

**PENSAR LA EDAD MEDIA CRISTIANA:
LA PRESENCIA DE LA TEOLOGÍA MEDIEVAL EN EL
PENSAMIENTO MODERNO**

COLECCIÓN
BIBLIOTECA DE HUMANIDADES SALMANTICENSIS
SERIE *FILOSOFÍA*

DIRECCIÓN – COORDINACIÓN EDITOR-IN-CHIEF

José Luis Fuertes Herreros. Universidad de Salamanca. España

COMITÉ ACADÉMICO ASESOR – ACADEMIC ADVISORY BOARD

Juan Arana. Universidad de Sevilla, España

Enrique Bonete. Universidad de Salamanca, España

Antonio Campillo, Universidad de Murcia, España

José Luis Cantón, Universidad de Córdoba, España

Mário Santiago de Carvalho, Universidade de Coimbra, Portugal

Florencio-Javier García Mogollón, Universidad de Extremadura, España

Martín González Fernández, Universidad de Santiago de Compostela, España

José F. Meirinhos, Universidade do Porto, Porto

Luis Merino Jerez. Universidad de Extremadura, España

Juan Antonio Nicolás, Universidad de Granada, España

Javier Peña, Universidad de Valladolid, España

Rafael Ramón Guerrero, Universidad Complutense de Madrid, España

Luis Enrique Rodríguez-San Pedro, Universidad de Salamanca, España

Salvi Turró i Tomás, Universitat de Barcelona, España

**MANUEL LÁZARO PULIDO
FRANCISCO LEÓN FLORIDO
ESTÍBALIZ MONTORO MONTERO
(Eds.)**

**PENSAR LA EDAD MEDIA CRISTIANA:
LA PRESENCIA DE LA TEOLOGÍA
MEDIEVAL EN EL PENSAMIENTO
MODERNO**



1ª edición, 2018

© Manuel Lázaro Pulido

© Francisco León Florido

© Estíbaliz Montoro Montero

© 2018, editorial Sindéresis

Venancio Martín, 45 – 28038 Madrid, España

Rua Diogo Botelho, 1327 – 4169-004 Porto, Portugal

info@editorialsinderesis.com

www.editorialsinderesis.com

ISBN: 978-84-16262-06-9

Depósito legal: M-5676-2018

Produce: Óscar Alba Ramos

Impreso en España / Printed in Spain

Información de la imagen portada: Grupo de Filósofos, Frans Francken II
(ca.1642), Rijksmuseum, Amsterdam.

Reservado todos los derechos. De acuerdo con lo dispuesto en el código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes, sin la preceptiva autorización, reproduzcan o plagien, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, fijada en cualquier tipo de soporte.

ÍNDICE

Introducción	9
1. <i>La presencia de la teología crítica escolástica en el racionalismo moderno: una aproximación.</i> Francisco León Florido	25
2. <i>El concepto de materia en la especulación medieval y su legado al mundo moderno.</i> Carmen Díaz de Rábago.	43
3. <i>El casus imminens en el tratado De ecclesiastica potestate de Egidio Romano: y el caso de excepción (Ausnahmезustand) de Carl Schmitt.</i> Francisco Bertelloni.	53
4. <i>“Ciencia teológica”. La theologie demonstrative de l’art quaternaire de Raymond Lulle.</i> Constantin Teleanu.	71
5. <i>Conexión estructural de pruebas teológicas y método fenomenológico husserliano.</i> Vicente Llamas Roig.	107
6. <i>Fe y razón en Guillermo de Ockham.</i> Arrate Aparicio Marcos	149
7. <i>Thomas Bradwardine (Doctor profundus) y el debate moderno sobre la libertad, la contingencia y la providencia.</i> Ignacio Verdú Berganza.	159
8. <i>Arnau de Vilanova y la historia del pensamiento.</i> Maria Cabré Duran.	181
9. <i>Apocalipsis en el inicio del Nuevo Mundo: El Beato Amadeo da Silva.</i> Manuel Lázaro Pulido.	197

10. <i>Teología voluntarista y Reforma. Las raíces medievales del pensamiento luterano.</i> Juan Carlos Utrera García.	213
11. <i>Alcuni cocullati suttili metafisici. Juan Duns Scoto & Giordano Bruno de Nola.</i> Martín González Fernández.	243
12. <i>Libertad, República y Aristocracia en el pensamiento de Francesco Guicciardini.</i> Manuel MéndezAlonzo.	295
13. <i>Intentio, scientia y demonstratio entre Juan Sánchez Sedeño y Diego de Zúñiga.</i> Emanuele Lacca.	307
14. <i>El debate historiográfico contemporáneo en torno a la figura de Francisco Suárez: nuevas líneas interpretativas a partir de las causas y los principios.</i> Giancarlo Colacicco.	321
15. <i>Libertad y encogimiento metafórico en Puerta del cielo, de Abraham Cohen de Herrera.</i> Miquel Beltrán.	333
16. <i>Vox naturae, vox rationis, vox fidei: un diálogo entre Ramón Sibiuda y Michel de Montaigne.</i> Raquel Lázaro Cantero	357
17. <i>Orígenes teológicos de la noción moderna de propiedad.</i> M ^a Idoya Zorroza Huarte.	385
18. <i>La estructura teológica del pensamiento moderno en André de Muralt.</i> Valentín Fernández Polanco.	401

INTRODUCCIÓN

Manuel Lázaro Pulido
Francisco León Florido
Estibaliz Montoro Montero

Los editores

Este nuevo volumen de la Serie Filosofía de la Colección Biblioteca de Humanidades *Salmanticensis*, es el segundo de una serie de libros colactáneos de filosofía medieval que inician el título de la obra como “Pensar la Edad Media Cristiana”. Como ya señalamos en la presentación del primer libro titulado *Pensar la Edad Media Cristiana: La Querella del Imperio y el pensamiento político XIV-XV... (y otros estudios)* (Col. Biblioteca de Humanidades *Salmanticensis*, Serie Filosofía, n. 5), la base de estas obras reside en el trabajo de investigación que impulsa actualmente el *Grupo de Investigación de la Universidad Complutense de Madrid (UCM nº 970723): Filosofía y teología en la Europa de la Edad Media: Atenas, Córdoba, París* que se visualiza en los Encuentros de Filosofía Medieval desarrollados en Madrid. De lo discutido, pensado y presentado en estos encuentros se alimentan los trabajos publicados.

En la presente obra, el objetivo propuesto a los investigadores es el de pensar sobre *La presencia de la teología medieval en el pensamiento moderno*, es decir, reflexionar sobre las ideas y las doctrinas teológicas medievales que han servido de puente en el tránsito desde la Edad Media a la Modernidad.

