

LAS UTOPIÁS DE LA MEDIOCRIDAD

Evelio Moreno Chumillas

El pensamiento político del Cinquecento, en esa encrucijada de caminos donde confluyen los postulados de Erasmo y Maquiavelo, las tesis religiosas de reformistas y contrarreformistas, y el amor a los *auctores* clásicos con el afán de pensar un mundo nuevo, produjo «otras» utopías, de menor brillo y, sobre todo, de peor suerte histórica que las muy conocidas obras de Moro, Bacon y Campanella, pero que son un testimonio vivo del espíritu de su tiempo y merecen el pago de una deuda de gratitud y reparación por parte de filósofos e historiadores. Son las Ciudades Ideales de la segunda mitad del siglo XVI: unas sólidas construcciones racionales, unas formulaciones nítidas de la razón práctica, siempre empeñada en el diseño de un mundo mejor, y edificadas *more geometrico* sobre un ideal que las armoniza y vivifica: el ideal de la *mediocrità*. Junto a esos otros frutos de la reflexión política contenidos en los «espejos de príncipes», la Ciudad Ideal es la forma genuina como se manifestó la racionalidad política a lo largo y ancho del siglo XVI: aquí mantenemos que la Ciudad Ideal no es una utopía, porque no participa de los ideales utópicos y porque sus propuestas difieren substancialmente, en la manera de organizar la convivencia, de los postulados de aquéllas. Así, frente a la quimera de la sociedad feliz, la Ciudad Ideal se organiza en derredor del eje de la *mediocrità*; frente al ideal de la singularidad que representan todas las ínsulas, todos los paraísos utópicos, la Ciudad Ideal tiende sus lazos comunicantes con el mundo exterior y se organiza de manera tal que sus príncipes y sus embajadores, sus artesanos, sus soldados y sus mercaderes —es decir, sus ciudadanos— devienen vivos ejemplos de universalidad, en un esfuerzo permanente por construir puentes hacia el mundo exterior; sin dejarse sobornar, sin embargo, por la magia de los descubrimientos, cuyas noticias sí hechizaron a los autores de las utopías. La Ciudad Ideal se consolida como un proyecto consumado de la racionalidad política y, sólo a beneficio de inventario, puede ser llamada utopía, si bien añadiéndole el calificativo de la «mediocridad».

Porque las ciudades ideales no se construyeron *ex abrupto*, ni encima de la pirueta geográfica que suponía trasladar a paraísos imaginados allende los mares el sueño de una sociedad feliz: Italia —como se encarga de recordarnos Ludovico Agostini en *La República Imaginaria*— disponía de un suelo viejo, fértil y sabio, y en las riberas del Adriático —de Venecia a Pesaro— había rincones donde aún era decididamente posible realizar el sueño racional de la ciudad feliz. Pero no sólo la geografía legitimaba el proyecto:

también la historia aportaba pilares de gran solidez. La influencia directa del Humanismo (Bruni, Filarete, Leonardo, Alberti, ...), unida a los reclamos remotos de la Antigüedad, proporcionaban un subsuelo sin grietas ni arcillas, con la suficiente consistencia como para que a los reformadores sociales, por usar la afortunada expresión de Carlo Curcio¹, no se les hundieran los pies en el proyecto.

Si, además del fundamento histórico y geográfico, una ciudad tiene la dicha de haber sido fundada por Hércules, o por Noé, o por alguno de los legisladores míticos, si sus ordenaciones están inspiradas en la *Política* de Aristóteles, en *Las Leyes* de Platón, o consagradas por el *Antiguo Testamento*, y si además de estos lazos de incardinación entre mítica y filosófica tiene la fortuna de haber asimilado las nuevas formas y los nuevos modelos políticos (Moro, Maquiavelo, etc.) entonces su legitimidad está fuera de cualquier sospecha. Así lo entendieron ese ramillete de pensadores casi anónimos, cuyas propuestas urbanas no acaban de encontrar un lugar adecuado en la historia de la filosofía política. De 1552 a 1625, la teoría de las ideas políticas no es, como algunos historiadores instalados en la comodidad dan a entender por omisión, un paisaje lunar o un territorio árido: Francesco Patrizi, *La Ciudad Feliz* (1552); Anton Francesco Doni, *El mundo cuerdo y loco* (1553); Marco Girolamo Vida, *De la dignidad de la República* (1555); Giovanni Maria Memmo, *Diálogo en el cual, después de algunas disputas filosóficas, se forma un perfecto príncipe y una perfecta república, y, de igual manera, un senador, un ciudadano, un soldado y un mercader* (1563); Francesco Pucci, *Forma de una república católica* (1581); Ludovico Agostini, *La república imaginaria* (1588); Giovanni Botero, *Causas de la magnificencia de la ciudad* (1589); Ludovico Zùccolo, *La república de Evandria* (1625) y *La Ciudad Feliz* (1625), —sin agotar una relación que continúa abierta— conforman un florilegio de ingeniería social capaz de soldar con fuerza ese eslabón de continuidad que anda un tanto perdido entre Maquiavelo y Hobbes.

In mediocritate, virtus

Hemos señalado que la Ciudad Ideal se construye en sentido horizontal sobre el eje de abscisas de la *mediocrità*. Ahora es menester encuadrar el marco de inteligibilidad de este concepto, cuya traducción al castellano de hoy resulta harto problemática², y cuya comprensión se hace sólo posible hurgando sus raíces más profundas y rastreando su posterior desarrollo. En la medida en que el Renacimiento es recuperación de ideales clásicos, la *mediocrità* es un ideal de vida en común construido también sobre pilares

¹ *Utopisti e riformatori sociali del Cinquecento*, Bolonia, 1941.

