



## Dossier Retórica, emociones y filosofía en la tradición grecorromana y sus apropiaciones posteriores

### Retórica republicana: la huella de la solidaridad en el humanismo cívico<sup>1</sup>

Republican rhetoric: the imprint of solidarity in civic humanism

ORIOLE FARRÉS JUSTE<sup>2</sup>

**Resumen:** El objetivo del presente artículo es doble. Por un lado, se pretende defender la tradición retórica que impregna el humanismo cívico en términos de su potencial utilidad con vistas a la educación para la ciudadanía. Por otro lado, mediante un ejercicio de “rational reconstruction” (Richard Rorty) o “rewriting” (Stanley Fish), se propone rastrear el papel de la solidaridad cívica en la *Laudatio Florentinae urbis* de Leonardo Bruni para realizar una “apropiación” de sus elementos en el contexto de los debates actuales en filosofía política. La metáfora del “floreCIMIENTO” de la comunidad política, recurrente en el humanismo cívico, implica siempre una exhortación a la práctica de las virtudes cívicas por parte de los ciudadanos, es decir, una subordinación de los intereses particulares al bien común y, en consecuencia, una base de solidaridad en el cuerpo civil. Para ello, se partirá de la distinción rawlsiana entre “republicanismo clásico” y “humanismo cívico” que se halla en *El liberalismo político* (V, §7, 5). El argumento por disociación de Rawls será problematizado para sostener que el papel de las virtudes ciudadanas, como virtudes propiamente *humanas*, debe ser más importante y más exigente que el que el liberalismo le reserva si queremos una sociedad verdaderamente floreciente.

**Palabras clave:** retórica protréptica; republicanismo; humanismo cívico; virtudes públicas; solidaridad.

**Abstract:** The objective of this article is twofold. On the one hand, it is intended to defend the rhetorical tradition that permeates civic humanism in terms of its potential usefulness with a view to citizenship education. On the other hand, through an exercise of "rational reconstruction" (Richard Rorty) or "rewriting" (Stanley Fish), it is proposed to trace the role of civic solidarity in Leonardo Bruni's *Laudatio Florentinae urbis* in order to make an "appropriation" of its elements in the context of current debates in political philosophy. The metaphor of the "flourishing" of the political community, recurrent in civic humanism, always implies an exhortation to the practice of civic virtues by citizens, that is, a subordination of particular interests to the common good and, consequently, a base of solidarity in the civil body. To do this, we will start from the Rawlsian distinction between "classical republicanism" and "civic humanism" found in *Political Liberalism* (V, §7, 5). Rawls's dissociative reasoning

1 Este artículo es resultado del proyecto de investigación PID2019-105422GB-I00 “La solidaridad en bioética”, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación (España).

2 Universidad Autónoma de Barcelona (Barcelona, Cataluña, España).  
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7634-1096>. [oriol.farres@uab.cat](mailto:oriol.farres@uab.cat)

will be problematized to argue that the role of citizen virtues, as properly human virtues, must be more important and more demanding than liberalism reserves for them if we want a truly flourishing society.

**Keywords:** protreptic rhetoric; republicanism; civic humanism; public virtues; solidarity.

---

**Cómo citar:** Farrés Juste, O. (2022). Retórica republicana: la huella de la solidaridad en el humanismo cívico. *Cuadernos Filosóficos*, 19.

Publicado bajo licencia Creative Commons Atribución-SinDerivadas 4.0 Internacional [CC BY-ND 4.0]



Fecha de recepción: 28/04/22

Fecha de aprobación: 16/11/22

## I. Introducción

Hablar de “retórica republicana” puede prestarse a malentendidos. La carga peyorativa del término “retórica” en su uso más habitual arrastra consigo al lodo de la aparatosidad y el engaño todo lo que toca. Así, podría parecer que esta expresión implica menosprecio hacia el republicanismo. Pero no es así. De hecho, este no deja de ser un buen ejemplo de la cualidad retórica misma del lenguaje, según la cual, como indicó Kenneth Burke (1969, p. 172), siempre hay ya *persuasión* en todo significado. Con esta introducción, me permitiré resignificar (y por ende, tratar de *repersuadir* sobre) la cuestión. Entiéndase: tomo la expresión (“retórica republicana”) en el sentido de la tradición retórica que impregna el humanismo cívico.

Los principios del humanismo cívico que definen *nostálgicamente* la tradición retórica son los siguientes: (a) Isócrates, Aristóteles, Cicerón y Quintiliano como las cuatro principales fuentes antiguas; (b) la tesis aristotélica y arendtiana de que el ser humano (tradicionalmente, el hombre) es un animal político por naturaleza (con los sesgos de género, clase y etnia propios del caso que constituyen el “*power apparatus*” normativo de Occidente), que *puede* trascender la vida idiota (ιδιώτης: centrada en su privacidad y sus necesidades materiales-naturales) y ejercer virtud cívica a la luz pública; (c) en el espacio público, el ser humano es ciudadano (πολίτης ≠ ιδιώτης), con lo cual gobierna y es gobernado por turnos a la vez que persuade y es persuadido con el uso de la palabra en lugar de la fuerza; (d) las deliberaciones públicas deben ser sobre el bien común (siendo la justicia distributiva solo una parte de este bien común); (e) en las deliberaciones públicas (cooperación) o en las contiendas agonales (competición), es decir, en su *vivere libero*, *vivere civile* o *vivere politico*, el hombre realiza su potencial y bien propio (*scil.* vida buena), de tal modo que el buen ciudadano es el ser humano

realizado, completo o floreciente; (f) el estudio de la tradición humanista (letras: retórica, filosofía moral, historia, literatura, filología...) prepara al ser humano para su despliegue político como ciudadano. De esta forma, los ideales de la *vita contemplativa* y la *vita activa* se funden en los *studia humanitatis*, en buena parte porque las artes liberales (para actuar y hablar públicamente) están jerarquizadas por encima de las artes serviles o mecánicas (para ganarse la vida utilitariamente). Esto es, los *studia humanitatis* (en esencia, la retórica) son libres, virtuosos, autotélicos (no son meramente instrumentales) y preparan para la excelencia humana (Graff, Walzer y Atwill, 2005).

La tradición retórica de autores y textos canonizados a partir de estas premisas emite una luz ya muy tenue a día de hoy. El *vir bonus dicendi peritus* se ha desmagnetizado y ahora parece una reliquia del pasado que solo despierta interés de anticuario. Y es que se nos ha urgido a aceptar el hecho de que “the civic humanist goal of meaningful individual participation in political deliberations is no longer viable for the majority of citizens” (Hatmaker, Herstad, Nugent, Prothers, Strickland y Swarts, 1997, p. 339). Muchas son las causas de este declive humanístico, pero este no es lugar para ahondar en ellas. Me limitaré a apuntar que se ha problematizado y desacralizado la idea misma de canon; se ha diluido la llamada “tradición retórica” en un corpus de textos que se aborda desde prismas tan diversos como dispersos; y finalmente, las pedagogías posmodernas han certificado la muerte del humanismo cívico (Fusfield, 1997). Por no hablar de la patente imposibilidad de reproducir las democracias antiguas (o las ciudades libres del Renacimiento italiano) a escala estatal o, peor aún, global. Quizá, entre el lamento resignado de lo que se ha perdido y la celebración entusiasta de lo que se ha ganado, podemos intentar hallar una sabiduría del camino medio (o del término medio) que permita ponderar ganancias, pérdidas y posibilidades de recuperación o actualización. De esta tentativa obstinada y esperanzada a partes iguales trata el presente artículo.

Antes de empezar, es preciso hacer una advertencia al lector sobre la estructura del trabajo. Al tener un objetivo doble (*rastreo* de la solidaridad en el humanismo cívico y *apropiación* contemporánea de la retórica republicana), primeramente se ha desarrollado el contexto del debate filosófico-político sobre el humanismo cívico para, desde esta perspectiva, pasar después a la resignificación de la retórica.