Debemos partir del hecho, refrendado por múltiples testimonios, del intento por parte de los primeros intelectuales modernos de borrar en su producción las huellas de un pasado que han denunciado por su clericalismo y oscuridad. Cuando Erasmo de Rotterdam se burlaba de las absurdas disputas escolásticas, el marqués de Condorcet denunciaba el espíritu inquisidor de la

Iglesia que había llevado a la prisión y a la hoguera a los defensores de las nuevas ideas científicas, o el propio Descartes afirmaba sin rubor que había conseguido derribar hasta sus cimientos el edificio del saber recibido de la tradición, se proponían hacer patente que se consideraban fundadores de un nuevo saber libre de dogmatismos y opresión eclesial. Todo ese pasado del que había que deshacerse se arrinconaba en el desván de una Edad “Media”, cerrada a la luz de la razón, que estaba limitada por dos periodos de esplendor: el clasicismo greco-romano y el espíritu humanista de los renacentistas.

Intentando refutar estas ideas preconcebidas, y recuperar con ello el prestigio de la filosofía medieval, algunos de los medievalistas actuales más reputados han creído encontrar su nexo de unión con el pensamiento moderno en los *philosophi* de la Facultad de Artes de París, que de un modo oculto, aseguraron la continuidad del saber filosófico hasta la modernidad, a partir de que los pensadores renacentistas con el antecedente de un Dante y la visible manifestación de un Pico della Mirandola, retomaron la bandera de los artistas condenados, para legar su reivindicación a la filosofía posterior.

Sin embargo, esto puede considerarse una mistificación difícilmente justificable. Pues es común aceptar que detrás del “*cogito ergo sum*” cartesiano no se encuentra una doctrina aristotelizante como las que defendían los maestros en artes medievales, sino más bien el eco de las doctrinas formalistas y voluntaristas que fueron desarrolladas por los teólogos del siglo XIV y transmitidas a la Europa moderna por el último escolástico medieval y el primer metafísico moderno, el granadino Francisco Suárez.

Pueden rastrearse de Descartes a Kant, las huellas que deja en la filosofía moderna el criticismo teológico de los *moderni* escolásticos. En los comienzos de la filosofía moderna la distinción entre un ser objetivo y un ser formal es tomada tal cual

por Descartes de Escoto. Descartes emplea estas dos nociones como fundamento para la demostración de la existencia de Dios: la luz natural me enseña que debe haber tanta realidad formal en la causa de una idea como realidad objetiva hay en esa idea. El ser objetivo, la realidad objetiva o la esencia objetiva, denominaciones que puede adquirir el mismo concepto en la terminología medieval, cartesiana o espinosista, adquiere el rango que anteriormente le estaba reservado a la realidad natural. El primero de ellos enuncia la posibilidad de que el concepto objetivo de algo pueda existir sin un objeto real correspondiente. Este supuesto es común en la filosofía moderna a partir de Descartes, que admite la independencia más completa del objeto respecto tanto del sujeto como de la cosa extramental correspondiente. Para Descartes, la idea innata es ese objeto que puede aparecer ante la mente sin haber sido producido ni por el sujeto mismo, como sucede con la idea de un ser infinito de la que no está en mi poder ser su causa, ni en correspondencia con una cosa extramental, como es el caso de las ideas matemáticas. Descartes llega incluso a proclamar que la objetividad de las ideas innatas pudiera prevalecer sobre la hipótesis del poder absoluto de Dios, pues “engañeme quien pueda, lo que nunca podría hacer es que yo no sea nada mientras estoy pensando que soy algo, ni que venga un día en que sea verdad que yo no he sido nunca, si es ahora verdad que soy, ni que dos más tres sean ni más ni menos que cinco”. Y también en el pensamiento postcartesiano se definen las ideas por su objetividad inmanente, lo que explicaría que, para Kant, lo conocido de una supuesta cosa-en-sí trascendente sea un fenómeno inmanente, es decir, un conocimiento objetivo sin objeto.

En ciencia natural puede verse cómo la distinción formal de los teólogos escolásticos tiende a ser el fundamento ontológico que explica que se acepte la posibilidad de que las fórmulas matemáticas que expresan las leyes de la ciencia física puedan “representar” perfectamente el mundo, simplemente porque la voluntad

formalizadora así lo ha querido. Una imposición formalizadora que no sería arbitraria, puesto que bajo la formalización matemática subyace una metafísica de la correspondencia de formas intelectuales y reales, definida a partir de la distinción *ex natura rei*, que encuentran su unidad última en la propia unidad de la esencia divina.

Y la hipótesis teológica *de potentia Dei absoluta* se atisba tras los fundamentos ontológicos de las principales filosofías modernas: en la aparición del objeto en el intelecto sin conexión con un sujeto productor o una cosa causadora; en la referencia a un poder absoluto que garantiza el orden de las apariciones conectando sujeto y mundo; en la refundación de la ciencia sobre estas bases una vez que el poder arbitrario deja de ser entidad real para transformarse en hipótesis metodológica. La hipótesis del poder absoluto está bajo la suposición cartesiana de que las ideas, incluso las innatas, pudieran ser el resultado de un acto absoluto de Dios, que, siendo arbitrario, pudiera provocar el engaño (hipótesis del “genio maligno”), de modo que el único medio de liberarnos de este último motivo de escepticismo y fundar, al mismo tiempo, un sistema de relaciones entre las ideas y los objetos correspondientes sería negar el Dios ockhamista y retomar a la imagen de la divinidad de la escolástica clásica: un Dios cuyos atributos son la bondad, el amor y la perfección, y que, por tanto, nunca trataría de engañarnos.

Desde una metafísica empirista, será Hume quien haga desaparecer al Dios de la teología escolástica del sistema, al suponer que la aparición de las representaciones en la mente es enteramente arbitraria, al ser únicamente motivada por la existencia de un mundo exterior del que nada podemos saber. De este modo, la constitución de objetos conocidos se debería a una especie de reacción del sujeto ante las simples apariciones hasta formar un hábito imaginativo. Dios ya no es la causa de las ideas, una causa que por lo demás ya no se busca, pero con ello se pierde también

la confianza en la verdad, por lo que el escepticismo se adueña de la teoría gnoseológica empirista. El escepticismo situado metodológicamente al principio del proceder racionalista, llega al final en el empirismo, que limita las pretensiones del conocimiento a la mera probabilidad. La filosofía crítica kantiana trata de renovar la fe en la ciencia negando, por un lado, la presencia de un Dios (al menos teológico) intermediario entre el sujeto y la cosa, y manteniéndose, por otro lado, en el campo de la distinción formal que había roto cualquier vinculo relacional natural entre el objeto y sus principios. Es entonces cuando la revolución copernicana de Kant muestra su verdadero alcance, pues Kant consigue ciertamente, refundar la verdad sobre el sujeto, haciendo que el objeto gire a su alrededor, pero, sobre todo, hace que el objeto sea constituido en su ser por el yo trascendental, que se convierte así en el nuevo ser creador, haciéndose cargo del poder absoluto del que había gozado Dios desde la teología nominalista hasta el racionalismo.

