discutida por los comentaristas medievales de las numerologías platónicas o pitagóricas<sup>49</sup>.

Aunque esos hayan sido tenidos en numerosas ocasiones por mujeres<sup>50</sup>, y más en concreto, por vírgenes<sup>51</sup>, hay varias razones que pueden llevarnos a pensar que Lorenzetti estaba en la idea de representar a un grupo de jóvenes varones<sup>52</sup>. Como podremos comprobar, los textos coetáneos que encierran las claves principales para explicar esta parte de los frescos, presumen que los que ejecutan las danzas públicas son hombres. Por el momento basta decir que, como ha demostrado Bridgeman<sup>53</sup>, las espigadas siluetas de pecho plano que contemplamos están pintadas de tal manera que un observador del *Trecento* únicamente habría podido considerar que estaba ante figuras masculinas. Hubiera resultado muy poco normal que una mujer llevara el pelo corto y descubierto a la manera que lo hacen los miembros del grupo de danzantes.

El propio Lorenzetti es totalmente claro a este respecto cuando dibuja figuras femeninas sin ninguna ambigüedad, como es posible

49. «Unus, duo, tres, quatum...» son las primeras palabras de la versión latina del *Timeo* de Platón. Véase Calcidio, *Timaeus (Plato latinus)*, en *Corpus philosophorum medii aevi platoniorum*, Warbrugiani y E. J. Brill, London-Leiden, 1962, p. 7; y Platón, *Timeo en Ión, Timeo, Critias*, Alianza, Madrid, 2004. Como comentario muy conocido de la época de Lorenzetti, véase Guillaume de Conches, *Glosae super Platonem*, ed. Edouard Jeuneau, Paris, 1965, pp. 71-72.

50. Véase G. Rowley, *Ambrogio Lorenzetti*, cit., vol. I, p. 108; E. T. DeWald, *Italian painting 1200-1600*, New York, 1961, p. 159; U. Feldges-Henning, «The Pictorial Programme...», cit., p. 147; Anna Eorsi, «Donne danzanti sull'affresco: efficacia del buon governo in città di Ambrogio Lorenzetti»: *Acta Historiae Artium Academiae Scientiarum Hungaricae* 24 (1978), pp. 85-89; W. Bowsky, *A Medieval Italian Commune*, cit., p. 290; E. Carli, *Sienese Painting*, cit., p. 43; R. Starn y L. Partridge, *Arts of Power*, cit., p. 51; C. Frugoni, *Pietro and Ambrogio Lorenzetti*, cit., p. 67.

51. Véase John White, *The Birth and Rebirth of Pictorial Space*, London, 1967, p. 93; A. Smart, *The Dawn of Italian Painting, 1250-1400*, cit., p. 105; J. Greenstein, «The Vision of Peace», cit., p. 496; Roger P. Tarr, «A Note on the Light in Ambrogio Lorenzetti's Peaceful City Fresco»: *Art History* 13 (1990), p. 388.

52. Véase Jane Bridgeman, «Ambrogio Lorenzetti's Dancing 'Maidens': a Case of Mistaken Identity»: *Apollo* 133 (1991), pp. 245-251, cuyo punto de vista es aceptado en la actualidad, con buen criterio según mi parecer. Véase Daniel Waley, «Ambrogio Lorenzetti's Dancing 'Maidens'»: *Apollo* 134 (1991), pp. 141-142; Maria Monica Donato, «La 'bellissima inventiva': immagini e idee nella Sala della Pace», en Enrico Castelnovo (ed.), *Ambrogio Lorenzetti: Il Buon Governo*, Milano, 1995, pp. 23-41; Diana Norman, «'Love Justice, you Who Judge the Earth': The Paintings of the Sala dei Nove in the Palazzo Pubblico, Siena», en Id. (ed.), *Siena, Florence and Padua: Art, Society and Religion, 1280-1400*, 2 vols., London, 1995, vol. II, pp. 145-167.

53. El resto de este párrafo se apoya en el argumento convincente desarrollado por J. Bridgeman.

apreciar en diferentes escenas del ciclo<sup>54</sup>. Todas lucen largas cabelle-ras rubias, peinadas de dos maneras diferentes: bien en trenza sobre la espalda —caso de la *Concordia* o la noble que monta a caballo seguida de séquito en la calle—, bien recogida sobre la cabeza —como la *Paz* y la *Justicia*<sup>55</sup> o la dama que va de caza—. Habría sido completamente insólito que una mujer —como sucede en el caso de los danzantes— se vistiera de este modo dejando los tobillos y piernas al desnudo. Y otra vez más Lorenzetti se encarga de demostrarlo en diferentes imágenes. Si observamos de nuevo a la dama que va de caza o a la que monta a caballo en la calle, o a las dos mujeres que la miran, podremos constatar que todas llevan vestidos que les cubren completamente las piernas y los pies. En contraste, los ciudadanos varones que sostienen el *uinculum concordiae* aparecen todos —como los danzantes— con vestidos que dejan al aire los pies, los tobillos e incluso, en una ocasión, la parte inferior de las piernas. Y, aunque es más difícil establecer el largo de sus cabellos porque todos llevan la cabeza cubierta, es evidente que en algunos casos los llevan cortos.

Esto no quiere decir que fuera impensable que una mujer bailase en las calles de Siena durante el *Trecento*. Varios testimonios escritos atestiguan dichas manifestaciones festivas<sup>56</sup>. Tampoco significa que la representación de mujeres bailando resultara desconocida para los autores de frescos toscanos de la época. En la capilla de los Scrovegni, bajo el retrato titulado JUSTICIA, descubrimos una pequeña composición en *grisalla* —de apenas diez centímetros de altura— en cuyo centro Giotto ha pintado tres figuras que toman parte en una danza. La de la derecha se mira en un gran espejo que sujeta con sus dos manos, la del centro toca una pandereta<sup>57</sup>, y la de la izquierda danza

54. Puede parecer discutible que insista en el hecho de que las figuras de Lorenzetti sean, a todas luces, femeninas; pero en latín es importante que los nombres que describen a las virtudes, los vicios y demás abstracciones similares sean en todo momento de género femenino, por lo que se aceptaba prácticamente universalmente (al menos durante el periodo que estamos tratando) que las representaciones de dichos conceptos fueran femeninas. Por consiguiente, parece que está justificado decir que las representaciones de la Paz, la Concordia, la Justicia, etc., pintadas por Lorenzetti son, sin ninguna duda, figuras femeninas.

55. Aquí me refiero, al igual que en el resto de la obra, a la gran figura de la Justicia como principio jurídico (a la izquierda del fresco) y no a la pequeña figura de la Justicia como cualidad personal (en el extremo derecho).

56. D. Waley («Ambrogio Lorenzetti's Dancing 'Maidens'», cit., pp. 141-142) contesta la opinión de J. Bridgeman («Ambrogio Lorenzetti's Dancing 'Maidens'...», cit., p. 250), por quien el espectáculo de unas jóvenes bailando en la calle habría resultado «chocante».

57. Aunque el círculo de la pandereta se haya escopleado con gubia y se haya borrado la mano que la sostiene.

enérgicamente con el brazo izquierdo y la pierna derecha alzados. Esta última figura es evidentemente un varón: sus movimientos son decididamente atléticos, su pelo corto; está descubierta y su túnica alcanza apenas la parte inferior de las piernas. Las otras dos figuras son, de manera también manifiesta, mujeres: su pose resulta modesta y estática, lucen los cabellos recogidos en una trenza que les cae por la espalda y arrastran por el suelo sus voluminosos vestidos.

Podemos encontrar otro ejemplo en el ciclo de frescos pintados hacia finales de la década de 1360 por Andrea di Bonaiuto en la sala capitular (el *Cappellone degli Spagnoli*) de Santa Maria Novella de Florencia<sup>58</sup>. Allí contemplamos dos grupos de danzantes situados en la sección conocida como *Allegoria della Chiesa*, dedicada a la ilustración de los placeres terrenales<sup>59</sup>. Uno contiene cuatro figuras; otro, tres; todos los personajes representados bailan cogiéndose las manos, mientras que el octavo, situado a la derecha, canta y toca la pandero. Todas estas figuras son claramente femeninas. Llevan largas cabelleras doradas, dos en trenza recogida sobre la cabeza, tres en trenza a la espalda, y dos libres e incluso al aire. Y pese a que todos están retratados en movimiento, sus vestidos les tapan en todo momento los tobillos e incluso en tres de ellos, los pies<sup>60</sup>.