## 2. Republicanismo clásico y humanismo cívico

¿Por qué desde la filosofía política nos tiene que llamar la atención el humanismo cívico? De antemano, porque Rawls en *El liberalismo político* (V, §7, 5) hace una distinción importante entre “republicanismo clásico” y “humanismo cívico”. Este apartado del autor será nuestro pistoletazo de salida para tratar la cuestión. Según Rawls, la justicia como equidad (como forma del liberalismo político) no tiene una oposición fundamental ni es incompatible con lo que él denomina “republicanismo clásico”. La preservación de las libertades democráticas requiere de la participación activa de los ciudadanos, es decir, virtudes políticas, puesto que las instituciones no se sostienen por sí mismas: “cuando hay una generalizada reclusión en la vida privada, aun las mejor diseñadas instituciones políticas caerán en manos de quienes intentan dominar e imponer su voluntad en todo el aparato del Estado” (Rawls, 2006, p. 198). Esta participación, empero, no será el *locus* de la vida buena ni tendrá un *valor intrínseco*, sino que será *instrumentalmente valiosa* (como un bien más entre otros bienes) para proteger los derechos y las libertades básicas de los ciudadanos en democracia. Rawls no pone ningún reparo a la participación activa de la ciudadanía, al contrario. Ahora bien, esta participación no presupone una doctrina comprensiva religiosa, política o moral. En efecto, no puede ser un requisito para todos. Si en cambio, como sí es el caso en el “humanismo cívico”, la participación en la política democrática se convierte en la situación privilegiada de la vida buena y se observa el “love of republican institutions as the privileged *locus* of the good life” (Taylor, 1985, p. 334), entonces esto conllevará, según Rawls, un retorno a “la libertad de los antiguos” de Benjamin Constant que tendrá “todos los defectos de este concepto” (Rawls, 2006, p. 199). El defecto principal de la libertad de los antiguos, al decir de Constant y Rawls, es que representa una amenaza a la libertad de los modernos, entendida esta como el disfrute de la independencia privada ante las injerencias del poder público. La libertad de los antiguos con su énfasis en la autodeterminación colectiva en el ágora exige demasiado a los modernos. La referencia a Constant no es nada casual, ya que él mismo (en función de esta caracterización rawlsiana) podría ser enmarcado perfectamente dentro del “republicanismo clásico”. Véase si no:

El peligro de la libertad moderna puede consistir en que, absorbiéndonos demasiado en el goce de nuestra independencia privada y en procurar nuestros intereses particulares, no renunciemos con mucha facilidad al derecho de tomar parte en el gobierno político. Los depositarios de la autoridad no dejarán de exhortarnos a que dejemos que suceda así, porque están siempre dispuestos a ahorrarnos toda especie de trabajo, excepto el de obedecer y pagar; ellos nos dirán: “¿Cuál es en el objeto de vuestros esfuerzos, el motivo de vuestros trabajos y el término de vuestras

esperanzas? ¿No es la felicidad? ¿Pues dejadnos a nosotros este cuidado, que nosotros os la daremos!” Pero no, no dejemos que obren de este modo: por grande que sea el interés que tomen por nosotros, supliquémosles que se contengan en sus límites. (Constant, 2002, p. 90)

Que Benjamin Constant se pueda considerar “republicano” no han dudado en señalarlo, incluso, las neorepublicanas Iseult Honohan y Rachel Hammersley, para poner solamente dos ejemplos relativamente recientes. Afirma Honohan: “not only the ‘civic liberalism’ of Tocqueville and Mill (often seen as the origin of the contrast between republicanism (the liberty of the ancients) and liberalism (the liberty of the moderns)), but also Constant’s liberalism, resonates with republicanism” (Honohan y Jennings, 2006, p. 217). Y Hammersley: “French liberalism was shaped by classical republican concerns, and the thought of leading nineteenth-century French liberals, such as Benjamin Constant (1767-1830) and Alexandre de Tocqueville (1805-1859), retains traces of the republican ideology” (Hammersley, 2020, pp. 171-172).

En suma, el ejercicio de las virtudes políticas por parte de la ciudadanía en el contexto de los gobiernos representativos es también un elemento de la libertad. A la (ficticia pero muy verosímil) exhortación de los gobernantes a los ciudadanos para que no se inmiscuyan en “sus asuntos”, responde Constant con una exhortación a arrimar el hombro en la vigilancia cívica del poder “para que se contenga en sus límites”. El interés ilustrado del ciudadano en el mantenimiento de las libertades constitucionales fundamenta su participación instrumental en forma de deberes o virtudes políticas. Estas virtudes, con todo, no pueden tener valor en sí mismas ni se pueden imponer como rasgo de la vida buena a la manera del “humanismo cívico”. Tal concepción “instrumental” (Patten, 1996) de la virtud es la que reivindica Quentin Skinner (1983 y 2012), entre otros republicanos neoromanos como Maynor (2003) o Dagger (1997). La idea es que, si el ciudadano estima sus libertades civiles, de vez en cuando tendrá que poner de su parte y comprometerse activamente con el régimen democrático. Rawls dice exactamente lo mismo. Así pues, el liberalismo político no tiene diferencias sustanciales con el “republicanismo clásico” (hay isomorfismo entre ambos) y en caso de tener algunas siempre serán de índole menor, relativas al “diseño institucional y la sociología política de los regímenes democráticos” (Rawls, 2006, p. 198).

Pues bien, en todo este planteamiento de la cuestión hay claramente una bestia negra: el “humanismo cívico”. En la medida en que el “republicanismo clásico” no se confunda con el “humanismo cívico”, podrá gozar de rawlsianas (y por lo tanto, de liberales) credenciales, al menos desde el foco del *Liberalismo político*. Este planteamiento, sin embargo, no está exento

de problemas y se le pueden esgrimir unas cuantas objeciones serias. Para terminar esta sección mostraré algunas.

En primer lugar, el liberalismo político y el “republicanismo clásico” no fijan —e insisten en ello siempre que pueden— la participación ciudadana como bien supremo. Es un bien entre otros bienes. Queda claro. Aun así, la participación tiene para los partidarios de estas filosofías políticas una cualificación *especial* que los otros bienes compatibles con la democracia constitucional pueden no tener. En efecto, no todas las virtudes son virtudes “políticas”: no todas son *estratégicas* a efectos de “mantener la libertad” (Skinner, 1983). No lo desarrollaré aquí, pero esto supone una paradoja cuanto menos extraña. Y es que, dejando de lado la cuestión del “bien supremo”, decir que hay virtudes políticas que en algún sentido son necesarias para salvaguardar las libertades es muy parecido a decir que los derechos presuponen *deberes*. ¿Y podríamos permitir que algunos se abstuvieran de cumplir con sus deberes mientras los otros sí cumplen? Por no decir nada de este insólito uso de la palabra “virtud” por parte de Rawls y sus seguidores. Tradicionalmente, la virtud implica un valor intrínseco (o desinteresado), que se refleja en el carácter del agente, y no un valor meramente instrumental (o utilitarista) referido al acto. “When an action is described as ‘virtuous’ a claim is made about the nature and personal qualities of the individual character, and not simply about the act itself” (Peterson, 2011, p. 85). Un acto *interesado*, por muchas consecuencias positivas que tenga, no es un acto virtuoso o de una persona virtuosa. La resignificación liberal aquí es evidente: las virtudes políticas rawlsianas son por definición instrumentalmente interesadas (o sea que no son “virtudes” de verdad).

En segundo lugar, el núcleo de las definiciones del “humanismo cívico” y el “republicanismo clásico” es la participación política. Ahora bien, no todos los autores autoproclamados “republicanos” sostienen que la participación política (o la virtud) sea tan central en sus teorías. Por ejemplo, en el neorepublicanismo de Philip Pettit el tema estrella es la concepción de la libertad como no dominación (republicana) en contraposición a la concepción de la libertad como estricta no interferencia (liberal). Por importante que sea la participación política efectiva, no deja de ser secundaria —y a veces, según Pettit (2002, p. 8), incluso es funesta, como en el caso de lo que él denomina “populismo”—. Tampoco me ocuparé de esto ahora.