Los dieciocho estudios que presentamos muestran la Vitalidad del pensamiento filosófico-teológico de la Edad Media y su significación en la construcción de la Modernidad. Inaugura el libro el estudio del prof. Francisco León Florido, profesor del Departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Teoría del Conocimiento de la Universidad Complutense de Madrid (España) y director del Grupo de la UCM *Filosofía y teología en la Europa de la Edad Media: Atenas, Córdoba, París*, con el estudio *La presencia de la teología crítica escolástica en el racionalismo moderno: una aproximación*.

El segundo trabajo, titulado *El concepto de materia en la especulación medieval y su legado al mundo moderno*, está a cargo de la historiadora Carmen Díaz de Rábago, tiene por objeto observar cómo un concepto muy debatido en el medievo, el de materia, presenta grandes similitudes con las conclusiones a las que ha llegado la física contemporánea. Por el camino de la

especulación teológica, y sin demostración empírica alguna, se llegó a conclusiones muy parecidas; esto es, se llegó a la negación de la materia como entidad.

Tras la significación del pensamiento racional y de filosofía natural le sigue en el tercer estudio la significación política, de gran significación. De ello se encarga el prof. de la Universidad de Buenos Aires (Argentina), Francisco Bertelloni en *El casus imminens en el tratado De ecclesiastica potestate de Egidio Romano: y el caso de excepción (Ausnahmestand) de Carl Schmitt*. Su trabajo se sitúa a fines del siglo XIII, cuando Francia sostenía una guerra con Inglaterra. La guerra obligó al rey francés Felipe el Hermoso a buscar medios económicos no tradicionales para financiarla. Felipe tomó medidas fiscales que afectaban los bienes del clero francés y terminaban con la inmunidad eclesiástica. En el marco del conflicto surgieron tratados políticos de posiciones galicanas y papalistas, i.e. defensoras de la absorción del poder temporal en el poder espiritual, entre ellos, el *De potestate ecclesiastica* de Egidio Romano. El momento central de los argumentos de Egidio es el *casus imminens* que Egidio utilizó para definir la soberanía absoluta del papa. En el *casus imminens* se pone de manifiesto la plenitud de un poder que permite al Papa decidir como un soberano absoluto colocado por encima de la Iglesia. El trabajo sugiere que la estructura teórica del *casus imminens* puede ser vinculada con la estructura del caso de excepción de Schmitt. Este dice aferrar el momento en el que se verifica el fenómeno político por antonomasia –es decir el ejercicio efectivo del poder en el estado de excepción– con una categoría análoga a la categoría con la que la teología dice aferrar lo manifestación divina por antonomasia en el momento del milagro: la *excepción*. Por ello, lo extraordinario implicado en el caso de excepción es la paradigmática manifestación de la política.

Seguimos en la obra con el análisis de autores concretos y de la significación de su obra. Constantin Teleanu de la Université

Paris IV, Paris-Sorbonne (Francia) se fija en Raimundo Llull. En “*Ciencia teological*”. *La théologie demonstrative de l’art quaternaire de Raymond Lulle*, donde estudia cómo la recepción del don de la ciencia infusa del Arte de Ramón Llull aporta una importante mejora en la elaboración científica de la teología escolástica que sufre una revisión demostrativa de los principios del conocimiento de Dios por la demostración de cada artículo de la fe católica por medio de razones necesarias.

El primer Arte del *Libre de Contemplació* anuncia la revisión demostrativa de la teología escolástica que Llull defiende en cada etapa de su arte cuaternario y ternario. De esta forma, Llull establece, en primer lugar, que la revisión demostrativa de la teología es posible para el intelecto que recibe la luz de la fe para concluir que todo artículo de fe resulta inteligible. Es a partir del *Libre de Demostracions* que Llull escribe tratados que presentan la teología como una disciplina demostrativa. Podemos ver que Llull trata con frecuencia la cuestión *Utrum sit malum probare articulis fidei?* que suscita la desaprobación de los teólogos de las diversas universidades contra las que Llull defiende la teología demostrativa –*theologia probativa*– que deduce de su Arte para conjugar la teología positiva. La teología de las *Sententiae* solo apunta a una disciplina positiva. La teología del *Ars Raymundi* se convierte en una disciplina demostrativa que hace inteligible la teología positiva. La teología demostrativa de Llull no es tanto una ciencia como un Arte de conocer a Dios mediante las razones necesarias.

El prof. Vicente Llamas Roig, del Instituto Teológico de Murcia, OFM, centro agregado a la Pontificia Università Antonianum de Roma (España) realiza en *Conexión estructural de pruebas teológicas y método fenomenológico husserliano* un estudio sobre la influencia de la filosofía medieval en la contemporánea. El método fenomenológico husserliano replica, en la terna articular de reducciones, el triple momento estructural

de las vías teológicas escotistas: la suspensión de la protocreencia en la realidad del mundo, el abandono de la *actitud natural* en favor de una *actitud reflexiva* (*índice de nulidad gnoseológica* que busca, tras el mundo reificado, la serie de intencionalidades en las que se dibuja el *semblante de las cosas*) conecta con la negación de la validez demostrativa de las premisas referidas al ser actual de las contingencias, y el salto ulterior al plano quiditativo –momento *a priori* de las vías–: reformulación de las premisas contingentes en términos de *possibile* (*ἐποχή eidética* o deshielización fáctica transicional al *eidós*, el ser autárquico), para, finalmente, acreditar la posibilidad del “*esse a se*” que, en razón de la aseidad esencial, dicta necesaria existencia (reducción trascendental –esfera de propiedad del yo puro no hetero-relativo o agotado en su autopertenencia–).