Si reflexionamos ahora sobre estas convenciones *trecentescas* que regían la representación de mujeres danzando, nos resultará difícil escapar a la conclusión de que Lorenzetti tenía intención de representar danzantes varones. Si hubiera querido representar mujeres, sin la menor duda las habría retratado con largos cabellos y con vestidos arrastrando por el suelo como las mujeres danzantes de Giotto o Andrea di Bonaiuto. En realidad, las figuras del fresco aparecen con cabellos cortos y largas túnicas que dejan entrever piernas y pies, a la

58. Julian Gardner («Andrea di Bonaiuto and the Chapterhouse Frescoes in Santa Maria Novella»: *Art History* 2 [1979], p. 108) piensa que esta parte del ciclo, también conocido con el nombre de «La Iglesia triunfante», fue pintado entre 1365 y 1368.

59. E. Borsook (*The Mural Painters of Tuscany*, cit., p. 50) trata las cuatro figuras que están sentadas por encima de los danzantes, así como a estos mismos, como representaciones alegóricas de los placeres terrenos.

60. De todos modos, se puede aceptar que en el grupo de los tres danzantes, el de la izquierda, como muchos otros danzantes de Lorenzetti, tiene una falda abierta hasta el muslo. J. Bridgeman («Ambrogio Lorenzetti's Dancing 'Maidens'...», cit., p. 246) argumenta que ninguna mujer respetable se vestiría de esta manera, pero quizá su juicio resulte exagerado. Por otro lado, sin ninguna duda es muy importante que las figuras de Lorenzetti participen en una escena de placeres y vicios terrestres, porque aunque fueran de sexo femenino, no son respetables, como sugieren sus cabellos libres y engrñados. Véase J. Alexander, «Dancing in the Streets», cit., p. 150, para otras reflexiones sobre lo que describe como «el discurso negativo sobre la danza que dominaba en la época».

manera de las nada ambiguas figuras masculinas de la procesión de ciudadanos. Por consiguiente, parece que estamos ante una especie de error de identidad: los que danzan son evidentemente varones<sup>61</sup>.

Los jóvenes que Lorenzetti reproduce efectuando solemnes saltos de danza, plantean al menos dos enigmas iconográficos que están exigiendo a gritos una clarificación. Uno es el notable hecho de que el espacio en que los danzantes ejecutan su danza constituye la fuente interna de luz que ilumina todo el paisaje urbano del fresco. La observación de que la ciudad es en sí misma la fuente de la luz que irradia el fresco, la formuló por primera vez en un clásico trabajo John White<sup>62</sup>. No obstante, recientemente una serie de estudiosos han propuesto una interpretación diferente acerca de cómo se maneja la luz pictórica en esta sección de los frescos. Deberíamos pensar en la ciudad —nos sugieren— como si estuviera metafóricamente iluminada por la clarificadora luz que emana de las miradas de esta o aquella figura simbólica de la pared norte —el fresco central—. Chiara Frugoni ha propuesto la figura de la *Sabiduría* divina como fuente de esta luz<sup>63</sup>. Jack Greenstein prefiere sugerir que «la Pacífica Ciudad se encuentra iluminada por la luz de la mirada de la *Paz*»<sup>64</sup>. Más ingeniosamente todavía, Roger Tarr arguye que la luz «sobrenatural» se refleja sobre la ciudad a partir de la imagen de la Virgen que está en el escudo del *Signore*, en tanto que su forma circular y su color dorado son un «sustituto del sol»<sup>65</sup>.

Hay varias razones para preferir el análisis original de White. La decisiva, como veremos, es que las pruebas literarias relativas al significado metafórico de la luz en este periodo hablan rotundamente en favor de la interpretación de White. Las evidencias visuales se dirigen en el mismo sentido<sup>66</sup>. Todas las interpretaciones revisionistas que rechazan a White comparten una presunción de partida: debemos imaginar la ciudad artificialmente iluminada a partir de un punto de la pared norte y, por consiguiente, del ángulo izquierdo del paisaje urbano. Pero no es así como en realidad se representa la luz en la ciudad. Si consideramos que la luz irradia desde algún lugar de la pared

61. Evoco aquí el título de J. Bridgeman, «Ambrogio Lorenzetti's Dancing 'Maidens'...», cit.

62. J. White, *The Birth and Rebirth of Pictorial Space*, cit., p. 96.

63. Chiara Frugoni, *Una lontana città: sentimenti e immagini nel Medioevo*, Torino, 1983, p. 161.

64. J. Greenstein, «The Vision of Peace», cit., p. 498.

65. R. Tarr, «A Note on the Light...», cit., pp. 388-390 y 392.

66. D. Norman («'Love Justice, you Who Judge the Earth'», cit., vol. II, p. 161 y nota 47) hace un excelente relato de las pruebas visuales que sostienen el análisis de White.



norte —fresco central—, la fachada izquierda del edificio situado a la izquierda de la plaza central debería estar relucientemente iluminada. En realidad, se encuentra en relativa penumbra, en tanto que la entrada frente a la plaza se muestra resplandeciente. En otras palabras, la luz se muestra como si alcanzara el edificio desde la derecha, o sea, como si procediera de la plaza. La posibilidad de que la propia plaza sea la fuente de luz, queda claramente corroborada si dirigimos la atención sólo a la tienda del zapatero en el extremo derecho. La fachada de la tienda se encuentra en penumbra, mientras que uno de sus laterales está claramente más iluminado. En este caso, la luz procede de la izquierda, es decir, una vez más, de la plaza. El mismo patrón se repite en todo el paisaje urbano, si bien con pequeñas contradicciones<sup>67</sup>: los laterales de las torres y los edificios que se encuentran a la derecha de los danzantes de la plaza parecen más iluminados que sus fachadas, al igual que los laterales de las torres y los edificios a su izquierda. Como White había concluido originariamente, la única manera de dar coherencia a este orden esquemático es considerar al resplandeciente centro de la ciudad como la fuente de luz<sup>68</sup>.

Le toca el turno a la otra cuestión que de manera aún más obvia plantea el grupo de danzantes. ¿Cómo debemos ponderar el dato de que las vestimentas de los dos danzantes centrales que están frente a nosotros se encuentren tan extrañamente adornados? (lámina 7). Los ropajes de la figura de la derecha aparecen hechos andrajos y —no se nos puede escapar— decorados con gusanos. De manera no menos apreciable, los motivos que exhiben los de la otra figura —también raída—, son cuatro insectos alados —no moscas, sino más bien variedades de libélulas o polillas—. Presumiblemente se trate de polillas puesto que las vestiduras están carcomidas en forma apolillada, repletas de agujeros por los que se dejan entrever ropajes interiores negros.

Para entender estos efectos, al igual que el sentido simbólico de la propia danza, deberemos partir del significado que los contemporáneos de Lorenzetti habrían concedido a la presencia de polillas y gusanos. Ambos encarnaban conjuntamente el símbolo de la *tristitia*, el vicio del abatimiento o de la melancolía. Esta simbología se remonta a un párrafo del *Libro de los Proverbios* en la versión de la *Vulgata* (suprimido al ser tenido por una interpolación, tras la edición clementina de 1592)<sup>69</sup>. En él se decía que «del mismo

67. J. White (*The Birth and Rebirth of Pictorial Space*, cit., p. 96) acepta unas «contradicciones menores», pero advierte que proceden de una «restauración torpe».

68. *Ibid.*, p. 16.