Y en tercer lugar, paso ya a la cuestión que sí trataré con detenimiento. En *El liberalismo político* (V, §7, 5), Rawls hace un “argumento por disociación”, para llamarlo con una categoría de la Nueva Retórica. “By processes of dissociation, we mean techniques of separation which

have the purpose of dissociating, separating, disuniting elements which are regarded as forming a whole or at least a unified group within some system of thought” (Perelman y Olbrechts-Tytecha, 1971, p. 190). Un argumento de este tipo concluye basándose en distinciones o diferencias. Para resolver un problema, se divide una noción en dos conceptos. La definición de los conceptos obtenidos es instrumental respecto a la conclusión del argumento. En los argumentos por disociación, los dos conceptos siempre son connotados de forma distinta. Rawls tiene el siguiente problema: el republicanismo grosso modo, dado que *parece* a la vez compatible e incompatible con la justicia como equidad, mantiene una relación compleja con el liberalismo político. Solución: se disocia algo llamado “republicanismo clásico” (Maquiavelo, Tocqueville, Skinner) de algo llamado “humanismo cívico” (Aristóteles, Arendt, Taylor). El “republicanismo clásico” tiene connotaciones positivas: no presupone una doctrina comprensiva y únicamente “alienta la participación como necesaria para proteger las libertades básicas de los ciudadanos democráticos” (Rawls, 2006, p. 198). El “humanismo cívico”, en cambio, tiene connotaciones negativas: presupone una doctrina comprensiva moral y política, recuerda a la “libertad de los antiguos” de Constant y está emparentado con una doctrina metafísica determinada, verbigracia, el aristotelismo. Así pues, una teoría compleja con distintas interpretaciones es disociada en su relación con el liberalismo político. O dicho de otra manera (Rawls no se expresa así): *en realidad*, habría un republicanismo liberal (“republicanismo clásico”) y un republicanismo iliberal (“humanismo cívico”). Ahora pregunto: ¿Cuál es el coste de proscribir Aristóteles del territorio de la filosofía política?

### 3. En busca del humanismo cívico

Evidentemente, el humanismo cívico en filosofía política no es una teoría *mainstream* pero tampoco es del todo marginal. Por el momento, se resiste a morir. Su origen se halla en la disciplina de la Historia. Y en concreto, en la obra de Hans Baron: *Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny* de 1955. Las tesis historiográficas de Baron han sido fuertemente disputadas, pero su impronta en los estudios renacentistas todavía no se ha borrado. Tanto para Baron como para sus críticos las tesis del humanismo cívico son básicamente tres: (1) en relación a su *génesis*, la causa de las ideas humanistas cívicas de la libertad republicana y la vida activa se encuentra en el año 1402 con la guerra “defensiva” de la República de Florencia contra Milán y su “tirano” Gian Galeazzo Visconti; (2) en relación a su *originalidad*, el humanismo cívico es una doctrina “secular”,

“original” y “moderna”, basada en un retorno a los clásicos en la búsqueda de modelos, que dista tanto del humanismo apolítico del Trecento como de las filosofías medievales cristianas; y (3) en relación a su *autenticidad*, Baron creía que la visión humanista cívica de la libertad, la igualdad y la participación ciudadana en el gobierno de Florencia reflejaba la experiencia real de los ciudadanos florentinos del Quattrocento (Najemi, 2003, p. 76).

Las tres tesis han sido profundamente desafiadas y largamente discutidas, con lo cual todo el aparato conceptual del humanismo cívico se ha tenido que cualificar y matizar historiográficamente. Por ejemplo, en cuanto a la *génesis*, más que la defensa de Florencia contra un tirano invasor, actualmente hay consenso en la idea de que el humanismo cívico es “propaganda” del expansionismo florentino del siglo XV (Cappelli, 2011). Tampoco la *originalidad* es tal o, si acaso, solo es relativa: algunas ideas republicanas ya están presentes en autores medievales de ciudades libres italianas como Bartolomé de Lucca (Viroli, 1990; Blythe, 2003). Por último, parece que hay más “retórica” (en el mal sentido) que “realidad” en la imagen del humanismo cívico: tal vez no era más que una cobertura “ideológica” para sostener los intereses del gobierno oligárquico de Florencia que había dado sepultura al republicanismo gremial y popular de los *Ciampi* del siglo anterior (Hankins, 2003; Brucker, 2008).

Así las cosas, el humanismo cívico –que historiográficamente es como mínimo una *quaestio disputata*– ha sido retomado por la filosofía política como la construcción teórica de una serie de temas republicanos (libertad, igualdad cívica, virtud pública y participación ciudadana) que hallaron, eso sí, una expresión paradigmática en los escritos de una serie de autores del Renacimiento italiano como Coluccio Salutati, Leonardo Bruni, Poggio Bracciolini, Leon Battista Alberti, Antonino de Florencia o Matteo Palmieri. En filosofía política, John Greville Agard Pocock (que también es historiador), Alejandro Llano Cifuentes (en el ámbito hispánico) y Charles Taylor, por poner tres ejemplos conspicuos, han construido explícitamente sus propuestas teórico-normativas a partir de actualizaciones (o apropiaciones originales y creativas) de la tesis de Baron. Si consultamos la enciclopedia de Stanford, la imagen académica del humanismo cívico es harto elocuente:

Baron advocated a vast scholarly program to establish the Italian humanist tradition as a major source of modernity. The politics he posited as commendable are not conceived as formal frames of individual life goals—in other words, empty liberalism—but textured wholes into which human autonomy is woven. To state it somewhat anachronistically, accepting *the nexus of public solidarity embedded in civic humanism*,

and viewing it as an equivalent of civil society, Baron's thesis overlaps considerably with today's communitarianism. (Nederman, 2019, p. 4. Las cursivas son mías)

En vista de que “comunitarismo” es casi una palabra maldita en los círculos universitarios y no está nada claro si continuar hablando como si existiera una filosofía política comunitarista unitaria y coherente tiene algún interés, me limitaré a señalar que Cary Nederman sigue presentando la cuestión en las coordenadas rawlsianas: el humanismo cívico no pasa el test liberal. De todos modos, quizá sí que vale la pena tratar de desentrañar este “nexus of public solidarity embedded in civic humanism”. Pero antes, una necesaria interrupción metodológica.

#### 4. Interrupción metodológica

Se podría pensar que para resolver la cuestión sobre la validez del humanismo cívico los filósofos tenemos que esperar los resultados finales de los científicos —en este caso, de los historiadores del Renacimiento italiano—. Desconozco si en este campo habrá alguna vez “resultados finales” más allá de “resultados parciales” permanentemente revisables. Pero esto no nos debe preocupar más de la cuenta. Hay principalmente dos modos de enfocar un texto filosófico-político. Un modo es intentar rescatar su “*meaning*” (Hirsch, 1976). Esto es, “contextualizarlo” (Skinner, 2002) o “reconstruirlo históricamente” (Rorty, 1984) a fin de captar las “intenciones” (Fish, 2011) o actos locutivos, ilocutivos y perlocutivos de su autor. O sea, ver “qué hace” (performativamente) el texto (Pocock, 2009) en su contexto lingüístico-ideológico-histórico. Este enfoque no es nada problemático y, de hecho, es el pan de cada día de los historiadores intelectuales y los críticos literarios. En cualquier caso, basta con cerciorarse de no caer en anacronismos, presentismos y demás “mitologías” (Skinner, 2002). No decir tonterías como que Platón era “totalitario” (Popper, 2010) o Hobbes “liberal” (Strauss, 2006). El otro modo posible de leer filosofía es intentar alumbrar la “significance” (Hirsch, 1976) del texto. Esto es diferente pero igualmente legítimo. Aquí lo que se hace es deliberada y conscientemente una descontextualización del texto mediante una lectura instrumental según nuestros intereses situados en debates actuales, puro “rewriting” (Fish, 2011)<sup>3</sup> o apropiación contemporánea para poder dialogar con los autores del pasado sobre los problemas del presente. Rorty explica la diferencia con meridiana claridad:

3 Stanley Fish, parafraseando a Rorty, sugiere que el “[r]ewriting is always what is being done when the interpreter's desire for an outcome takes precedence over the search for meaning” (Fish, 2011, p. 114).