Dentro del ámbito franciscano aterrizamos en Guillermo de Ockham y una descripción de la cuestión fundamental sobre la *Fe y razón en Guillermo de Ockham*, a cargo de Arrate Aparicio Marcos de la Universidad Pontificia Comillas (Madrid). De la misma Universidad, el prof. Ignacio Verdú Berganza, nos habla también de otro franciscano en *Thomas Bradwardine* (*Doctor profundus*) y *el debate moderno sobre la libertad, la contingencia y la providencia*, donde pretende mostrar la presencia, principalmente, en los siglos XVI, XVII y XVIII del pensamiento de Thomas Bradwardine (*Doctor profundus*) respecto del problema que supone conciliar necesidad y libertad, es decir, un Dios omnipotente, omnisciente y libre, y un hombre que actúa con libre albedrío; la necesidad de la gracia divina y el mérito humano. El estudio muestra la influencia ejercida por su obra más destacada: *De causa Dei et de virtute causarum*, justificando el hecho de que Leibniz lo cite en su obra.

Seguimos en el siglo XIV con el estudio titulado *Arnau de Vilanova y la historia del pensamiento* de Maria Cabré Duran, de la Universitat Autònoma de Barcelona (España). Tras una pre-

sentación del autor, el trabajo fija la influencia de este polifacético y profundo autor en la medicina moderna, en tanto que modelo médico del Renacimiento y teología protestante. A través de la significación de sus obras muestra el perfil de este médico ortodoxo inscrito en la tradición hipocrático-galénica y un reformador religioso condenado, en torno al cual se formó una imagen de mago y profeta.

A finales del siglo XV aparece un curioso personaje, que el prof. Manuel Lázaro Pulido, de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (España) presenta en *Apocalipsis en el inicio del Nuevo Mundo: El Beato Amadeo da Silva*. Se presenta, así, la contribución del franciscano observante el Beato Amadeo da Silva (finales del siglo XV) inspirado en el cambio de tiempo el del Mundo Nuevo (la modernidad europea) y en Nuevo Mundo (el descubrimiento de América). Se trata de una perspectiva apocalíptica y escatológica presentada a finales del siglo. Su libro *Apocalypse Nova* es un proyecto histórico y profético cuya lectura nos ayuda a entender mejor la importancia del proyecto teológico del siglo XV en la construcción del Nuevo Mundo, construido en Europa pero llevado a cabo en América.

Frente a la interpretación dominante que presenta el pensamiento de Lutero como una ruptura radical con las tradiciones medievales precedentes, este trabajo pretende subrayar sus elementos de continuidad. En particular, señala los estrechos vínculos del luteranismo con la teología voluntarista y la filosofía nominalista en las que se inspira. De esta manera intenta mostrar hasta qué punto los conceptos capitales que articulan la obra de Lutero y constituyen su principal contribución a la Modernidad, como la relación entre Dios y las criaturas, la exégesis bíblica, la libertad cristiana, e incluso sus doctrinas eclesio-políticas, son deudas de una teología en la que encuentran su último fundamento. Esta es la temática que presenta el prof. Juan Carlos Utrera García de la Universidad Nacional de Educación a Distancia

(España) en *Teología voluntarista y Reforma. Las raíces medievales del pensamiento luterano*.

Martín González Fernández de la Universidad de Santiago de Compostela (España) indaga sobre *Juan Duns Scoto & Giordano Bruno de Nola*. Giordano Bruno de Nola, uno de los fundadores de la modernidad, elabora su obra en diálogo, a veces crítico, con filósofos de la Edad Media. Uno de sus interlocutores, que admira, pero con el que polemiza, es el franciscano Doctor Sutil, Juan Duns Scoto, en especial, a propósito de la cuestión de la potencia divina y de la teoría escotista de la *haecceitas*. Nuestro análisis parte de tres textos del Nolano, de la época inglesa, escritos en italiano, *La cena de le ceneri*, el *De causa, principio e uno*, y *De infinito universo ed Mondi* (Londres, 1584), y un cuarto de la época alemana, *De Immenso et Innumerabilibus* (Frankfurt, 1591), que confrontamos con los escritos de Juan Duns Escoto. El trabajo está dividido en cuatro apartados: el escotismo en el Renacimiento, el problema de la individuación, *potentia absoluta et ordinata Dei*, y el debate sobre el poder de Dios entre los libertinos, con una breve introducción.

De la Universidad de Alcalá (España), en *Alcuni cocullati suttili metafisici Libertad, República y Aristocracia en el pensamiento de Francesco Guicciardini*, Manuel Méndez Alonzo presenta algunas tesis del diplomático florentino Francesco Guicciardini sobre la mejor forma constitucional republicana para la defensa la libertad. Si bien Guicciardini coincidirá con varios de sus contemporáneos en su defensa de la *res publica* como sistema político, el diplomático florentino mostrará una gran desconfianza hacia los regímenes que tengan un cariz popular por su abundancia en conflictos cívicos. Esta desconfianza me parece se debe a dos factores: a la experiencia y a una lectura conservadora de los fines de la política, más cercana a la tradición política medieval y clásica. Es precisamente en este punto en el cual se

enmarcan las críticas de Guicciardini a la república romana y, en especial, a Nicolás Maquiavelo.

La recepción de la Escolástica medieval, por los filósofos y los teólogos de la Escuela de Salamanca, permite reconstruir las modalidades con las cuales los autores salmantinos de los siglos XVI reinterpretan la tradición para la elaboración de nuevas teorías, como aquella de la ‘*intentionalitas*’, desarrollada a través de los conceptos de *prima intentio* y de *secunda intentio*. De ahí que Emanuele Lacca, University of South Bohemia (República Checa), en *Intentio, scientia y demonstratio entre Juan Sánchez Sedeño y Diego de Zúñiga* pretende reconstruir algunas etapas del cambio de categorías ocurrido al final del siglo XVI, sobre los conceptos de *intentio*, de *scientia* y de *demonstratio*, analizando y estudiando algunos pasajes decisivos de la *Aristotelis Logica Magna* (Salamanca, 1600) de Juan Sánchez Sedeño y algunos de la *Philosophia prima pars* (Toledo, 1597) de Diego de Zúñiga. A través de estos autores se probaría la importancia de estas cuestiones en la Escuela de Salamanca del período post-tridentino, con respecto también a la relación entre sujeto y mundo sensible.