69. Debo esta referencia a Jill Kraye.

modo que la polilla destruye los vestidos y el gusano la madera, la *tristitia* destruye el corazón del hombre»<sup>70</sup>. Este párrafo había sido reseñado por Casiano en sus influyentes *Instituciones cenobíticas*<sup>71</sup>, y posteriormente citado y glosado por numerosos tratadistas de los vicios y las virtudes, incluidos algunos que habían sido estudiados de cerca por los predicadores y moralistas de la época de Lorenzetti. Albertano da Brescia en su *De amore et dilectione* de 1238<sup>72</sup>, repite la cita en el capítulo dedicado a la *tristitia*, y la imagen se haría aún más corriente a partir del momento en que Andrea da Grosseto tradujera al *uolgare* el tratado de Albertano en 1268<sup>73</sup>. Por esa época habían empezado a circular ampliamente las *Summae uirtutum ac uitiorum* de Guillaume Perrault, y su autor recurre a esta misma frase cuando se ocupa de un vicio estrechamente asociado a ella, la *acedia*<sup>74</sup>:

Quien padece *acedia* lleva una vida tediosa. De ella surge una *tristitia* que es como un gusano que carcome el corazón. Por eso, el Proverbio 25 dice que igual que la polilla destruye las vestiduras, y el gusano la madera, la *tristitia* lo hace con el corazón del hombre<sup>75</sup>.

La suposición de Perrault de que la *tristitia* es consecuencia de la *acedia*, resultaba contestada por muchos de sus contemporáneos (incluido santo Tomás de Aquino) que mantenían que ambos términos eran dos nombres diferentes del mismo vicio<sup>76</sup>. Pero todos aceptaban la asociación de la *tristitia* con las polillas y los gusanos, así como la opinión, expresada en palabras de Guido Faba en su *Summa de uiciis*

70. *Libro de los Proverbios* 25, 20 (versión antigua de la *Vulgata*): «sicut tinea uestimento, et uermis ligno, ita tristitia uiri nocet cordi».

71. Casiano, *Instituciones cenobíticas*, libro IX, 2, Monte Casino, Zamora, 2000.

72. Albertano da Brescia, *Albertani moralissimi opus*, cit., 1507, folio 592: «nam ut Salomon ait sicut tinea uestimenta et uermis ligna corrodit. Ita tristitia nocet hominis cordi».

73. Véase Albertano da Brescia, *Trattati morali*, cit., 1873, IV, XXX, pp. 359-362.

74. Para las complejas relaciones entre *acedia* y *tristitia*, apoyándose en la preferencia de Casiano por el primer término y la de Gregorio Magno por el segundo, véase Siegfried Wenzel, *The Sin of Sloth: Acedia in Medieval Thought and Literature*, Chapel Hill, 1967, pp. 23-28, 51-55 y 171-174.

75. Guillaume Perrault, *Summae uirtutum ac uitiorum*, cit., II, V, III, vol. I, p. 130: «Acediosus est in taedio uitae. Vnde habet quandam tristitiam, quae ad modum uermis corrodit cor eius. Vnde Prouer. 25. Sicut tinea uestimento, et uermis ligno: sic tristitia nocet cordi».

76. Tomás de Aquino, *Suma teológica. La templanza*, t. 2, 2.<sup>a</sup>-2.<sup>ae</sup>, q. 158, art. 6: «tristitia est uitium capitale, quod dicitur acedia [...]».

et uirtutibus, de que el pecado de *tristitia* posiblemente fuera el daño más grave que se pudiera infligir al alma humana<sup>77</sup>.

Puede parecer incongruente encontrar estos símbolos de pereza y de melancolía en el centro de la imagen reluciente y animada de la vida cívica pintada por Lorenzetti. Pero es posible que podamos empezar a resolver esta paradoja recordando la influyente tradición procedente de la *Psicomaquia* de Prudencio con su insistencia en emparejar vicios con sus contrapuestas virtudes<sup>78</sup>. Entre los contemporáneos de Lorenzetti, la específica cualidad que por lo general se designaba para luchar contra la *tristitia* era el *gaudium*, es decir, la alegría. Una vez más, el origen de esta oposición se encuentra en la Biblia<sup>79</sup>, que es la fuente de la que la retoman todos los moralistas influyentes de la Italia del *Duecento*<sup>80</sup>. Albertano da Brescia afirma que «un corazón *gaudens* o alegre hace florecer la vida, mientras un espíritu *tristis* o melancólico deseca los huesos»<sup>81</sup>. Del mismo modo, Guido Faba nos avisa de que la «*tristitia* conduce al hombre a la muerte», y que «por eso precisáis *gaudium*, para que vuestros días no se vean consumidos por la *tristitia*»<sup>82</sup>.

Podemos avanzar aún más en la explicación de la presencia de polillas y gusanos, si reparamos en que el *gaudium* no sólo se consideraba la manera de conseguir que la *tristitia* fracasara, también era tenido como el resultado natural de las bendiciones y los beneficios y, sobre todo, de los beneficios de la *pax*, la paz cívica. Fuente de estos argumentos es, otra vez más, la Biblia: san Pablo asocia *pax* y *gaudium* en varias Epístolas<sup>83</sup>, en tanto que Casiano cita esos párrafos relacionando *pax* y *gaudium* entre los frutos del Espíritu Santo que permiten superar la *tristitia*<sup>84</sup>. Pero esa misma correspondencia

77. Guido Faba, *Summa de uiciis et uirtutibus*, cit., p. 114: «nullum malum grauius tristitia».

78. La *Psicomaquia* de Prudencio acaba con el triunfo de la Fe y la Concordia sobre la Discordia. Véase Prudencio, *Psicomaquia*, en *Obras completas de Aurelio Prudencio*, vv. 665-725, BAC, Madrid, 1981.

79. *Evangelio según Juan* 16, 20; *Segunda epístola a los Corintios* 6, 10, y *Epístola a los Filipenses*.

80. Véase Egidio Romano, *De regimine principum*, cit., I, III, VIII, p. 179, que advierte de que «*tristitia* [...] fuganda est» y propone tres remedios, demostrando en cada uno de ellos que encontrar el camino de la virtud aporta *gaudere et delectare*.

81. Albertano da Brescia, *Albertani moralissimi opus*, cit., 1507, folio 592: «animus gaudens floridam uitam facit: spiritus uero tristis exsiccata ossa».

82. Guido Faba, *Summa de uiciis et uirtutibus*, cit., pp. 115-116: «La *tristitia* conduce l'uomo a morte [...] gaudeas igitur ne tui dies in tristitia consumantur».

83. *Epístola a los Romanos* 14, 17 y 15, 13; *Epístola a los Gálatas* 5, 22.

84. Casiano, *Instituciones cenobíticas*, libro IX, 11, Monte Casino, Zamora, 2000: *Fructus autem Spiritus est caritas, gaudium, pax* [...]; véase también: *Segunda epístola a los Corintios* 7, 10, y *Epístola a los Gálatas* 5, 22.

la establecieron también algunos de los moralistas romanos sobre los que descansaron en buena medida los tratadistas del *Duecento* que se ocuparon del gobierno de las ciudades. En concreto, Séneca en su *De beneficiis*, había definido de manera muy influyente para la posteridad el beneficio como «un acto bien intencionado que aporta *gaudium* a quien lo recibe»<sup>85</sup>, y había añadido en sus *Epistolae* que las dos situaciones en que experimentamos el *gaudium* de manera más natural es cuando contemplamos el amor de nuestros hijos y cuando admiramos la pacífica prosperidad de nuestra tierra natal<sup>86</sup>.

Que el *gaudium* es la respuesta apropiada a la *pax*, queda innegablemente reflejado con fuerza en la correspondencia oficial entre el emperador Barbarroja y las ciudades italianas a finales del siglo XII. En una carta a los ciudadanos de Forlì, el emperador les asegura que estarán plenamente justificados si expresan «*gaudium* a perpetuidad por su estado de seguridad y *pax*»<sup>87</sup>. En otra carta al arzobispo de Ravena, declara de manera muy similar que todos deberían «expresar plenamente su *gaudium* y disfrutar de la libertad y la *pax*»<sup>88</sup>. Encontramos estos mismos sentimientos en muchos de los libros de consejos escritos para los magistrados de las ciudades durante el *Duecento* italiano. El *Oculus pastoralis* sugiere que el *podestà* o magistrado supremo de un *commune*, debería abogar ante los ciudadanos facciosos diciéndoles: «Mi alma gozará de un *gaudium* inmenso» si aceptaran sólo «mantener la *pax* entre ellos»<sup>89</sup>. Matteo dei Libri hace notar igualmente en su *Arringhe*, que siempre que se impone pacíficamente la justicia «cada uno tendrá el *gaudium* que por derecho le es debido»<sup>90</sup>.