If we want, as Skinner says, 'selfawareness', then we need to avoid anachronism as much as possible. If we want self-justification through conversation with the dead thinkers about our current problems, then we are free to indulge in as much of it as we like, as long as we realize that we are doing so. (Rorty, 1984, p. 55)

Ciertamente, desde Aristóteles sabemos que el fin (τέλος) determina los *géneros* literarios: la forma está siempre orientada teleológicamente. Al final, pues, todo dependerá de lo que queramos obtener: “*selfawareness*” histórica o “*self-justification*” filosófica. En lo que respecta a este segundo objetivo, la autojustificación, el neorepublicanismo (distinto del republicanismo *tout court* o republicanismo estrictamente histórico) ha sobresalido desde sus inicios, a finales del siglo pasado, llevando a cabo una tarea de apropiación nacida no del “desire to retrieve a lost vision of public life, but out of a wish to explore a new vision of what public life might be” (Pettit, 2002: 129). Se trata de un ejercicio de libertad intelectual consistente en seleccionar elementos de las fuentes históricas republicanas que, con las adaptaciones pertinentes, sean útiles para las condiciones de las sociedades democráticas contemporáneas (Weithman, 2004, p. 287; Costa, 2009, p. 402). Cécile Laborde describe con detalle este procedimiento:

There are (at least) three possible methodological pathways between contextualist history and normative political philosophy, all of which have fed into the republican revival. First, the recovery of old, unfamiliar and prima facie counter-intuitive ideas—the conceptual link between public service and individual liberty, for example—helped philosophers think new thoughts and ‘ruminate’ about the blind spots and unconscious assumptions of the dominant ways of thinking they had inherited (Skinner 1997: 108). Second, the possibility was left open that fragments of the republican heritage were, in fact, still present, in inchoate and inarticulate form, in contemporary political consciousness. Third, republican historians were not, any more than the past authors they studied, detached from the political context of their interventions: by retrieving republican ways of thinking, they were, with varying degrees of intentionality and forcefulness, ‘doing things with words’ and investing (their own) ideas with social power. More specifically, republican historiography, by bringing to light richer, deeper, and more complex foundations of liberal democracy, resonated in contemporary political theory in that it offered a language able to give shape to and articulate ‘democracy’s discontents’ (Sandel 1996). If it was true, as republican history suggested, that the liberal democratic heritage incorporated the ideals of independence, participation, deliberation, and civic equality, not as nostalgic remnants of an aristocratic, pre-modern age, but as constitutive of modern political liberty, then the Euro-Atlantic political heritage was richer and more resourceful than suggested by the desiccated credo of liberty as noninterference, formal political equality, a strong public/private distinction, and limited popular input into politics. (Laborde, 2013, pp. 603-604)

A pesar de que el humanismo cívico es un constructo historiográfico, en principio también puede ser un recurso útil para iluminar nuestro presente. Por lo demás, desde un punto de vista genealógico, la separación tajante entre “republicanismo cívico” neoromano (con su énfasis en la libertad como no dominación) y “humanismo cívico” neoateniense (con su énfasis en la participación ciudadana), deudora del distingo rawlsiano examinado más arriba, es muy problemática. Desgajar la rama neoromana de la neoateniense es un movimiento de abstracción tan interesado como interesante, pero mostrar la confluencia entre estas dos variantes también lo puede ser. Máxime si partimos de la base de que históricamente han tendido a funcionar al alimón. Lo que ha unido la república que no lo separe John Rawls. Me sumo, pues, al “complaint against the neoclassical interpretation [...] that Aristotelian civic humanism and classical republican non-domination were mutually exclusive frameworks that could not and did not coexist as republicanism developed into the modern era” (Olsen, 2006, p. 140). Dado el “resto” aristotélico presente en la tradición, no es de extrañar que las dos supervivientes conceptuales, libertad republicana y participación cívica, siguiesen caminando juntas incluso en eras posteriores. Sea como sea, la tesis que defiendo aquí, al ser una reconstrucción racional, tampoco necesita de apoyo histórico. Me conformaré con mostrar la pertinencia de no soltar todavía el lastre aristotélico (o humanista cívico). Para ello, volvamos a la cuna del humanismo cívico y paradigma de la tesis de Baron en aras de apropiarnos de su retórica (en el buen sentido) y contribuir a la actual batalla de las ideas (o mejor dicho, de las palabras).

### 5. La *Laudatio Florentinae urbis* de Leonardo Bruni

Para centrar el foco comentaré algunos fragmentos de la *Laudatio Florentinae urbis* de Leonardo Bruni (c. 1403-4). Se trata de un panegírico a la ciudad de Florencia. Es uno de los primeros textos de Bruni, escrito después de la guerra entre Florencia y Milán. Pertenece al género de la retórica epidíctica (o demostrativa): discursos cuya finalidad no es influir en la *decisión* dentro del contexto de la deliberación legislativa-gubernamental (retórica política) o en el *fallo* dentro del contexto de la administración de la justicia (retórica forense). Los discursos epidícticos son escritos ceremoniales de circunstancias, como las antiguas exhibiciones sofistas o las oraciones fúnebres. Elogios o vituperios, mayormente. El caso que nos ocupa, sin duda, corresponde a un elogio patriótico. La influencia de la segunda sofística (Bernard-Pradelle, 2000) es patente en la composición del discurso, a partir de fuentes como

Elio Arístides, Menandro de Laodicea y Hermógenes de Tarso. El propio Bruni, en una carta muy posterior a la publicación de la *Laudatio* (a Francesco Pizolpasso en 1440), confiesa que las ideas y el estilo que figuran en el panegírico se deben a excesos de su juventud (Hankins, 2003, pp. 160-161). Pero no nos interesa el problema de la “sinceridad” del canciller de Florencia y humanista, sino los temas (o tópicos) republicanos reflejados en el texto –aunque puedan muy bien estar manipulados en función de los intereses de todo un “retórico profesional”–.

Para abrir boca, consideremos las palabras de Bruni relativas a la forma de gobierno (¿idealizada?) de Florencia:

[Florencia piensa que] lo que concierne a muchos se debe decidir por estos muchos [*scil.* por la acción de todo el cuerpo de ciudadanos] actuando de acuerdo con la ley. Así florece la libertad y se conserva la justicia en esta santísima ciudad. En nuestro sistema nada puede resolverse por el capricho de un solo hombre actuando en contra del juicio de muchos hombres. (Bruni, 2013, p. 1.146. Traducción propia)<sup>4</sup>

No hace falta decir que aquí estamos delante de la canónica defensa del autogobierno del cuerpo de ciudadanos. “Canónica” porque se trata del modelo *político* por excelencia, es decir, opuesto al *despotismo* caprichoso de uno o unos cuantos (etimológicamente, πολιτεία es lo contrario a δεσποτεία). Es la idea de la libertad que “florece” cuando hay participación de toda la ciudadanía. De ahí partirá la tesis del humanismo cívico que Charles Taylor sintetiza en estos términos: “civic humanism [...] is about the intrinsic value of participatory self-rule” (1996, p. 5). Y que desarrolla así:

Freedom was thought of as citizen liberty, that of the active participant in public affairs. This citizen was “free” in the sense as having a say in the decisions in the political domain, which would shape his and others’ lives. Since participatory self-government is itself usually carried out in common actions, it is perhaps normal to see it as properly animated by common identifications. Since one exercises freedom in common actions, it may seem natural that one value it as a common good. (Taylor, 2003, p. 201)

Esto lleva a la vivencia de la dignidad ciudadana como libertad: el bien común *del* que y *en* el que participan todos los miembros de pleno derecho (sean estos muchos o pocos) de la

4 En el original latín: “*Quod enim ad multos attinet, id non aliter quam multorum sententia decerni consentaneum iuri rationique iudicavit. Hoc modo et libertas viget et iustitia sanctissime in civitate servatur, cum nihil ex unius aut alterius libidine contra tot hominum sententiam possit constitui*”.

ciudad. Por lo tanto, la libertad florece en el espacio público en contraposición a (o a diferencia de) los logros puramente privados. Pocock insiste en lo mismo:

Privacy and property enlarge into society and culture, realms of being that are or should be immune from politics and which replace the ancient idea that the *res publica*, by defending *virtù*, defines the human as the political. Here we have a kernel of the debate between “republicanism” and “liberalism,” liberty as positive (and ancient) or negative (and modern). (Pocock, 2010, p. 155)

La libertad, efectivamente, es en origen “freedom to develop positive human capacities and qualities” (Pocock, 1975, p. 232)<sup>5</sup>. Curiosamente, pues, la “libertad de los antiguos” se encontraría en perfecto estado de salud en el contexto “moderno” (*pace* Constant) del norte de Italia renacentista.