Seguimos con esta época de la naciente modernidad escolástica con el estudio *El debate historiográfico contemporáneo en torno a la figura de Francisco Suárez: nuevas líneas interpretativas a partir de las causas y los principios* de Giancarlo Colacicco, Università degli Studi di Bari (Italia), donde pensamiento medieval y modernidad se fusionan. La variedad y la riqueza de los estudios y de las interpretaciones que todavía se desarrollan entorno a la figura y al pensamiento del teólogo Francisco Suárez representan, sin duda, un punto de imprescindible reflexión, toda vez que se trata de comprender algunos momentos cruciales de la historia del pensamiento o de la relación entre diversas disciplinas, así como ocurre para la metafísica y la teología. Como confirmación de esto están las di-

versas lecturas, unas más antiguas, otras más actuales, de las *Disputationes Metaphysicae* (1597) en las que se ha reconocido a la vez, un perfil ontológico-sistemático o trascendental, un realismo epistemológico muy fuerte y también, una orientación estrictamente teológica. El estudio pretende sugerir al interior del cuadro historiográfico delineado y del título del libro, la compleja relación de la metafísica y la teología en las *Disputationes Metaphysicae* a la luz de la doctrina de las causas y de los principios, y mostrar su posibilidad y validez, su aporeticidad y límite, y, por último, su 'modernidad' y consecuencias.

En el siguiente estudio titulado *Libertad y encogimiento metafórico en Puerta del cielo, de Abraham Cohen de Herrera* Miquel Beltrán, profesor de la Universidad de las Islas Baleares (España), abre el campo de la lectura a la teología cristiana y no cristiana en un autor místico del barroco. *Puerta del Cielo*, la obra cabalística escrita por Abraham Cohen de Herrera en castellano, en Ámsterdam, entre 1620 y 1632, tuvo una gran influencia, a través de la traducción al latín de buena parte de la obra y que formó parte del compendio de textos cabalísticos titulado *Kabbala Denudata*, llevado a cabo por Christian von Rosenroth, y publicado entre 1677 y 1684, sobre el idealismo alemán. En la obra de Herrera hallamos que se vindica la libertad divina a la hora de elegir crear el mundo, y se recurre, para dicha vindicación, a argumentos contenidos en obras de Tomás de Aquino y Duns Scoto, además de a otros pensadores árabes – Avicena– y judíos –Maimónides–. El autor examina cómo hacer compatible en Herrera los argumentos de la escolástica católica con su peculiar versión del emanatismo neoplatónico.

Ramón Sibiuda es autor de una obra titulada *Teología Natural*. Desde ella pretende una defensa de la fe racionalmente. El padre de Michel de Montaigne le pide a su hijo que la traduzca al francés, como apología de la fe cristiana frente al luteranismo, pero a raíz de las tesis de Sibiuda, Montaigne propone algunas

ideas presentes después en autores modernos: de una parte, la separación entre fe y razón, y, de otra parte, la imposibilidad de un fundamento racional para la fe. Su escepticismo lleva de la mano el fideísmo. El hombre debe tomar como tarea la del propio conocimiento, más que emplearse en la ciencia del ser o de la naturaleza. Ni ésta, ni Dios son accesibles al hombre ontológicamente. Montaigne persigue un ideal de sabiduría centrado en la “ciencia del hombre”. El moralista francés deja abierta la senda del escepticismo en clave subjetiva y empírica –propio de una parte de la modernidad–, en buena medida, suscitada por su lectura de la obra de Sibiuda. Este es el tema que trata Raquel Lázaro Cantero, profesora de la Universidad e Navarra en *Vox naturae, vox rationis, vox fidei: un diálogo entre Ramón Sibiuda y Michel de Montaigne*.

En *Orígenes teológicos de la noción moderna de propiedad*, la profesora de la Universidad Pontificia de Salamanca, M^a Idoya Zorroza Huarte nos presenta la influencia conceptual medieval en el pensamiento de la filosofía económica moderna. En el cuerpo jurídico romano que fue recibido en el pensamiento *medieval* –especialmente partir del siglo XI, y gracias al impulso de la Escuela de glosadores de Bolonia– se encuentran los pensadores una comprensión de organización cívica de la realidad en la que se apoyan para organizar su propia realidad social. Según dicha compilación se especifican las obligaciones y limitaciones del uso, usufructo y propiedad según los distintos derechos (de gentes, civiles) incluyendo el derecho *natural* “quod cum ipso genere humano rerum natura prodidit”. Con la incorporación del horizonte cristiano, a través de aquellas primeras palabras del *Génesis* (1, 28-29): en que insta al ser humano “replete terram et subicite eam et dominamini piscibus maris et volatilibus caeli et universis animantibus quae moventur super terram” (“llenad la tierra y someterla, y que domine sobre los peces del mar, sobre las aves de los cielos y las bestias, y sobre todo animal que rept

sobre la tierra”), es decir, ejercer *dominio* sobre todo lo real, justificándolo dando una clave que intrínsecamente (es decir, esencial y naturalmente) lo justificaba: “faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram” “et creavit Deus hominem ad imaginem suam ad imaginem Dei creavit illum” “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza”, “Y Dios creó al hombre a su imagen. Lo creó a imagen de Dios” (*Gn* 26-28). El tratamiento medieval del tema del dominio (que engloba de manera compleja uso, usufructo y propiedad), vincula éste a la naturaleza humana creada libre y racionalmente, y asocia libertad y dominio de una manera indisoluble, una relación que –sin todo el cuerpo doctrinal que lo justifica– se mantiene en el pensamiento moderno. La comunicación propuesta señala la franja que vincula y al mismo tiempo diferencia la propuesta medieval y la filosófica moderna.

Por último, terminamos la obra con un estudio de carácter más historiográfico, a partir del análisis de *La estructura teológica del pensamiento moderno en André de Muralt*. Valentín Fernández Polanco nos presenta la notable obra del profesor e investigador suizo André de Muralt dedicada a estudiar la estructura de pensamiento de la filosofía medieval, en cuyo tejido se inscribe y cobra sentido la recepción de la filosofía griega, y particularmente del aristotelismo, y la proyección del pensamiento teológico hacia los sistemas modernos de pensamiento.

Este libro no se podía haber realizado sin el apoyo de diferentes instituciones nacionales e internacionales entre las que destacan la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, la Universidade Católica Portuguesa y el Instituto Teológico de Cáceres (UPSA), entidades a las que agradecemos su interés y esfuerzo, apostando por la revitalización de los estudios de la tradición filosófica occidental y los fundamentos filosóficos de la modernidad, en fin, por ayudar a *Pensar la Edad Media Cristiana*.

**12. LIBERTAD, REPÚBLICA Y ARISTOCRACIA
EN EL PENSAMIENTO DE FRANCESCO
GUICCIARDINI**

Manuel Méndez Alonzo
Universidad de Alcalá de Henares (España)

Uno de los más inteligentes observadores del contexto político italiano en las primeras décadas del siglo dieciséis fue el diplomático florentino Francesco Guicciardini (1483-1540). Sus opiniones lejos de tener una fuerte base teórica tratan de fundarse en la experiencia, por ello sus escritos evitan los conceptos abstractos que, al parecer del canciller florentino, resultan poco útiles en el arte del estado.