Algunos de estos autores añaden que la razón por que debemos sentir *gaudium* cuando gobierna la justicia, no es sólo porque nos

85. Séneca, *Sobre los beneficios*, tomo I, libro I, VI, 1, en *Consolación a mi madre Helvia, Cartas a Lucilio, Sobre los beneficios*, Salvat, Estella, 1986: «Quid est ergo beneficium? Beneuola actio tribuens gaudium». Véase también *ibid.*, libro II, XXXV, 4, p. 60: «Excipe beneficium, amplexare, gaude [...]».

86. Séneca, *Epistolae morales a Lucilio*, tomo II, libro VII, carta 66, 37, Gredos, Madrid, 2001: «Prima [bona] secundum naturae sunt, gaudere liberorum pietate, patriae incolunitate».

87. Federico Barbarroja, *Frederici I Diplomata*, en *Diplomata Regum Imperatorum Germaniae*, ed. Heinrich Appelt, 3 vols., Hannover, 1979-1985. Carta 667, vol. II, p. 194: «pace et securitate perpetualiter gaudeant».

88. *Ibid.*, carta 718, vol. II, p. 253: «plena gaudeant atque fruantur libertate et pace».

89. *Oculus*, cit., pp. 26-27: «Si [...] memoria uestra retinisset in mente, quod Christus in cantico uoluit [Lc 2, 14] cunctos uidelicet homines inter se pacem habere [...] meus gauderet animus in immensum».

90. Matteo dei Libri, *Arringhe*, cit., p. 125: «çascuno possa gaudere de quel k'èso drito».

trae la *pax*; deberemos sentir alegría también porque la paz aporta a su vez los beneficios aún más nobles de la *gloria e grandezza*, la gloria cívica y la grandeza. Como se ha visto en el capítulo 1, la autoridad repetidamente citada en este tema crucial de la grandeza cívica era Salustio. Evocando los primeros tiempos de la República romana, en las páginas iniciales de su *Bellum Catilinae*, Salustio avanzaba que «la república fue engrandecida a fuerza de trabajo y del gobierno de la justicia»<sup>91</sup>. Y en términos más generales dice a mayores en su *Bellum Iugurthinum*, en un párrafo repetidamente citado, que «viviendo en concordia, las pequeñas ciudades crecen hasta engrandecerse, mientras que con la discordia civil las grandes caen en el declive y el hundimiento»<sup>92</sup>.

Aludiendo a esta visión de los frutos de la paz, el *Oculus pastoralis* aconseja al *podestà* entrante que debería dirigirse a la asamblea de ciudadanos para asegurarles que «si reina entre vosotros la paz tranquila y la concordia», ello os llevará «al crecimiento, a la gloria y al honor de esta nobilísima ciudad»<sup>93</sup>. También le aconseja que concluya su discurso sugiriendo al pueblo que reflexione sobre su prosperidad y exprese su *gaudium* a modo de agradecimiento<sup>94</sup>. Giovanni da Viterbo en su *De regimine ciuitatum*, aconseja del mismo modo a un nuevo *podestà* que vincule la preservación de la *pax* con el sentimiento de *gaudium*, y que insista en que una ciudad que vive en paz puede esperar alcanzar la exaltación y la grandeza<sup>95</sup>. Brunetto Latini, en el capítulo de conclusión del *Li livres du trésor*, repite que una «ciudad gobernada por el derecho y la verdad no sólo vivirá en paz en todo momento», además conocerá también los aún más grandes beneficios que tiene «crecer y multiplicarse tanto en población como en riqueza»<sup>96</sup>.

91. Salustio, *La guerra de Yugurta*, 10, l. 3, en *La conjuración de Catilina; La guerra de Yugurta*, Alianza, Madrid, 2005: «labore atque iustitia res publica creuit».

92. *Ibid.*, 10, l. 23-25: «Nam Concordia paruae res crescunt, discordia maxumae dilabuntur».

93. *Oculus*, cit., p. 25: «ad incrementum et gloriam ac honorem huius nobilissimae ciuitatis [...] [si] inter vos pacem tranquilam et amorem perfectum [est]», y p. 61 para una alusión a *La guerra de Yugurta* de Salustio.

94. *Oculus*, cit., p. 26.

95. Giovanni da Viterbo, *Liber de regimine ciuitatum*, ed. Caietano Salvemini, en Augusto Gaudenzi (ed.), *Bibliotheca iuridica medii aevi*, 3 vols., Bologna, 1901, vol. III, p. 231, col. 1, el *podestà* debería proclamar: «huius ciuitatis pax et concordia exaltatio et bonus status, et vestris amicis gaudium et maximum incrementum».

96. Brunetto Latini, *Li livres dou trésor*, cit., p. 403: «la cités ki est governee selonc droit et selonc verité [...] croist et mouteplie des gens et d'avoire ki dure tousjours en bone pais», y p. 292 donde se hace referencia a *La guerra de Yugurta* de Salustio al tratar del valor de la paz.

La idea de gloria y grandeza de las ciudades se transmite siempre a través de imágenes de luz. La metáfora hunde otra vez más sus raíces en la Antigüedad clásica. Cicerón, en concreto, se refiere a la ciudad de Roma como «faro del mundo»<sup>97</sup>. Pero nuevamente la fuente principal es bíblica: el Señor es adorado no sólo como rey de la gloria, sino como luz del mundo<sup>98</sup>, mientras que el *Evangelio de Mateo* afirma que los justos brillan como el sol<sup>99</sup>. Sirviéndose de las palabras del Apóstol, el *Oculus pastoralis* declara que la gloria de las ciudades más magníficas es tan grande que «resplandecen como el sol ante los ojos de todos»<sup>100</sup>. Asegurar el buen gobierno de una ciudad, añade Orfino da Lodi, requiere mantener «la seguridad, la quietud, la ley, la paz y la alegría de la gloria», lo que a su vez implica tener «una luz sin candela», una manera de iluminar el mundo con «decoro y buenas costumbres, paz, luz y ley»<sup>101</sup>. Al hacer el elogio de la ciudad de Milán, Bonvesin della Riva bosqueja de manera similar un retrato adulador de «la amplitud de la gloria de Milán que se dilata sobre toda la superficie del globo»<sup>102</sup>. Brunetto Latini repite el *topos* con no menor énfasis. Cuando se hacen buenas obras «en el gobierno de un *commune* y en todas sus cosas», se puede decir que «resplandece por todo el globo, igual que la claridad del sol»<sup>103</sup>.

Para algunos de estos autores, hay una manera natural de expresar el *gaudium* que sentimos bajo el reino de la *iustitia*, con las consecuencias que de ello derivan de *pax* y *gloria*. Consiste en participar en un *tripudium*, una solemne danza festiva en la que, como su nombre indica, los danzantes se mueven siguiendo un majestuoso ritmo ternario. Gran número de moralistas romanos creían que bailar el *tripudium* era un medio excelente para proscribir la *tristitia*.

97. Cicerón, *Catilinarias*, Alianza, Madrid, 2005: «uideo in hoc orbis terrae sanctissimo grauissimoque consilio [...] qui de huius urbis atque adeo de oebis terrarum exitio cogitent».

98. Antiguo Testamento: *Libro de los Salmos* 24, 7-8; Nuevo Testamento: *Evangelio según Juan* 1, 9 y 8, 12.

99. Nuevo Testamento: *Evangelio según Mateo* 13, 43.

100. *Oculus*, cit., p. 25: «refulgent sicut sol in conspectu cunctorum».

101. Orfino da Lodi, *De regimine et sapientia potestati*, ed. Antonio Ceruti, *Miscellanea di Storia Italiana* 7 (1869), p. 44: «salus atque quies, lex, pax et gloria felix. / Lux sine candelis [...] decor et mores, pax, lux, lex».

102. Bonvesin della Riva, *De magnalibus Mediolani*, ed. Maria Corti, Milano, 1874, p. 190: «Mediolani glorie latitudo dilatate per orbem terrarum»; véase también *ibid.*, pp. 50, 122 y 196.