Pero hay más. Bruni no es susceptible de ser “apropiado” desde una lógica populista (*pace* Pettit), puesto que él mismo pone los límites del derecho y los procedimientos legales a la decisión ciudadana. Las leyes, en este sentido, son repositorio común, lo cual impide desmanes, excesos y aventuras autocráticas. Con toda probabilidad, la *Laudatio* enmascara e “invierte ideológicamente” (Yoran, 2007) la oligarquía florentina mediante proclamas democráticas hiperbólicas y aduladoras. Extraída de su contexto, empero, señala un valor importante que debemos tener en cuenta en nuestras democracias contemporáneas. El valor en cuestión no es otro que el que se desprende de la máxima “quod enim ad multos attinet, id non aliter quam multorum sententia decerni”. Dicho de otra manera, las repúblicas son estructuras políticas *solidariamente* autogobernadas por los ciudadanos mismos. Dependerá, por supuesto, del diseño institucional concreto la habilitación de procedimientos para una democracia deliberativa, participativa, contestativa, agonística o representativa (pero fiduciaria). Ahora bien, el principio democrático del humanismo cívico implica necesaria y conceptualmente dos niveles de solidaridad: en las “virtudes públicas” (Camps, 2019) ejercidas por los ciudadanos y en el orden institucional armado con sus leyes.

Vayamos primero a las virtudes públicas. La participación ciudadana en el humanismo cívico no puede ser meramente “instrumental”. Si los deberes políticos solo se fundamentan “interesadamente” en la preservación de mis libertades civiles (motivo puramente egoísta), no existirá propiamente *ethos* republicano y la libertad no podrá *florece*r. Los cálculos de costo-

5 Pocock se basa en la distinción de Isaiah Berlin entre *libertad negativa* y *libertad positiva* en “Two Concepts of Liberty” (1969).

beneficio en la vida cívica no bastan. Hace falta algo más. Las connotaciones negativas que en la disociación rawlsiana entre “republicanismos” tiene el humanismo cívico, en lo que a las virtudes políticas se refiere, pueden cambiarse de signo preguntándonos qué estabilidad de la república a largo plazo se puede esperar con una ciudadanía que solo participa, si es que lo hace, incentivada utilitaristamente para preservar el orden constitucional en función de sus intereses particulares. ¿Qué ocurriría si las amenazas de recortes de derechos por parte de “gobernantes despóticos” no me afectaran a mí y solo se dirigieran a otros colectivos de los que no formo parte? Si solo me muevo cuando me apuntan, ¿dónde quedaría entonces la solidaridad cívica? Tal vez esta forma de razonar sobre la conducta humana que entiende de un modo utilitario las motivaciones para participar parezca muy realista<sup>6</sup>. Pero puestos a ser realistas, quizá sería mejor reconocer que un régimen con una ciudadanía configurada así sería, con el paso del tiempo, insuficientemente “self-sustaining” (Weithman, 2004) y comprometería la cohesión social. El “republicanismo clásico” a la Rawls se muestra inservible a la luz de estos efectos indeseables.

Pasemos ahora a la ley. En el humanismo cívico, esta tampoco puede concebirse meramente de forma instrumental. El origen de la problemática a la que me estoy refiriendo se halla en el libro tercero de la *Política* de Aristóteles, el “libro del ciudadano”. Leonardo Bruni tradujo esta obra al final de su carrera (1438). Había aprendido griego en su juventud de la mano del bizantino Manuel Crisoloras (Wilson, 1992, p. 13), “quien ocupó entre 1397 y 1400 una cátedra de griego en la ciudad toscana invitado por Salutati” (Caballero, 2019, p. 14) cuando este último era canciller de Florencia. Bruni, con el paso de los años, emprendió la tarea de traducir toda la filosofía práctica aristotélica para superar estilísticamente el “barbarismo” de las versiones medievales, dotarla de calidad retórica y ponerla a disposición de la clase dirigente florentina (Pezzoli, 2012, p. 10) porque, según él, “gli *studia humanitatis* si presentano *ad vitam necessaria*” (Besso, Guagliumi y Pezzoli, 2007, p. 7). Así pues, se puede certificar que la filiación que Rawls detecta entre humanismo cívico y aristotelismo es un hecho demostrado —o al menos, no es descabellado suponer tal filiación a la luz de la búsqueda de modelos antiguos por parte de los

6 En el fragmento de Bruni citado, aparece la máxima: “*quod enim ad multos attinet, id non aliter quam multorum sententia decerni*”, que podríamos retraducir como “lo que afecta a muchos se debe decidir entre todos ellos”. Este principio concuerda con la posición original rawlsiana en *Una teoría de la justicia* (1971). La diferencia está en que el planteamiento de Rawls es un contrafáctico (o experimento mental) mientras que en Bruni es más bien una sentencia retórica que exhorta a participar efectiva y realmente. Pese a que no lo defiendo en estas páginas, es obvio que es muy plausible una “reconstrucción racional” del fragmento en los términos de las virtudes políticas instrumentales. Al cabo, la motivación para participar se debe a que lo decidido también me afectará a mí.

humanistas florentinos—. Izbicki nos cuenta la intrahistoria de la traducción de la *Política* de Aristóteles:

Bruni's was not the first such translation of Aristotle's Politics. William of Moerbeke, a Dominican friar, had done one in the thirteenth century (ca. 1260). There was, however, a strong desire for a newer and more accurate Latin version. Some writers believe Bruni was asked in 1433 by Humphrey, Duke of Gloucester, the uncle of King Henry VI of England, to undertake a new translation. Bruni's own dissatisfaction with the style and accuracy of Moerbeke's version certainly entered into his decision to undertake this labor. When the task was completed in 1437, however, it was dedicated to Eugenius IV, the reigning pope. (Izbicki, 2015, p. 13)

Para Bruni, como para el resto de humanistas del círculo de Salutati, el aristotelismo no era un mero pasatiempo intelectual propio del *otium* apolítico. "Aristotelian thought seemed to him [*scil.* Bruni] profoundly akin to the communal sentiment of fifteenth-century Florence" (Baron, 2014, p. 151). En el prólogo a su traducción de la *Política*, Bruni escribe que el hombre, "a weak animal, insufficient in himself, attains perfection only in civil society" (en Zamagni, 2008, p. 470). Sin duda, la fuente ateniense continuaba manando en la Italia renacentista. El fragmento de Aristóteles que presenta la cuestión del papel de la ley en la polis es el siguiente:

En cambio, todos los que se preocupan por una *buena legislación* indagan sobre la virtud y la maldad cívicas. Así es evidente que *para la ciudad que verdaderamente sea considerada tal, y no sólo de nombre, debe ser objeto de preocupación la virtud*, pues si no la comunidad se reduce a una alianza militar que sólo se diferencia especialmente de aquellas alianzas cuyos aliados son lejanos, y *la ley resulta un convenio* y, como dijo Licofrón el sofista, una garantía de los derechos de unos y otros, *pero no es capaz de hacer a los ciudadanos buenos y justos*. (Aristóteles: *Política* III, 1280b. Las cursivas son mías)

Reconstruido racionalmente (o neorepublicanamente), este paso apunta a la necesidad de vincular virtud (vida buena) y política, que como hemos visto es uno de los tabúes del liberalismo. Según la lógica del texto, o hacemos esto o tenemos que admitir que las "repúblicas" (*commonwealths* o *civitates*) actuales solo lo son de nombre. O ya ni de nombre. Es evidente que la tesis antropológica de fondo, muy controvertida, es que el ser humano es un "animal político" o "cívico" por naturaleza. Pero quizá no hace falta ir tan lejos. Bastará con indicar la necesidad de un substrato de virtud solidaria en toda asociación civil. La tradición entera del humanismo cívico rema en esta misma dirección. Incluso alguien tan reticente a los

discursos moralizantes como el neorepublicano Alex Gourevitch tiene que acabar concediendo la necesidad de prácticas (auténticamente) éticas en el seno de las organizaciones obreras (como los *Knights of Labour* norteamericanos del siglo XIX): “For cooperatives to resist degenerating into internally inegalitarian or exploitative enterprises, its members were needed to remain voluntarily committed to its rules and principles” (2015, p. 167). La clave aquí está en el aristotélico “were *needed* to remain” virtuosos. Propongo tres interrogantes: ¿Las virtudes políticas tienen solo una dimensión *ciudadana* (como una mera carga accesoria) o tienen también una dimensión *humana* (correspondiente a una vida buena)? ¿La práctica de las actuales democracias está a la altura de su hipotética y fundacional promesa de autogobierno o soberanía popular? ¿Qué tipo de alianza puede prosperar sin solidaridad cívica?