Guicciardini compara a la política con artes que requieren de un fuerte carácter en la toma de decisiones como el comercio.¹ En específico, los comerciantes están habituados a tratar con las pasiones y los humores de otros individuos, así como hacer resoluciones de forma calculadora, en vista de algún interés, como el incrementar su riqueza². Se puede afirmar, entonces, que los escritos de Guicciardini tratan de ser realistas, pues se dirigen a los individuos con auténticas posibilidades de gobernar.

No se puede evitar comparar la obra de Guicciardini con la de su contemporáneo más célebre: Nicolás Maquiavelo. En gran medida, los escritos de Guicciardini contrastan con los de Maquiavelo en casi todos los puntos, en especial, en la desconfianza que muestra el primero hacia el pueblo. Por ello, Guicciardini emplaza la defensa de la libertad y la seguridad del estado en la nobleza. Guicciardini estructura una política que tiene un carácter

¹ M. VIROLI, *Dalla politica alla ragione di stato*, Donzelli Editore, Roma 1994, 109.

² *Ibid.*, 110.

elitista, fundada entre el acuerdo de cúpulas y el el forje de alianzas. Ello viene de la creencia que las virtudes civiles, las necesarias para mantener la libertad y seguridad de un estado, se encuentran limitadas en una minoría: la nobleza³.

1. La importancia de la experiencia en el arte de gobernar

Para Guicciardini, el arte de gobernar significa en gran medida el conocimiento de la naturaleza humana. Esto implica el aceptar una imagen pesimista de la naturaleza humana, en donde el mal, la depravación y la traición son las características más constantes de las relaciones entre los hombres.⁴ Dentro de este contexto es poco común que las decisiones sean guiadas por la razón y en la mayoría de los casos por las pasiones. En tal forma, en la tarea de administrar un estado, los gobernantes tratarán con individuos imprudentes en su mayor parte y con una marcada tendencia hacia la satisfacción de sus intereses personales.

En este caótico universo de la política son pocos los que han mostrado capacidad para guiar y decidir sobre sus congéneres, entre los que se destacan las personas que se dedican al comercio. Son éstas personas las que están mejor equipadas para tratar con las pasiones⁵. Guicciardini considera junto con Maquiavelo que la virtud política, más que tener una implicación moral, es la habilidad de entender las circunstancias y el tiempo⁶. Desafortunadamente esta virtud no es compartida por todos. Debido a que son muy pocos los que son capaces de tomar buenas decisiones o con experiencia entre los hombres. Para Guicciardini,

³ F. GILBERT, *Machiavelli and Guicciardini: Politics and History in Sixteenth Century Florence*, W.W. Norton 1984, 277.

⁴ U. DOTI, "Saggio introduttivo" EN F. GUICCIARDINI, *La autodifesa de un político: consolatoria, accusatoria, defensoria*, Laterza, Roma-Bari 1993, 17.

⁵ M. VIROLI, *Dalla politica...* cit., 110.

⁶ *Ibid.*, 111

las anteriores virtudes son muy difíciles de encontrar entre los miembros del pueblo, más acostumbrados a obedecer; en cambio, quienes han mostrado una mejor disposición a mandar y gobernar son la aristocracia.

A partir de lo anterior, Guicciardini estructura un sistema político de leyes e instituciones que limiten a los apetitos humanos con leyes aprobadas por las mayorías y favorables al interés general. Es decir, Guicciardini reconoce las ventajas del gobierno republicano⁷, pero intenta limitar las funciones ejecutivas a una minoría.

Lo ideal es que la capacidad de crear riqueza y bienestar general, propio de los regímenes republicanos, se haga sin quebranto de la paz y estabilidad, más comunes en las monarquías. La solución es entonces una constitución republicana que limite al mínimo la participación del pueblo en la política pública. En otras palabras, Guicciardini considera que el mejor modo de tener una república estable y proteger la libertad es dando el poder a la aristocracia⁸.

Guicciardini reconoce dos objetivos de cualquier régimen republicano: garantizar la libertad de cada individuo y mantener la igualdad de todos los ciudadanos frente a la ley. De esta

⁷ “Non crediate a costoro che predicano sì efficacemente la libertà, perché quasi tutti, anzi non è forse nessuno che non abbia l’obietto agli interessi particolari: e la esperienza mostra spesso, e è certissimo, che se credessimo trovare in uno stato sretto migliore condizione, vi correrebbono per le poste”. F. GUICCIARDINI, “*Ricordi*” en R. RICCIARDI (ed.), *Opere*, Napoli 1953, 111.

⁸ “[...] dico che a volere fare giudicio tra governò e governò, non debbiamo considerare tanto di chi spezie siano, quanto gli effetti loro, e dire quello essere migliore governò o manco cattivo, che fa migliori e manco cattivi effetti... Però ogni volta che senza venire a particolari, si ragiona quale governò è migliori, o uno violento o uno volontario, risponderai subito essere migliori el volontario, perché... non avende mai cagione di fare altro chi le bene”: F. GUICCIARDINI, “*Reggimiento di Firenze*” cit., 252-253.

manera, en una república nadie podrá ser oprimido o molestado en sus libertades básicas sin penurias o escándalos.

Como bien refiere Pocock, Guicciardini trata de probar que es posible disfrutar de la libertad bajo el mandato de leyes sin que necesariamente los individuos tengan que tomar parte en las decisiones del cuerpo político⁹. A partir de este postulado, la libertad para Guicciardini se puede definir como “un estado de cosas en las cuales estamos asegurados por ley a lo que es nuestro, sin que pueda intervenir el poder y la personalidad de algún hombre particular”¹⁰. Esta definición, como menciona Brown, parece cercana al concepto de libertad del liberalismo y de la libertad negativa de Berlin¹¹. Esto es debido a que Guicciardini ciertamente consideraba que la libertad ciudadana dependía de asegurar cierta autonomía en la vida privada sin que por ello el individuo se sienta obligado a la participación en la vida política de su comunidad¹².

Para Guicciardini, sólo cuándo existe la paz civil se pueden desarrollar las actividades económicas de la ciudad sin interrupciones. Esto se puede lograr satisfaciendo la ambición de aquella minoría que desea los honores y poder, pero dejando a la gran mayoría de la población que continúe con sus propios asuntos sin ninguna interferencia. Al tener la mayoría deseos moderados, ellos no se sentirán obligados a interferir en la vida pública, sobre todo si existen los arreglos institucionales necesarios que garanticen sus libertades.