103. Brunetto Latini, *Li livres dou trésor*, cit., p. 403: «[les] bonnes oeuvres [...] [du] gouvernement dou commun et de toutes ces choses [...] resplendissent parmi le monde comme la clarté dou soleil».

En concreto Séneca, en *De tranquillitate animi*, nos recuerda que incluso el belicoso Escipión gustaba bailar «al estilo del *tripudium*, un estilo viril adoptado por los héroes en los tiempos antiguos para bailar en momentos de juegos y celebraciones festivas»<sup>104</sup>. Esto no sólo le permitía seguir la regla por la que conviene «dar al alma los medios para que descanse», sino para alejar «los sentimientos de abatimiento o tristeza del alma» que pueden invadirnos en cualquier momento<sup>105</sup>.

En la Antigüedad tardía resultaba habitual decir que la danza del *tripudium*, además de ahuyentar la *tristitia*, era también una manera natural de expresar el *gaudium* o la *laetitia* con que se vencía a la *tristitia*. Esto es lo que afirma el panegirista Mamertino en su Discurso de agradecimiento al emperador Juliano del año 362. Según el relato de Mamertino, cuando el emperador saludaba a su cónsul y lo acogía benévola, se entendía que estaba dando una especial señal de reconocimiento de su excelencia. La consecuencia se plasmaba en «la multitud bailando el *tripudium*, saltando incesantemente presa de irrefrenable *gaudium*»<sup>106</sup>. Casiano va aún más lejos al asociar el *tripudium*, además de a la *laetitia*, a las imágenes de luz y gloria. A modo de admonitoria advertencia, relata el cuento de un monje que imprudentemente se hizo circuncidar después de haber tenido una visión del «pueblo judío con Moisés, los patriarcas y los profetas bailando el *tripudium* con gran *laetitia* brillando en medio de resplandecientes luces»<sup>107</sup>.

Este tipo de tratamiento lo adoptaron y desarrollaron en Italia muchos autores del Duecento. En *De regimine civitatum*, Giovanni da Viterbo propone que cuando una ciudad pretenda demostrar su lealtad a un poder superior, sus portavoces declaren que los signos de buena voluntad mostrados por sus superiores «no sólo han suscitado en ellos sentimientos de *gaudium*, sino que les han hecho bailar el *tripudium*»<sup>108</sup>. Del mismo modo, Giovanni da Vignano sugiere que,

104. Séneca, *Diálogos*, t. IV: *Sobre la tranquilidad del alma*, XVII, 5, Tecnos, Madrid, 1986: «ut antiqui illi uiri solebant inter lusum ac festa tempora uirilem in modum tripudiare».

105. *Ibid.*, XVII, 4: «Danda est animis remissio [...] animorum hebetatio quaedam et languor».

106. C. Mamertino, *Gratiarum Actio in XII Panegirici Latini*, ed. R. A. B. Mynors, Oxford, 1964, p. 142: «Tripudiabat crebris saltibus multitudo [...] gaudia effrena superauerant», e *ibid.*, p. 264: «cuncta gaudio calere, cuncta plausibus tripudiare».

107. J. Casiano, *Colaciones*, I-X, Rialp, Madrid, 1998: «ostendit [...] Iudaeorum plebem cum Moysi, patriarchis, prophetis summa tripudiantem laetitia et splendidissimo lumine coruscantem».

108. Giovanni da Viterbo, *De regimine*, cit., p. 223, col. 2, su resultado sería que «gaudium et tripudium generarunt».

cuando llegan las noticias de una victoria militar de la ciudad —y, por consiguiente, se anuncie la vuelta a la paz—, sus habitantes deberían enviar emisarios a sus aliados con el siguiente anuncio:

De vuestro regocijo participan los hombres de nuestro *commune* y como demostración de la alegría que sienten los hombres de esta ciudad por el anuncio de vuestra victoria, todos han participado en una fiesta, cantado, bailado y tocado las trompetas, los címbalos y las panderetas por toda la ciudad<sup>109</sup>.

Se conserva un relato de una celebración de este tipo que tuvo lugar en Padua cuando el *podestà* agradeció a la ciudad «el restablecimiento de la paz entre los ciudadanos en el año 1310»<sup>110</sup>. El mensaje del *podestà* comienza proclamando que «vuestras cartas que anunciaban la paz han suscitado inmensos *gaudia* en nuestros corazones, y fueron saludados en una danza festiva de *tripudium* con exultación por toda la población de Padua»<sup>111</sup>.

Una nueva, y memorable, evocación de una danza que sugiere parecidos sentimientos de *gaudium*, la volvemos a encontrar en los frescos de Giotto en la *Capella degli Scrovegni* de Padua. En torno al friso de la *Capella*, a manera de *psicomaquia*, Giotto retrata a la izquierda de la entrada (en el lado de la *sinistra*) los siete vicios, en tanto coloca del lado opuesto —de enfrente— las siete virtudes. Las dos figuras centrales tienen por título *IVSTITIA* e *INIVSTITIA*<sup>112</sup>. La primera tiene delante una balanza, y en cada mano sujeta un pequeño personaje que sale del platillo. El retrato que Lorenzetti hace de la *Iusticia* en la pared norte de la *Sala dei Nove*, se asemeja muy de cerca a este mismo esquema: también muestra dos figuras angelicales —marca-

109. Giovanni da Vignano, *Flore de parlare*, cit., p. 271: «le vostre alegreçe sonon partecipate a li homigni del nostro comune [...] e che in dimostramento de grande alegreça de coro, quando la novela vene de vostra victoria a li homigni de quela tera, tuti [...] chi bargordando, chi balando, chi cantando, e tuti [...] façando sonare trombe, çalamele et tamburi per tuta la tera».

110. *Gratulatio patavini potestatis atque reipublicae patavinae*, en *Antiquitates Italicae*, ed. Lodovico Muratori, Milano, 1741, vol. IV, pp. 131-132. El discurso de agradecimiento lo pronunció el *podestà* de Padua: «ob restauratam inter cives concordiam, Anno 1310».

111. *Gratulatio*, cit., p. 131: «Immensa cordibus nostris gaudia, et uniuerso populo paduano magnarum exultationum festiua tripudia Literae uestrae placibiles atulerunt».

112. Para conocer unas discusiones más amplias sobre las alegorías de la justicia de Giotto, véase Eva Frojmovic, «Giotto's Allegories of Justice and the Commune in the Palazzo della Ragione in Padua: A Reconstruction»: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 59 (1996), pp. 24-47.

das [DIST]RIBUTIVA y COMUTATIVA— que sobrevuelan los platillos de la balanza que sostiene una representación de la *Sabiduría* divina y que mantienen en equilibrio las manos de la *Justicia*. La segunda manera, todavía más sorprendente, es que Lorenzetti se hace eco de Giotto, es cuando adopta varios detalles de la pequeña composición en *grisalla* que éste pintara en la base del trono de la *Justicia*. Al igual que los tres danzantes ya estudiados, Giotto muestra dos pares de caballeros que avanzan hacia el centro de la pintura de derecha a izquierda. Los que vienen desde la izquierda se encuentran acompañados de dos galgos, y la figura que sigue a la otra lleva un halcón (Lorenzetti copia prácticamente estos detalles en el retrato de los caballeros que salen por las puertas de la ciudad —pared este—). El caballero que va por delante, avanzando al paso desde la derecha, muestra la misma confianza y sujeta una rama de olivo con la mano derecha. La moraleja implícita en esta apacible escena queda claramente subrayada por el poema en latín que se encuentra debajo:

La justicia perfecta  
 pesa todo en una balanza equitativa:  
 coronando a los justos  
 blande la espada contra los vicios  
 y todos expresan su *gaudium*.  
 Sí reina libremente,  
 cada cual alcanza con alegría  
 todo lo que desea<sup>113</sup>.

Una vez más, se emplea la imagen de la danza para reflejar el sentimiento de alegría que se experimenta naturalmente bajo el gobierno de la justicia, y que lleva a la consecución de la paz.