Asevera Bruni en la *Laudatio*: “la ciudad ha juzgado conforme a sus ideales de justicia y prudencia que los más necesitados sean también los que más ayuda reciban” (Bruni, 2013, p. 1.152. Traducción propia)<sup>7</sup>. Los ideales que aquí se enumeran son la justicia y la prudencia. No solo la justicia, que por sí misma parece incompleta. Desde luego, Bruni no habla de “solidaridad” literalmente. ¿Cómo podría hacerlo? Pero la idea está presente. Si nos fijamos bien, veremos que esta solidaridad reconstruida no es un asunto de particulares que en privado despliegan virtudes sin que nadie les obligue a hacerlo. Bruni afirma que la “ayuda” a aquellos que más lo necesitan es una decisión de la ciudad<sup>8</sup>. El elemento solidario es *político* desde el primer momento y no únicamente un “deber imperfecto” fruto de la voluntad personal (y caritativa) de los poderosos. En la imagen ideal de este panegírico que es la *Laudatio*, resplandece la solidaridad cívica; por cierto, más en términos de necesidades materiales que de identidades culturales. Esta solidaridad, además, está basada en la vulnerabilidad de los más necesitados, que convenientemente redescrita y resignificada lleva a “repenser la solidarité républicaine en s’appuyant sur la prise en compte d’une interdépendance associée à la conscience d’une commune précarité et d’une commune vulnérabilité” (Garrau y Le Goff, 2009, p. 48). Y es que en efecto, tal como se remarca en *Towards a Flourishing Society*.

Solidarity is about recognising the bonds of interdependence between human beings. When practised, it is a key moral and civic virtue but it evolves from a recognition of the social reality that human beings are mutually dependent on each other for their well-being and care. There is an intimate connection between solidarity and the

7 En el latín original: “*qui magis indigebat ei plus auxilii tribuere sue prudentie iustitiaeque putavit*”.

8 En la traducción he explicitado el papel de la ciudad, que en la fuente original en latín se entiende por el contexto.

common good, solidarity and the fair distribution of resources, and between solidarity and equality between citizens. (O’Ferrall, 2012, p. 27)

La solidaridad cívica, verdadero emblema del humanismo cívico, permite el florecimiento de la sociedad. Esta metáfora de la flor la debemos a Aristóteles (*Retórica*, 3.11.1), y Bruni la aplica recurrente y *literalmente* a Florencia (*flos, florens, Florentia*). Desde el contexto de la democracia ateniense, pasando por la Florencia del Quattrocento, el despliegue de las virtudes públicas y las leyes justas continúa inspirando el sueño de la república. Leonardo Bruni nos invita a soñar:

De aquí surge el dicho que muchas veces se ha dirigido contra los ciudadanos más poderosos cuando han amenazado a las clases bajas; en tal caso los miembros de la clase baja dicen: "Yo también soy un ciudadano florentino". Con estas palabras los pobres quieren señalar y advertir vivamente que nadie debe calumniarlos simplemente porque son débiles, ni nadie, simplemente por ser poderoso, debe amenazarlos con daño. Más bien, todos tienen el mismo estatus, ya que la República de Florencia ha jurado proteger a los menos poderosos. (Bruni, 2013, p. 1.152. Traducción propia)<sup>9</sup>

En este pasaje, leído de nuevo desde una mirada actual, se ilustra la libertad republicana como no dominación. Ante las posibles interferencias arbitrarias de los más poderosos contra los miembros de las "clases bajas", la República interviene (no arbitrariamente) para asegurar y garantizar la libertad de todos los ciudadanos –y protegerlos de cualquier abuso, si conviene–. Se repite el compromiso cívico-político de asistir a "los más débiles". Pero es que además se constata como la no dominación (*pace* Pettit) aquí no es un mero hecho neutro, descriptivo y no valorativo, sino que está teñida de *normatividad*. Es una promesa republicana, un desiderátum. La libertad republicana, en este contexto, "appears to be an inevitably moralized, normative conception of liberty" (Laborde, 2013). Si la república tiene que garantizar la no dominación, entonces estará "inevitably moralized".

Se podrá aducir que en este fragmento la palabra "libertad" no aparece y que mi comentario es tergiversador. Pero estoy haciendo una "reconstrucción racional" y no una "contextualización histórica", con lo cual la crítica no sería pertinente. El término que sí aparece es el de "estatus", "rango" o "condición" igual (o igualdad cívica). "Ego quoque

<sup>9</sup> "Ex quo nata est illa vox, quam adversus potentiores frequentissime iactari videmus; cum enim quid minantur, promptissime aiunt: «Ego quoque florentinus sum civis». Hac illi voce attestari videntur et palam admonere, ut nemo se propter imbecillitatem contemnat nec sibi iniuriam propter potentiam minari pergat; parem esse condicionem omnium, cum eos qui minus possint ipsa res publica polliceatur ulcisci»".

florentinus sum civis". La solidaridad cívica es constitutiva de la categoría de ciudadanía. El "quoque" implica la pertinencia solidaria a un mismo cuerpo cívico, independientemente de otros factores como la riqueza o la pobreza. Podemos enfatizar la ciudadanía (*ciudadano* de Florencia), de modo que el lugar (la patria concreta) será indiferente siempre que podamos hablar de "ciudadanos" y no de "súbditos" expuestos a un poder despótico. O podemos hacer hincapié en la ciudad (*ciudadano de Florencia*). En este segundo caso, la pertenencia al lugar no es trivial. Los ciudadanos florentinos pertenecen a la ciudad de Florencia en particular, respecto a la cual tendrán obligaciones y deberes especiales. Ello encaja con el espíritu patriótico (pero no nacionalista) de la tradición republicana (Viroli, 1995).

A la *vita solitaria et contemplativa* (Petrarca), los humanistas cívicos oponen la *vita solidaria y activa*. Solidaria: en el *Isagogicon moralis disciplinae* (1424-5), Brunni reprueba aquel que es tan insensible y apático que no sufre dolor ni se siente deprimido cuando se inflige humillación a la patria, a los padres, a los hijos y a todos los que son queridos por nosotros (en Baron, 2014, p. 149). Activa: el humanismo cívico es enfáticamente neoateniense. La *forma* de vida más excelente es la praxis política; "*negotiosa et associabilis vita [...] sanctum forte et sanctius quam solitarium ociare*" (Salutati en Baron, 2014, p. 136). Y el ciudadano está aristotélicamente definido por su participación (*Política*, III 1275a). Dice Aristóteles: "[E]s un error grave creer que cada ciudadano sea dueño de sí mismo, siendo así que todos pertenecen a la ciudad, puesto que constituyen sus elementos y que los cuidados de que son objeto las partes deben concordar con aquellos de que es objeto el conjunto" (*Política* VIII, 1337a), pero al mismo tiempo "la ciudad pertenece en común a todos los ciudadanos" (II, 1261a). Aristóteles, fundador de la lógica, no está desafiando la teoría de conjuntos. Cada ciudadano (en particular) pertenece a la ciudad. Y la ciudad, a su vez, pertenece (en común) a todos los ciudadanos. La ciudad no es de nadie porque es de todos. La idea reaparecerá en América de la mano de Benjamin Rush: "I consider it is possible to convert men into republican machines. Every man in a republic is public property. His time and talents-his youth- his manhood-his old age-nay more, life, all belong to his country" (en Herzog, 1986, p. 486). Sin necesidad de abrazar una versión tan exigente del republicanismo, nos podemos conformar con la solidaridad cívica reapropiada, que no es cemento pero sí vínculo: menos que la pertenencia estricta al Estado y más que el "unencumbered self" (Sandel, 1984) que parece haber triunfado en nuestras democracias liberales imperfectas. El compartir la *res publica* debe tener un valor intrínseco si queremos revertir la actual desafección ciudadana. Urge educar en civismo. La *civitas* se fundamenta en la solidaridad, más allá del mero intercambio de mercancías o la protección mutua. Con todo, esta

solidaridad no es un mecanismo de fusión comunitaria, sino un espacio de confrontación y participación activa pero respetuosa. Tal participación se basa en el uso prudente de la palabra. Aquí se refleja el valor inestimable de la *retórica republicana*.