⁹ J.G.A. POCOCK, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton U.Press, Nueva Jersey 1975 232.

¹⁰ Ibid.

¹¹ A. BROWN, “De-masking Renaissance republicanism”, *Renaissance Civic Humanism* cit., 179-199.

¹² Ibid.

La ciudad es un cuerpo compuesto de muchos miembros que tiene por fundamento la igualdad. Pero lo anterior no es posible por resultado de una diversidad de talentos e inteligencia entre los ciudadanos. Dicho de otro modo, en esta situación los ciudadanos de alto espíritu y gran mérito, que son pocos, no podrían elevarse, lo que les llevaría sentir resentimiento con la forma del gobierno y querer cosas nuevas; de esta situación es que nacen los conflictos civiles y las alteraciones dentro del estado. En consecuencia, para mantener la paz y el orden dentro de una república, sin menoscabo de la libertad, hay que limitar el acceso al poder y los honores a aquellos que tienen capacidad y experiencia. En cambio, no se deben fomentar los deseos de las mayorías que, por lo general, tienen una ambición moderada¹³.

El tipo de arreglo constitucional propuesto por Guicciardini lleva a la formación de una autoridad con características oligárquica¹⁴. La participación política queda reservada para una elite en donde la mayoría aceptará sin reclamo el curso de acción tomado por otros¹⁵. Bajo la anterior perspectiva, la idea que surge de Guicciardini es radicalmente diferente de Maquiavelo: cuándo se limite la tumultuosa y caótica participación del pueblo mejor se aseguran la libertad y el bien común¹⁶.

Por último, Guicciardini era consciente de que resultaba necesario construir puentes que favorezcan la llegada de *uomini novi*, pues así se logra un necesario cambio de la élite política y la creación de asociaciones y alianzas que determinen los puestos

¹³ GUICCIARDINI, “Reggimento di Firenze cit., 279-280.

¹⁴ A.MOULAKIS, “Civic humanism...”, cit., p-207.

¹⁵ Ibid., 211.

¹⁶ “[...]perché parlando di genere, tu mi confeserai che un governò di libertà non è de necessita migliori gli altri...la libertà di una città; e ragionevolmente, perché chi introduce la libertà non ebbe per suo fine che ognuno si intrometessi nel governare, ma lo intento su fu perché se conservassinno le leggi ed el bene commune., el quale, quando uno governa bene, si conserva meglio sotto lui che in altro governo”. GUICCIARDINI, “Reggimento di Firenze” cit., 256.

públicos. Guicciardini considera necesario que hombres ambiciosos tengan las vías libres a oficinas de gobierno, así se permite la llegada de hombres virtuosos al gobierno y se previene la sedición¹⁷.

2. Guicciardini vs. Maquiavelo

Guicciardini tiene desconfianza hacia los regímenes populares debido a su prontitud a crear divisiones y producir disturbios. En este punto, Guicciardini hace una fuerte crítica a la tesis de Maquiavelo sobre los beneficios del conflicto civil. Para Guicciardini el conflicto civil ha sido el principal responsable de poner en peligro la existencia de las repúblicas. Esta postura, como Dotti comenta, es similar a la sostenida por la tradición política clásica y medieval que consideraba al conflicto y la división como el mayor peligro que podía tener una república¹⁸.

Guicciardini es escéptico de los intentos de Maquiavelo por obtener lecciones de la tumultuosa historia romana. Considera que los conflictos entre el Senado y el pueblo romano no sólo fueron una constante causa de preocupación en los primeros años de la república, sino también aumentaron la ambición del pueblo, al grado de no encontrarse modos para satisfacerlo. Esto llevó a una constante injerencia constante del pueblo en el espectro político romano, al grado de determinar sus leyes e instituciones políticas¹⁹. El ejemplo más claro de lo anterior es la creación del tribunado²⁰. Esta figura impidió a los nobles cualquier toma de

¹⁷ A. MOULAKIS, “Civic humanism....”, cit., 216.

¹⁸ U. DOTTI, “Saggio....”, cit., 66.

¹⁹ “[...] ma dico in conclusione che la causa delle disunione di Roma tra patrizi e plebe fu dallo essere divisi gli ordini della città, cioè che una parte fussino patrizi, l’altra plebei, e tolta a’ plebei ogni speranza di potregli conseguire”. F. GUICCIARDINI, “*Intorno ai Discorsi del Machiavelli*” en *Opere*, cit., 334.

²⁰ U. DOTTI, “Saggio....”, cit., 60.

decisiones, haciendo de Roma en donde cualquier discusión venía precedida de peleas sus clases sociales²¹.

En primer lugar, para Guicciardini la prevalencia del conflicto civil en toda la historia de Roma resulta un rasgo reprehensible, no digno de ser imitado. En segundo lugar, la enemistad y desconfianza que existió entre la nobleza y el pueblo tuvo por resultado que Roma no pudiera nunca constituirse en una república estable y que nunca conociera la paz. Cuando se compara la situación caótica de la República Romana, resulta preferible para Guicciardini el reinado pacífico de los siete reyes míticos.

El reinado relativamente pacífico de los primeros reyes romanos fue posible por su alianza con el pueblo, pues ellos lo protegían frente a la arrogancia de la nobleza²². Este estado de cosas termina por culpa del comportamiento de los nobles, los cuales, después de la expulsión de Tarquino El Soberbio, intentaron esclavizar al pueblo²³. Esta situación obliga al pueblo a entrar en la arena política convirtiendo a Roma en una república tu-

²¹ “Ché se da un principio o non fussi stata questa distinzione tra patrizzi o plebe... le quale non possono essere laudabile, né si può negare che non fussino danose...[si] non arebbe la plebe desiderato la creazione de’ tribuni, né sarebbe stato necessario quello magistrato, perché comunicati gli onori, era comunicata la potenzia, né più pericolo arebbe portado la libertà da’ patrizi che da’ plebei. Ed è certo che comunicati furono gli onori, quello magistrati fu forse più danno che di utile, ed almanco negli ultimi tempi fu instrumento e colore a chi volle turbare la republica; e massime non più a giudicio mio laudare in loro né la autorità di proporre nuove legge né di intercedere”. GUICCIARDINI, *“Intorno ai Discorsi del Machiavelli”*, cit., 334.