Como ya he observado, hay un aspecto más a tener en cuenta sobre la danza del *tripudium* como expresión de *gaudium* y de reconocimiento. Los dos danzantes de Giotto son indudablemente féminas, mientras que en muchos de los textos examinados se dice explíci-

113. En la transcripción siguiente, he puesto en evidencia los versos para subrayar el ritmo y el esquema rítmico del poema, si bien éste sólo aparece en dos líneas en la *Capella*. Hay una tercera línea fragmentaria y un espacio para una cuarta, que ha sido borrada o bien no se ha escrito nunca. Teniendo en cuenta todas estas observaciones, ésta es mi transcripción: «Equa lance cuncta librat / Perfecta iustitia: / Coronando bonos uibrat / Insem contra uicia / Cuncta gaudet. Libertate / Ipsa si regnauerit / Agit cum iocunditate / Quique quod uoluerit».

He interpretado el signo tironiano que aparece tras *gaudet* como un signo de puntuación. Leer aquí *et* (como se ha hecho en las transcripciones precedentes) introduce una redundancia al mismo tiempo que rompe la métrica.

tamente que el *tripudium* era normalmente ejecutado por varones. Hemos visto ya que Séneca afirma que, en los tiempos antiguos, el *tripudium* no sólo era una danza bailada por hombres, sino una «danza viril»<sup>114</sup>. Giovanni da Vignano vuelve a dejar claro que la danza que evoca es obra «de los hombres de la ciudad», y que son ellos los que bailan para demostrar «la gran alegría de su corazón»<sup>115</sup>. Por consiguiente, las evidencias literarias tienden a confirmar que los danzantes de Lorenzetti son, sin ninguna duda, varones. No obstante, debe reconocerse el hecho de que evidentemente no tienen aspecto masculino, al menos para el ojo moderno no instruido. Pero no en vano una autoridad como Dante nos asegura que esto es exactamente lo que deberíamos esperar. Lorenzetti ha pretendido representar claramente a un grupo cuya principal característica es su juventud, la *gioventute* o incluso la *adolescenza*<sup>116</sup>. Y, tal como explica Dante en su relato de las cuatro edades del hombre en el Libro IV del *Convivio*, no debemos esperar encontrar reunidos todos los atributos de la masculinidad en quien tenga menos de treinta y cinco años<sup>117</sup>.

Teniendo en cuenta estas consideraciones, puedo volver a los danzantes de Lorenzetti, y concluir mi demostración sugiriendo algunas respuestas a las preguntas que he planteado al respecto. ¿Por qué el espacio sobre el que las figuras danzan aparece como fuente de luz? Mostrando un centro de la ciudad radiante y luminoso, Lorenzetti intenta, creo, sugerir la *gloria et grandezza* de Siena, gloria y grandeza que proceden de una vida en paz bajo un gobierno justo. ¿Por qué las vestiduras de los dos danzantes del centro se encuentran decoradas con polillas y gusanos? Creo que la corrosión destructiva que proverbialmente se asocia a estas criaturas, aparece aquí para recordarnos que todo lo «sublunar» —terrestre— está destinado a pudrirse, que el pecado de la *tristitia* amenaza con aplastarnos y que debemos cultivar la alegría para derrotarlo<sup>118</sup>. Pero, al mismo tiempo,

114. Séneca, *Diálogos*, t. IV: *Sobre la tranquilidad del alma*, XVII, 5: «uirilem in modum tripudiare [...]».

115. Giovanni da Vignano, *Flore de parlare*, cit., p. 271: «li homigni del nostro comune [...] in dimostramento de grande alegraça de coro [...] balando».

116. Dante Alighieri, *Convivio*, IV, XXIII, 13, Cátedra, Madrid, 2006.

117. *Ibid.* Véase J. Alexander, «Dancing in the Streets», cit., pp. 149-150, a propósito de unas sugerencias sobre el tratamiento que da Lorenzetti a las incertidumbres y los conflictos sobre los roles sexuales.

118. Giovanni da Viterbo, *Liber de regimine civitatum*, cit., p. 239, col. 2 y p. 240, col. 1, donde se encuentra una serie de versos en los que se advierte de la necesidad de vivir alegremente («vivere iocunde») y alejar la *tristitia*. El capítulo se titula «*De tristitia evitando*». Véase también *Oculus*, cit., pp. 54-57.

la gloria de la ciudad y sus apacibles actividades están para recordarnos que hay muchas razones para permanecer alegres. En definitiva, ¿cuál es entonces el significado de esta parte de los frescos que se organiza alrededor de las imágenes de la danza? Los jóvenes que llevan a cabo el festivo, aunque solemne, *tripudium* manifiestan, a mi parecer, sus sentimientos naturales y cuasi respetuosos de *gaudium* al contemplar la *pax* y la *gloria* que se vive en cualquier lugar de esta animada escena.

Este análisis de los danzantes y de su significado simbólico difiere, por una razón esencial, de todas las interpretaciones del ciclo de Lorenzetti que he podido leer. Normalmente se ha considerado que la danza debía ser la representación de un concepto. Algunos comentaristas han sostenido que simbolizaba el lugar de las artes teatrales en la vida cívica<sup>119</sup>. Otros hablan, en términos más amplios, de una referencia a las musas<sup>120</sup>. Pero los comentaristas más recientes, en mayor o menor medida, coinciden en que simboliza la armonía cívica<sup>121</sup>.

Por supuesto, está claro que el ciclo de Lorenzetti está lleno de representaciones de conceptos abstractos. Como hemos visto, aparecen reflejadas las virtudes «teológicas» y «cardinales», como por ejemplo la Paz, la Concordia y la Seguridad, o las figuras opuestas de la Guerra, la División y el Miedo. Pero lo sorprendente es que en todos los casos el espectador es avisado por un *titulus* que indica el significado de la figura en cuestión. No hay ninguna razón para que Lorenzetti no adopte el mismo principio en su descripción de la danza. Si, por ejemplo, su objetivo hubiera sido simbolizar la armonía cívica, podríamos haber esperado que colocara un *titulus* encima del grupo en el que se pudiera leer *consensio ciuivilis* u otra explicación parecida.

En contraste con estas interpretaciones corrientes (y altamente especulativas), las fuentes literarias me llevan a concluir que el ob-

119. U. Feldges-Henning («The Pictorial Programme...», cit., p. 154) asocia los danzantes a la *Theatrica*, una de las *Artes mechanicae*, interpretación que suscribe E. Borsook, *The Mural Painters of Tuscany*, cit., p. 35.

120. U. Feldges-Henning («The Pictorial Programme...», cit., p. 155) añade la sugerencia sobre las Musas, idea desarrollada posteriormente por A. Eorsi, «Donne danzanti sull'affresco...», cit., pp. 85-89.

121. E. Carli, *Sieneese Painting*, cit., p. 43; Duncan Robinson, «Fourteenth-Century Siena: The Iconography of a Medieval Commune», en Peter S. Hawkins (ed.), *Ciuitas: Religious Interpretations of the City*, Atlanta, Georgia, 1986, pp. 85-96; J. Greenstein, «The Vision of Peace», cit., pp. 502-503; C. Frugoni, *Pietro and Ambrogio Lorenzetti*, cit., 1991, p. 67; R. Starn y L. Partridge, *Arts of Power*, cit., p. 52; M. M. Donato, «La 'bellissima inventiva'...», cit., p. 148.

jetivo esencial de Lorenzetti era simplemente tratar de representar el acto de danzar el *tripudium* en las calles; pero, al mismo tiempo, despliega una serie de recursos pictóricos —posición central de los danzantes, vestidos alegóricos, reproducción a gran escala— que sugieren que el acto público del *tripudium* en sí mismo tiene un significado concreto. Por consiguiente, creo que la pregunta exacta que debe ser planteada sobre el grupo de danzantes es: ¿qué explicación convencional habrían dado los contemporáneos de Lorenzetti a la representación del hecho de bailar en las calles? Mi opinión, repito, es que los danzantes estaban allí probablemente para destacar el rechazo a la *tristitia* y expresar su respetuosa alegría ante las escenas de paz civil y de gloria que les rodeaban<sup>122</sup>.