## 6. Por una retórica ciudadana

Ahora solo queda recordar que, convenientemente adaptada al contexto democrático del mundo contemporáneo, la tradición retórica aún tiene vida por delante. Como arte practicable cuando las condiciones materiales suficientes de toda la ciudadanía están garantizadas, la retórica proporciona una educación ciudadana permanente para confrontar, desde la solidaridad cívica, nuestras apuestas por el bien común. La retórica política es exhortación y disuasión dirigida al votante o al legislador. La persuasión es el objetivo; pero no a cualquier precio, puesto que el ejercicio protréptico nada vale sin virtud pública. En esta materia, como ciudadanos, estamos siempre *in statu pupillari* (Olfield, 1990). Y por el lugar privilegiado que le reservan a la retórica, los *studia humanitatis* de un humanismo cívico *regenerado* y actualizado constituyen un auténtico tesoro. “Humanism was to be an education for the citizen as well as a discipline and method for the scholar” (Baron, 2014, p. 140). Su legado espera nuestra vivificación. Tanto si se opta por un esquema político deliberativo<sup>10</sup> como si se opta por uno agonístico<sup>11</sup>, la participación ciudadana deberá ser siempre esencialmente una escuela de retórica exhortativa al bien común. Retórica, no ciencia infalible: “rhetorical deliberations, in the Aristotelian tradition, concern precisely those choices between alternative actions that define the future, choices that are impregnated with various degrees of uncertainty” (Pârveu, 2008, p. 919).

Los grandes discursos, como la *Laudatio* de Bruni, tienen el poder de inspirar a los ciudadanos y moverlos a actuar noblemente. Esto era así en el lejano pasado y sigue siendo así

<sup>10</sup> Esta es la imagen de la deliberación republicana: “Should the scope of public deliberation be constrained in advance so that individuals may be free to act according to their own preferences and desires, at least within certain spheres of life? The answer, it seems to me, depends on the moral importance of the preferences and desires in question compared to the moral importance of the public purposes that would challenge or override them. This is no argument against individual rights. It is simply to insist that arguments for rights cannot be detached from substantive moral judgments about the purposes and ends rights advance” (Sandel, 1999, p. 214).

<sup>11</sup> Esta es la imagen del agonismo republicano: “Rivalry and ambition were almost the name of the game. Life was striving for fame. Not everybody could be the most famous leader, and there was an agonistic feature of this society. What could nevertheless hold it together is the obverse of this good that everyone seeks for themselves. The obverse side is that this good itself presupposes solidarity in maintaining the laws, a condition for there being genuine fame” (Taylor, 1991, p. 69).

en el mundo contemporáneo desde las palabras de Churchill en la Segunda Guerra Mundial, las palabras de Gandhi en el “Quit-India Speech”, las palabras de Martin Luther King Jr. en el Mall de Washington o las palabras del Papa Francisco sobre el bien común. La retórica, además, es una práctica cívica que moldea nuestro juicio y permite ponderar las cuestiones *in utramque partem*. No solo somos receptores de discursos, sino que también podemos ser emisores y productores. En esto consiste participar, es decir, tomar parte en lo público. Hablar en el ágora es salir de la idiocia sin traicionar nuestras convicciones. “Trying to persuade others requires us to step outside our particular perspectives without asking us to leave our particular commitments behind” (Garsten, 2009, p. 210. Las cursivas son mías). Los ciudadanos deben estar formados en oratoria (para saber escuchar críticamente y hablar correctamente) si los definimos aristotélicamente a partir de su implicación solidaria en la *res publica*. Así, de hecho, ya no tendremos nada que envidiar a los antiguos:

Una de las principales diferencias entre los antiguos y los modernos es el extraordinario desarrollo de la retórica: en nuestra época este arte es objeto de un general desprecio, y cuando se usa entre los modernos no es más que diletantismo o puro empirismo. Por regla general, el sentimiento de lo que es en sí verdadero está mucho más desarrollado: la retórica se enraíza en un pueblo que todavía vive entre imágenes míticas y que no conoce aún la necesidad absoluta de la fe histórica; ellos prefieren más bien ser persuadidos que instruidos. Además, la necesidad que tiene el hombre de *la elocuencia* jurídica debe dar lugar al arte liberal. Por lo tanto, *es un arte esencialmente republicano*: uno tiene que estar acostumbrado a soportar las opiniones y los puntos de vista más extraños e incluso a sentir un cierto placer en la contradicción; hay que escuchar con el mismo buen agrado que cuando uno mismo habla, y como oyente hay que ser capaz, más o menos, de apreciar el arte aplicado. La formación del hombre antiguo culmina habitualmente en la retórica: es la suprema actividad espiritual del hombre político bien formado, ¡una idea para nosotros muy extraña! (Nietzsche, 2003, p. 81. Las cursivas son mías)

## 7. Conclusiones

En este artículo, se ha defendido la pertinencia de recuperar los vestigios del humanismo cívico con el objeto de repensar el papel de la solidaridad en las democracias liberales contemporáneas. Junto a ello se ha sostenido que el ejercicio de la retórica política por parte de una ciudadanía activa tiene que estar *éticamente* definido en función de la búsqueda energética del bien común. La participación es también exhortación a la vida buena. A diferencia del “republicanismo clásico” y el “liberalismo político” (Rawls, 2006), el humanismo cívico

propone que las virtudes cívicas no son solo instrumentalmente valiosas para mantener los derechos y libertades constitucionales, sino que además expresan una dimensión de excelencia propiamente *humana*. La ciudad debería ser una escuela protréptica de virtud pública. El hombre es un animal retórico (en el buen sentido) que tiene como hábitat natural la *res publica*, entendida como la “cosa” o “asunto” que comparte con los demás. El republicanismo histórico es un corpus teórico y normativo que custodia este llamamiento al despliegue de nuestras potencialidades ciudadanas para florecer como sociedad. De nosotros depende, ahora mismo, el regenerar y poner al día esta honorable tradición.

## 8. Agradecimientos

Quiero agradecer a Ricardo Espinoza Lolas, Daniel Gamper Sachse, Irene Gómez Franco, Ana-Carolina Gutiérrez Xivillé, Iris Parra Jounou, Angel Puyol Gonzalez, Jordi Riba Miralles, Mercè Rius Santamaria y los revisores anónimos sus críticos y alentadores comentarios a una versión anterior del artículo. Los errores que puedan haber resistido son exclusivamente responsabilidad del autor.

## 9. Referencias

- Aristóteles. (1988). *Política*. Gredos. Edición y traducción castellana de Manuela García Valdés.
- Aristóteles. (2022). *Retórica*. Gredos. Edición y traducción castellana de Quintín Racionero.
- Baron, H. (1955). *The crisis of the early italian Renaissance: civic humanism and republican liberty in an age of classicism and tyranny*. Princeton University Press.
- Baron, H. (2014). *In search of Florentine civic humanism: Essays on the transition from medieval to modern thought*. Princeton University Press.
- Berlin, I. (1969). *Four Essays On Liberty*. Oxford University Press.
- Bernard-Pradelle, L. (2000). L'influence de la seconde sophistique sur la *Laudatio Florentinae urbis* de Leonardo Bruni. *Rhetorica*, 18(4), 355-387.
- Besso, G., Guagliumi, B y Pezzoli, F. (2007). Accademia e politica attiva: le edizioni, le traduzioni e i commenti alla *Politica* di Aristotele in Italia nei secoli xv-xvi. *Respublica Litterarum. Suplemento monográfico “Tradición clásica y universidad”*, 2007-30.
- Blythe, J. (2003). 'Civic humanism' and medieval political thought. En: Hankins, J. (Ed.). (2003). *Renaissance civic humanism: reappraisals and reflections*. Cambridge University Press.
- Brucker, G. (2008). La Revuelta de los Ciompi. En: Maquiavelo, N. *Florenxia insurgente*. Capitán Swing.
- Bruni, L. (2013). *Opere letterarie e politiche*. Utet. Edición y traducción italiana de Paolo Viti.