²² “Questo disordini fu dalla origine di Roma, perché nel principio suo vi fu la distinzione tra patrizi e plebei, ma sotto e’ re re non noceva, perché essendo la autorità ne’ re, non poteva el senato per sé medesimo opprimere la plebe; e quello che non faceta el senato di pensare a’ commodi, lo facevano e’ re” Ibid., 334-335.

²³ “Le quali ragione tutte cessorono quando e’ re furono cacciati, perché e’ ptrazi diventorono padroni della città ed arbitri di ogni cosa; non aveva la plebe a chi fuggire, né chi pensasi a’ commodi suoi”, Ibid., 335.

multuosa. Para Guicciardini hacer un elogio de un estado afectado con tan graves defectos equivale a alabar a la *infermità*²⁴.

A la agitación y falta de paz de la república romana, Guicciardini lo compara con la estabilidad y tranquilidad lograda por la república veneciana, en donde sólo una minoría le estaba permitido participar en la vida pública, lo cual no significaba que el resto de la población viviera libre y no fuera molestada en su vida privada²⁵. *La Repubblica Serenissima* es un ejemplo claro de que es posible lograr que la libertad, el orden y la estabilidad se combinen sin graves afectaciones a la paz²⁶. Es en repúblicas aristocráticas como Venecia en donde los deseos de la minoría por gobernar y los deseos de la mayoría por ser libres son respetados sin graves disturbios y de modo civil. Cuando la mayoría se siente seguro en su libertad, piensa Guicciardini, deja de tener deseos de participar en la vida pública²⁷.

“Porque yo replico [...] que la ciudad aunque sea libre, si es bien ordenada, estará sustentada bajo el consejo y la virtud de pocos; ya que se encontrará que en un periodo de quince años no son más de tres o cuatro ciudadanos virtuosos de los cuales depende la virtud que ulteriormente son el nervio de las consultas y acciones más importantes”²⁸.

Si bien en Venecia las más importantes deliberaciones eran hechas por el Senado, perteneciente a un grupo minoritario de la

²⁴ “Non fu adunche la disunione tra la plebe ed el senato che faceta Roma libera e potente, perché meglio sarebbe stato se non vi fussino stato se non vi fussino stato le caggione delle disunione; né furono utile queste sedizione, ma bene manco dannose che non sono state in molte altre città, e molto utile a la grandezza sua que e’ patrizi più presto cedessimo alla volontà della plebe...ma laudare le disunione è come laudare in uno infirmo la infermità”, *Ibid.*, 334.

²⁵ Q. SKINNER, *The Foundations of Modern Political Thought* vol.1, Cambridge University Press, Cambridge 2010, 171.

²⁶ M. VIROLI, *Dalla politica...*, cit., 116.

²⁷ Q. SKINNER, *The Foundations...*, cit., 172.

²⁸ F. GUICCIARDINI, “*Reggimento di Firenze*”, cit., 274.

población²⁹, los venecianos no cerraron los accesos del poder a los hombres de talento³⁰, mediante la formación de alianzas. Es a partir de ellas que incluso individuos de rangos medios podrían ascender al gobierno, siempre y cuando estos cambios sean aprobados por las élites³¹.

Finalmente, es el deseo de Guicciardini era crear un *Consiglio stretto* dominado por la aristocracia para Florencia³². Aunque Florencia en apariencia continuaría siendo una república mixta, al tener un *Consiglio grande*³³, un *Consiglio stretto* y un *Gonfaloniere* (como canciller)³⁴. La función de este último es garantizar la operación del orden político³⁵, mientras que el *Consiglio grande* estará en cargo de dar honores. Pero las funciones ejecutivas estarán a cargo del *Consiglio stretto*, al ser éste el

²⁹ "...le deliberazione importante sono maneggiati da chi le intende, e non vanno nello arbitrio della moltitudine che è el primo pericolo chi se teme de un governo popolare". Ibid., 279.

³⁰ Q. SKINNER, *The Foundations...*, cit., 180.

³¹ "Me pare che el governó viniziano per una città disarmata sia così bello come forse mai habéis alcuna republica libera; ed oltre che lo mostra la esperienza...E se bene ha Nome diverso da quello vogliamo fare noi...perché non è altro che uno governó nel quale intervengono universalmente tutti quegli che sono abili agli uffici, né vi si fa distinzione o per ricchezza o per sittiatte...ma sono améis equalmente tutti ogni cosa...e se la plebe non participa, la non participa anche a noi...Ed ancora che a Vineglia gli inabili siano con più dffilcutà agli uffici...perché sta molto bene insieme che el governo sia medesimi, come si può considerare infiniti particolari loro. Hanno saputo tenere in questo in riputazione el suo reggimento...in modo che se bene quegli che loro chiamono gentiluomini non siano altri cosa che cittadini privati; el Nome pure abbagia chi ode fare migliore cose che cittadini". F. GUICCIARDINI, "*Reggimento di Firenze*", cit., 268-269.

³² F. GILBERT, *Machiavelli and...*, cit., 278.

³³ "[...] che distribuisca le degnità ed uffici tutti o quasi tutti, perché non refterà a alcuno o alcuna setta ce si facessi, facultà di dare onori ed utili [...]". F. GUICCIARDINI, "*Reggimento di Firenze*", cit., 265.

³⁴ M. VIROLI, *Dalla politica...*, cit., 119.

³⁵ "Ordinato el gonfaloniere a vita...bisogna ordinare gli altre membri ed avere principalmente avvertenzia che siano disposto in modo a chi lui non possa pigliare troppa autorità". F. GUICCIARDINI, "*Reggimento di Firenze*", cit. 274.

encargado de elegir a los magistrados y crear nuevas leyes³⁶. En resumen, la figura del *Consiglio grande* tendrá un papel irrelevante al otorgar los honores, pero el gobierno estará a cargo del *Consiglio stretto*³⁷. Para Guicciardini, Venecia representa un modelo, pues es un gobierno que mantiene las formas republicanas sin sobresaltos para los ciudadanos. Manteniendo la paz y la prosperidad casi desde el tiempo de su fundación.

³⁶ “[...]el fare leggi nuove o correggere le vecchie ha essere deliberato in consigli più stretti, né ha a venire innanzi al popolo per via de consulta [...]”. Ibid., 265.

³⁷ “La autorità del governo si ha a ridurre in su le spalle di uno consiglio che ‘e romani chiamavano senato, e’ viniziani pregati...vedete che e’ savi grandi girano in poco numero e sono quasi tuttavia quelli medesimi, e che elezioni degli di fuori, cioè e’ rettori di Padova, di Verona e simili [...]”, Ibid., 277.