Podríamos preguntarnos también por qué hay *nueve* danzantes en el grupo; pero también podríamos preguntarnos legítimamente por qué en el conjunto de la *Sabiduría*, la *Justicia* y la *Concordia* de la pared norte se cuentan también nueve figuras. O por qué hay nueve personajes en el grupo de las virtudes que circundan a la figura central sentada en el trono o incluso por qué la figura contraria de la *Tiranía* que está en la pared oeste, se encuentra rodeada de nueve vicios. O incluso por qué hay nueve almenas a cada lado del tejado central del *Palazzo Pubblico*, o por qué son nueve los segmentos de los adoquines que pavimentan la *piazza*. La respuesta, creo, es la misma en todos los casos: son alusiones a los *Signori Nove*, los nueve magistrados de Siena que habían ordenado y pagado los frescos de Lorenzetti, junto con la reconstrucción del *Palazzo Pubblico* y la pavimentación de la plaza. Deseaban, con toda razón, poner su sello en todas partes, y el sello no era otro que el número nueve<sup>123</sup>.

Quizá podamos profundizar aún más en el razonamiento, planteando una última pregunta sobre la descollante figura que he identificado como una representación de Siena en forma de su propio juez supremo. En la época en que se pintaron los frescos, ¿quién podía pretender encarnar al juez supremo como representante del pueblo

122. Aunque J. Alexander («Dancing in the Streets», cit., pp. 147 y 150) aprueba la idea de que la danza simboliza «la armonía política de los ciudadanos», añade (correctamente, a mi entender) que también representa «la alegría en la ciudad»; pero sostiene igualmente que la yuxtaposición de la danza con el «cortejo nupcial» sugiere una armonía específicamente sexual que «lleva al resultado positivo de la reproducción». Sin embargo, no está tan claro que las figuras yuxtapuestas a los danzantes representen un cortejo nupcial. No encuentro nada en las fuentes literarias que sostenga la tesis de J. Alexander sobre la danza como representación de una forma sexual de armonía.

123. Para esta «firma» de los Nueve, véase W. Bowsky, *A Medieval Italian Commune*, cit., pp. 286-288; R. Starn y L. Partridge, *Arts of Power*, cit., p. 17.

de Siena? Una vez más la respuesta es evidentemente los *Nove*. Retratando la ciudad de Siena como juez de los habitantes de Siena, Lorenzetti ofrece al mismo tiempo una figuración del poder ostentado por los *Nove* como representantes elegidos por el conjunto de los ciudadanos. De este modo, la alegría que expresan los nueve danzantes ante la paz civil y la gloria que les rodea se convierte, a su vez, en una celebración de los logros de los *Nove* que son el origen de todos estos beneficiosos efectos.

ÍNDICE DE NOMBRES\*

Adorni Braccesi, S.: 89, 117  
 Agustín de Hipona: 64, 67  
 Albertano da Brescia: 119, 127s., 135s.  
 Albrecht, M.: 29  
 Alciato, Andrea: 118  
 Alessio, G.: 56  
 Alexander, J. J. G.: 124, 132, 143, 145  
 Ambrosio de Milán: 56, 79  
 Appelt, H.: 137  
 Aragón, M.: 45  
 Arendt, H.: 43s.  
 Aristóteles: 32, 54-57, 69, 73s., 81, 93-96, 115s.  
 Ascheri, M.: 89, 117  
 Averroes: 68s., 84  
 Badillo, P.: 11  
 Banchi, L.: 60, 77  
 Barlow, C. W.: 56, 67, 105  
 Baron, H.: 9, 32, 115  
 Bastida, X.: 36  
 Baxandall, M.: 53  
 Bailyn, B.: 40  
 Bellinati, padre: 126  
 Bellosi, L.: 114  
 Belting, H.: 118s., 122  
 Benjamín de Tudela: 21  
 Berlin, I.: 11, 47  
 Blume, D.: 122  
 Bodino, J.: 19  
 Bolton Holloway, J.: 112  
 Borsook, E.: 53, 98, 113, 124, 132, 144  
 Bourdeau, V.: 43  
 Bourdieu, P.: 10  
 Bowsky, W. M.: 23, 51, 53, 75s., 94, 98, 100, 103s., 124s., 127, 130, 145  
 Brandi, C.: 112s.  
 Bridgeman, J.: 130-133  
 Brocardo, E.: 10  
 Burckhardt, J.: 18  
 Burke, E.: 13s.  
 Burns, J. H.: 33  
 Calcidio: 130  
 Carli, E.: 100, 124, 130, 144  
 Carlos IV: 112  
 Carmody, F. J.: 55, 105, 123  
 Carré de Malberg, R.: 29  
 Casiano, J.: 135s., 140  
 Castelnuevo, E.: 130  
 Cavalcaselle, G.-B.: 99s.  
 Ceffi, Filippo: 56, 60s., 75  
 Celli, R.: 116  
 Ceruti, A.: 58, 139  
 Chastel, A.: 115  
 Cicerón: 9, 32, 34, 56s., 61-65, 67, 70s., 78, 80, 82, 87, 90s., 104s., 108s., 111, 128, 139  
 Clapham, Ch.: 43  
 Clutius, R.: 60, 105, 123  
 Constant, B.: 13s., 33, 39  
 Cooper, L.: 53, 90

\* Las referencias contenidas hasta la página 48 corresponden a la Introducción.

- Corti, M.: 89, 139  
 Crick, B.: 43  
 Crowe, J.-A.: 99s.
- Da Lodi, Orfino: 55, 58ss., 66, 72, 77s., 139  
 Da Lucca, Ptolomeo: 74  
 Da Montagnone, Geremia: 55s., 59, 67  
 Da Rimini, Enrico: 74, 81, 83, 108, 110  
 Da Vignano, Giovanni: 56, 61, 65s., 76, 85, 126, 140s., 143  
 Da Viterbo, Giovanni: 18, 32, 55, 58ss., 63, 65-68, 72, 75-79, 82, 84s., 105, 138, 140, 143  
 Dante Alighieri: 25, 111s., 127, 143  
 Davis, C. T.: 115  
 De Braga, Martín: 56s., 67, 78s., 81s., 84, 105  
 De Conches, Guillaume: 57, 105, 107, 109s., 123, 130  
 De la Cueva, M.: 16  
 De Moerbeke, Guillaume: 55  
 De Sicca, Arnobio: 90  
 Dei Libri, Matteo: 56, 60s., 66, 77, 85, 125, 137  
 Del Águila, R.: 11  
 Della Riva, Bonvesin: 89, 139  
 Della Valle, G.: 99  
 DeWald, E. T.: 130  
 Di Bartolo, Taddeo: 53, 90, 124  
 Di Bonaiuto, Andrea: 132  
 Donato, M. M.: 89, 117, 130, 144  
 Dondaine, A.: 57  
 Dowdall, H. C.: 53, 103  
 Dunn, J.: 10, 12, 17s.  
 Duverger, M.: 45
- Easton, D.: 11  
 Egidio Romano: 74, 79, 81, 118, 136  
 Eorsi, A.: 130, 144  
 Escipión: 140
- Faba, Guido: 18, 54s., 60, 73, 77, 79, 81s., 92, 105, 119, 135s.  
 Federico I Barbarroja: 137  
 Feldges-Henning, U.: 53, 88, 90, 98, 100, 103, 122, 124, 130, 144  
 Ferguson, A.: 29s.  
 Ferrer, G.: 40  
 Folena, G.: 55  
 Forsthooff, E.: 43
- Franceschi, D.: 54, 105, 119  
 Frati, C.: 56  
 Frojmovic, E.: 141  
 Frugoni, C.: 53, 88, 90, 92s., 95s., 98, 100, 124, 130, 133, 144
- García de Enterría, E.: 44  
 García-Pelayo, M.: 9  
 Gardner, J.: 132  
 Garibaldi, G.: 28  
 Gaudenzi, A.: 60, 75, 92, 105, 138  
 Gauthier, R.-A.: 82ss.  
 Gerber, F.: 29  
 Giamboni, Bono: 59, 66, 105  
 Giannardi, G.: 56, 60  
 Gibbs, R.: 119s., 128  
 Gilbert, F.: 32  
 Giotto di Bondone: 88, 93, 107, 120, 126s., 131s., 141s.  
 Glober, T.: 42  
 Gomes Canotilho, J.: 43s.  
 Gómez Arboleya, E.: 20  
 Grabmann, M.: 55  
 Greenstein, J. M.: 121s., 124, 130, 133, 144  
 Gregorio Magno: 135  
 Grossatesta, Roberto: 55, 94s.  
 Grosseto, Andrea da: 135  
 Guicciardini, Francesco: 116
- Habermas, J.: 11, 30  
 Hale, J. R.: 97  
 Harris, I.: 17  
 Harrison, Ch.: 126  
 Hawkins, P. S.: 144  
 Heller, H.: 16, 20  
 Herbst, J.: 42  
 Hermannus Alemannus: 55  
 Hertter, F.: 55  
 Hexter, J. H.: 37  
 Highfield, J. R. L.: 97  
 Hobbes, Th.: 11, 13, 34, 36  
 Homberg, J.: 60, 105, 107, 123  
 Hume, D.: 30
- Jackson, B.: 122  
 Jeaneau, E.: 130  
 Jelinek, G.: 29  
 Juliano, emperador: 140