- Bruni, L. (2019). *Elogio de Florencia*. Ecúmene Ediciones. Edición y traducción castellana de Paula Caballero Sánchez.
- Burke, K. (1969). *A rhetoric of motives*. University of California Press.
- Caballero Sánchez, P. (2019). Un nuevo panegírico de ciudad para un nuevo tiempo. En: Bruni (2019). *Elogio de Florencia*. Ecúmene Ediciones.
- Camps, V. (2019). *Virtudes públicas*. Arpa.
- Cappelli, G. (2011). Leonardo Bruni, la *Laudatio Florentine urbis* y el mito de la ciudad republicana. *Ciudades: conflicto y representación política*, Madrid, Universidad Complutense, Departamento de Filosofía III.
- Constant, B. (2002). *Sobre el espíritu de conquista. Sobre la libertad en los antiguos y en los modernos*. Tecnos. Traducción castellana de Marcial Antonio López y M. Magdalena Truyol Wintrich.
- Costa, M.V. (2009). Neo-republicanism, freedom as non-domination, and citizen virtue. *Politics, philosophy & economics*, 8(4), 401-419.
- Dagger, R. (1997). *Civic virtues: rights, citizenship, and republican liberalism*. Oxford University Press.
- Fish, S. (2011). The intentionalist thesis once more. En: Grant Huscroft & Bradley W. Miller (Eds.), *The challenge of originalism: Essays in constitutional theory*. Cambridge University Press.
- Fusfield, William D. (1997) Refusing to believe it: Considerations on public speaking instruction in a post- Machiavellian moment, *Social Epistemology*, 11:3-4, 253-314.
- Garrau, M. y Le Goff, A. (2009). Vulnérabilité, non-domination et autonomie: l'apport du néorépublicanisme. *Astérian. Philosophie, histoire des idées, pensée politique*, (6).
- Garsten, B. (2009). *Saving persuasion. A defense of rhetoric and judgement*. Harvard University Press.
- Gourevitch, A. (2015). *From slavery to the cooperative commonwealth: labor and republican liberty in the nineteenth century*. Cambridge University Press.
- Graff, R.; Walzer, A.E. y Atwill, J. (Eds.). (2005). *The viability of the rhetorical tradition*. SUNY Press.
- Hammersley, R. (2020). *Republicanism: an introduction*. John Wiley & Sons.
- Hankins, J. (2003). Rhetoric, history and ideology: the civic panegyrics of Leonardo Bruni. En: Hankins, J. (Ed.). *Renaissance civic humanism: reappraisals and reflections*. Cambridge University Press.
- Hatmaker, E.; Herstad, S.; Nugent, M.R.; Prothers, L.; Strickland, R. y Swarts, J. (1997). Postmodern pedagogies and the death of civic humanism. *Social Epistemology*, 11(3-4), 339-348.
- Herzog, D. (1986). Some questions for republicans. *Political Theory*, 14(3), 473-493.
- Hirsch, E.D. (1976). *The aims of interpretation*. University of Chicago Press.
- Honohan, I. & Jennings, J. (Eds.). (2006). *Republicanism in theory and practice*. Routledge.

- Izbicki, T. (2015). Badgering for books: Aeneas Sylvius Piccolomini and Leonardo Bruni's translation of Aristotle's *Politics*. En: *Essays in renaissance thought and letters*. Brill.
- Laborde, C. (2013). Republicanism. En: Michael Freeden, (Ed.). *Oxford handbook of political ideologies*. Oxford University Press.
- Maynor, J. W. (2003). *Republicanism in the modern world*. Blackwell.
- Najemi, J. (2003). Civic humanism and Florentine politics. En: Hankins, J. (Ed.). *Renaissance civic humanism: reappraisals and reflections*. Cambridge University Press.
- Nederman, C. (2019). Civic humanism. *Stanford Encyclopaedia of Philosophy*.
- Nietzsche, F. (2003). *Escritos sobre retórica*. Trotta. Edición y traducción castellana de Luis Enrique de Santiago Guervós.
- O'Ferrall, F. (2012). *Towards a flourishing society*. Tasc.
- Oldfield, A. (1990). *Citizenship and community: Civic republicanism and the modern world*. Routledge.
- Olsen, E.J. (2006). *Civic republicanism and the properties of democracy: a case study of post-socialist political theory*. Lexington Books.
- Pârvu, C.A. (2008). Neorepublicanism and its critics. Deliberation, rhetoric and republican freedom. *Studia Politica. Romanian Political Science Review*, 8(4), 907-920.
- Patten, A. (1996). The republican critique of liberalism. *British Journal of Political Science*, 26(1), 25-44.
- Perelman, C. y Olbrechts-Tyteca, L. (1971). *The New Rhetoric. A treatise on argumentation*. University of Notre Dame Press.
- Peterson, A. (2011). *Civic republicanism and civic education: The education of citizens*. Springer.
- Pettit, P. (2002). *Republicanism: a theory of freedom and government*. Oxford University Press.
- Pezzoli, F. (2012). La traducción como medio de elaboración del léxico político: la *Política* de Aristóteles en Italia en los siglos xv y xvi. *Pensar la traducción. La filosofía de camino entre las lenguas*. UC3M y Círculo de Bellas Artes.
- Pocock, J.G.A. (1975). *The Machiavellian Moment*. Princeton University Press.
- Pocock, J.G.A. (2009). *Political thought and history: Essays on theory and method*. Cambridge University Press.
- Pocock, J.G.A. (2010). Machiavelli and Rome: the republic as ideal and as history. *The Cambridge Companion to Machiavelli*, 144-56. Cambridge University Press.
- Popper, K. (2010). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Paidós. Traducción castellana de Eduardo Loedel Rodríguez.
- Rawls, J. (1971). *A theory of justice*. Harvard University Press.
- Rawls, J. (2006). *El liberalismo político*. FCE. Traducción castellana de Sergio René Madero Báez.

- Rorty, R. (1984). The historiography of philosophy: four genres. En: Schneewind, J.B. & Skinner, Q. (Eds.). *Philosophy in history: Essays on the historiography of philosophy*. Cambridge University Press.
- Sandel, M. J. (1984). The procedural republic and the unencumbered self. *Political Theory*, 12(1), 81-96.
- Sandel, M. J. (1999). Liberalism and republicanism: Friends or foes? A reply to Richard Dagger. *The Review of Politics*, 61(2), 209-214.
- Skinner, Q. (1983). Machiavelli on the maintenance of liberty. *Politics*, 18(2), 3-15.
- Skinner, Q. (2002). *Visions of politics. Vol. I, Regarding method*. Cambridge University Press.
- Skinner, Q. (2012). *Liberty before liberalism*. Cambridge University Press.
- Strauss, L. (2006). *La Filosofía política de Hobbes*. FCE. Traducción castellana de Silvana Carozzi y Martín Arias.
- Taylor, C. (1985). *Philosophical papers*. Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1991). Hegel's ambiguous legacy for modern liberalism. En: Cornell, D.; Rosenfeld, M. & Carlson, D.G. (Eds.). *Hegel and Legal Theory*. Routledge.
- Taylor, C. (1996). Communitarianism, Taylor made: an interview with Charles Taylor [by Abbey, Ruth.]. *Australian Quarterly*, 68(1), 1-10.
- Taylor, C. (2003). Cross-purposes: The liberal-communitarian debate. En: Matravers, D. & Pike, J. (Eds.). *Debates in contemporary political philosophy: An anthology*. Routledge.
- Viroli, M. (1990). Machiavelli and the republican idea of politics. En: Viroli, M.; Skinner, Q. & Bock, G. (Eds.). *Machiavelli and republicanism*. Cambridge University Press.
- Viroli, M. (1995). *For love of country: An essay on patriotism and nationalism*. Clarendon Press.
- Weithman, P. (2004). Political republicanism and perfectionist republicanism. *The Review of Politics*, 66(2), 285-312.
- Wilson, N.G. (1992). *From Byzantium to Italy. Greek studies in the Italian Renaissance*. Duckworth.
- Yoran, H. (2007). Florentine civic humanism and the emergence of modern ideology. *History and Theory*, 46(3), 326-344.
- Zamagni, S. (2008). Reciprocity, civil economy, common good. *Pursuing the common good: How solidarity and subsidiarity can work together*. Pontifical Academy of Social Sciences, Acta 14. 467-502.