- Katzenellenbogen, A.: 118  
 Kelsen, H.: 16  
 Kempers, B.: 122s., 127  
 Kennedy, E.: 45  
 Kohtet, N.: 74  
 Koselleck, R.: 14  
 Kraye, J.: 134  
 Kristeller, P. O.: 54, 56, 116
- Laband, P.: 29  
 Larner, J.: 53, 101s., 126  
 Laslett, P.: 12, 51  
 Latini, Brunetto: 18, 32, 55, 60s., 63, 65s., 68s., 72, 74, 76, 78ss., 82, 84, 96, 105ss., 109-112, 123, 128, 138s.  
 Leuchovius, D.: 124, 126s.  
 Lisini, A.: 58, 75ss., 86  
 Locke, J.: 11-14, 34, 36, 38  
 Loewenstein, K.: 40  
 Lombardi, L.: 47  
 Lorenzetti, Ambrogio: 9s., 18s., 21-28, 32s., 36, 38ss., 44, 48, 51s., 54, 57, 87-94, 96-115, 117-121, 123-136, 141-146  
 Lottin, O.: 81  
 Luis Bonaparte: 31  
 Luis XIV: 15
- Macrobio: 79-83  
 Madison, J.: 41  
 Mamertino, C.: 140  
 Manzini, G.: 28  
 Maquiavelo, N.: 13s., 17s., 26, 32, 34-37, 40, 46, 116  
 Marchesi, C.: 55  
 Marsilio de Padua: 51, 74  
 Martini, Simone: 68, 101  
 Marx, K.: 26, 31  
 Mayer, A.: 28  
 Meinecke, F.: 31  
 Memmi, Filippo, Lipso: 68  
 Moncada, P.: 42  
 Mooney, M.: 54, 116  
 Munford Jr., L.: 23, 43  
 Muratori, L.: 54, 141  
 Mussato, Albertino: 60, 68
- Nieto, A.: 43  
 Norman, D.: 126, 130, 133
- Oertel, R.: 53, 90, 92  
 Osborne, D.: 42  
 Otto de Freising: 21  
 Ovidio: 109
- Pablo de Tarso: 79, 104s., 136  
 Pächt, O.: 122  
 Padrin, L.: 60  
 Pagden, A.: 41  
 Paine, Th.: 27, 46  
 Palonen, K.: 11  
 Panofsky, E.: 105  
 Parry, W. E.: 27  
 Partridge, L.: 118, 124, 130, 144s.  
 Pearsall, D.: 122  
 Perrault, Guillaume: 32, 57, 60, 66ss., 80ss., 105, 107, 123, 135  
 Petrarca, Giovanni: 33  
 Pfeiffenberger, S.: 93  
 Pini, V.: 79, 119  
 Pisano, Andrea: 107  
 Pisano, Giovanni: 109  
 Platón: 130  
 Plinio el Joven: 110  
 Pocock, J. G. A.: 9s., 12, 33, 42, 115  
 Pontigia, G.: 89  
 Prisciano: 56  
 Prudencio, Aurelio: 59, 120, 136  
 Pseudo-Apuleius: 74, 84
- Rabb, T. K.: 113  
 Ramiro, N.: 13  
 Rawls, J.: 43  
 Robinson, D.: 144  
 Rotberg, R.: 42  
 Rousseau, J.-J.: 35s., 41  
 Rowley, G.: 51, 92, 99s., 102, 113, 118, 124, 130  
 Rubinstein, A.: 32  
 Rubinstein, N.: 53, 57, 90s., 93s., 97s., 100, 103s., 115s., 124s., 127
- Sabine, G. H.: 33  
 Salter, E.: 122  
 Salustio: 9, 56, 60, 90, 121, 139  
 Salvemini, C.: 58, 139  
 Samaritini, H.: 75, 119  
 Sánchez Mejía, M.<sup>a</sup> L.: 39  
 Schmitt, C.: 16, 27, 31, 45  
 Schumpeter, J. A.: 20



- Scrovegni, familia: 93, 107, 109, 120, 126, 131, 141  
 Segre, C.: 59, 105  
 Seigel, J. E.: 113  
 Selmi, F.: 128  
 Séneca: 9, 32, 34, 56, 61s., 64, 70s., 81s., 83s., 87, 102, 106, 111, 121, 137, 140, 143  
 Senellart, M.: 37  
 Siriasi: 74  
 Skinner, Q.: 9-12, 14, 17ss., 21, 23s., 26, 28, 32s., 36-39, 42, 46, 48, 51s.  
 Smalley, B.: 97  
 Smart, A.: 52, 94, 124, 130  
 Smith, A.: 30  
 Sorbelli, A.: 54s.  
 Soriano, G.: 9  
 Sosa Wagner, F.: 29  
 Southard, E. C.: 53, 100ss., 126  
 Spiazzi, R.: 74  
 Spinoza, B.: 13  
 Starn, R.: 118, 124, 130, 144s.  
 Tarlati, G.: 103  
 Tarr, R. P.: 130, 133  
 Tocqueville, A. de: 28, 130  
 Tomás de Aquino: 51, 53s., 57ss., 61, 64s., 70, 74, 79, 81-84, 88, 91, 94, 96, 98, 104-110, 135  
 Touchard, J.: 33  
 Tuve, R.: 53, 56, 81, 83, 98, 102, 107, 123  
 Ullman, B. L.: 55  
 Ullmann, W.: 9, 32, 61, 115  
 Ulpiano: 64  
 Vallespín, F.: 11  
 Van Gelderen, M.: 10  
 Vanni, Andrea: 114  
 Varela, J.: 36  
 Varrón: 108  
 Vecchi, G.: 60  
 Ventura, I.: 112  
 Vile, M. J. C.: 36  
 Vincenti, E.: 125  
 Virgilio: 109  
 Visconti, Giangaleazo: 26  
 Waley, D.: 18, 21, 130s.  
 Weber, M.: 15s., 18, 20, 22, 46  
 Wenzel, S.: 136  
 White, J.: 97, 103, 130, 133s.  
 White Jr., L.: 23, 113ss.  
 Wieruszowski, H.: 54, 56, 81, 102s.  
 Williams, J. M.: 57, 124  
 Witt, R.: 54  
 Wood, G. S.: 40  
 Zdekauer, L.: 53, 75, 85, 100

## Quentin Skinner

Nacido en 1940, es catedrático de Humanidades en el Queen Mary (Universidad de Londres). En 1996 fue nombrado *Regius Professor* de Historia Moderna en la Universidad de Cambridge, donde ha discurrido buena parte de su carrera docente e investigadora. Junto a John Pocock y John Dunn, es uno de los principales exponentes de la llamada Escuela de Cambridge, que ha marcado todo un nuevo rumbo para el conocimiento del pensamiento político a través de la contextualización de las obras en el tiempo histórico en que se produjeron y el afán por incardinar el razonamiento de cada pensador en el escenario concreto en que debió.

Entre sus libros cabe destacar: *Los fundamentos del pensamiento político moderno* (1978), *Maquiavelo* (1981), *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes* (1996), *Liberty before Liberalism* (1998), *Visions of Politics* (2003) y *Hobbes and Republican Liberty* (2008). Es editor, junto con Raymond Geuss, de la colección *Texts in the History of Political Thought* de Cambridge. Es doctor honoris causa por numerosas universidades, y ha sido galardonado entre otros premios con el *Leibniz Berlin* de la Asociación de Ciencia Política británica.