² Nosotros hemos optado ora por la «medianía» que empleó Fray Luis en su traducción de Horacio, ora por mantener literalmente el término «mediocridad», despojado, sin embargo, de su carga peyorativa.

muy sólidos del acervo greco-latino. Atribuyen al sabio Solón el celeberrimo axioma *Meden agan*, que, junto a otros, habría sido inscrito en el frontispicio del templo de Apolo en Delfos: la ponderación y mesura del «nada en demasía» constituye una de las raíces clásicas del concepto quinientista de *mediocrità*; pero el *Meden agan* no es sólo una ocurrencia feliz postulada en un momento de inspiración de su autor, sino una determinación política y económica consistente, tal como aparece, por ejemplo, en la *Eunomía* o *Elegía del buen gobierno*, cuando Solón detectaba en las locuras de los mismos ciudadanos, «... cediendo a la persuasión de las riquezas»³, la posible causa de la destrucción de Atenas. Ni tampoco se libraban de la acusación del gran sabio los jefes del pueblo, que «no saben frenar su hartura ni moderar en la paz del banquete sus alegrías de hoy ... y no respetan los venerables cimientos de la Justicia, que ... llega siempre como vengadora»⁴. No hay duda ninguna de que la *hybris* amenaza, en la bella elegía de Solón, la paz y la concordia que son el fundamento de la polis: y la *hybris* o desmesura (que es hija de *Koros*, «hartazgo») no es sino la fractura del ideal de la mediocridad, la ruptura del principio del *Meden agan*, en el cual se apoya la realización de toda Eunomía. Por eso Solón concluye con la advertencia de que «Disnomía acarrea males sin cuento a una ciudad mientras que Eunomía lo hace todo ordenado y cabal»⁵. Y una preocupación similar a la de Solón mantenían en Éfeso los conciudadanos de Heráclito, entre quienes circulaba el dicerio: «que ninguno de nosotros sea el mejor y, si lo es, que lo sea en otro lugar y entre otros».

De igual modo resulta palmaria la influencia del ideal aristotélico del justo medio en la consolidación de la mediocridad como eje ordenador de la convivencia, tal como aparece, por ejemplo, en el bello discurso que el Cardenal Luigi Cornaro pronuncia al final de la segunda tertulia del *Diálogo* de Memmo, poniendo broche de oro al diseño de la Ciudad Ideal. El discurso del Cardenal no propugna, como podría esperarse, el ideal de la medianía desde una actitud moral: sí lo hace desde la estrategia militar. Una ciudad inexpugnable —viene a decirnos— ha de ser una ciudad unida, y esta «... unión y paz consiste, así como todas las demás virtudes, en la medianía tan alabada por los filósofos, y mayormente por su príncipe Aristóteles en todo lugar...»⁶. La medianía en bienes de fortuna es la mayor perfección, y garantía de supervivencia de la propia república. Memmo recupera así el argumento aristotélico según el cual la insolencia incapacita a los ricos para obedecer, y la vileza de ánimo incapacita a los pobres para mandar; de manera que

³ Cfr. Francisco R. Adrados, *Líricos griegos*, Barcelona, Alma Mater, 1956, p. 188.

⁴ *Ibid.*, pp. 188-189.

⁵ *Ibid.*, p. 190.

⁶ Giovanni Maria Memmo, *Diálogo en el cual, después de algunas disputas filosóficas, se forma un perfecto príncipe y una perfecta república, y, de igual manera, un senador, un ciudadano, un soldado y un mercader*, en Evelio Moreno Chumillas, *Espejos de príncipes y ciudades ideales en los albores de la modernidad*, Vol. II, (tesis doctoral inédita), Barcelona, 1991, p. 321.

una ciudad de ricos y pobres es caldo adobado para la envidia y el desprecio, y lugar permanente de discordias. Por eso se impone, racionalmente, la medianía como ideal, la «santa medianía», la única que conserva a las repúblicas en unión y paz, la soldadura más eficaz para mantener los vínculos de la convivencia política; y por eso Cornaro hace la síntesis de todos los discursos que le habían precedido en la aplicación del ideal de la mediocridad para ordenar la convivencia ciudadana: «... Conque es necesario a nuestra república y ciudad, para su conservación y unión, que los ciudadanos de ella tengan sus riquezas medianas. Porque en aquellas ciudades y repúblicas donde algunos tienen riquezas grandes y desmesuradas, y otros están en la pobreza y la miseria, o bien sucede que la plebe se hace la dueña, o bien que los pocos poderosos y ricos señorean en los demás, o que al fin algún poderoso usurpa el gobierno y se hace tirano. Empero, *la santa medianía es aquella sola que conserva a las ciudades y repúblicas en unión y paz*, librándolas de toda sedición y escándalo»⁷.

El *Diálogo* de Memmo y *La ciudad feliz* de Ludovico Zùccolo son los dos escenarios que mejor representan el sueño de la Ciudad Ideal inspirado en el ideal de la *mediocrità*. La dimensión económica de la medianía se manifiesta en Zùccolo en la búsqueda de ese punto de equilibrio entre la extremada pobreza y las riquezas excesivas, desde el convencimiento de que la una y las otras atentan contra la armonía y la supervivencia de la república. La mediocridad se piensa, pues, como fórmula práctica para la convivencia en la república; como un sutil punto de equilibrio «... dove il più ricco abbia poco davantaggio e nulla manchi al più povero»⁸. Y se piensa de ese modo porque se juzga, aristotélicamente, que la virtud es un justo medio entre dos vicios extremos, y que la misma no tiene cabida fuera de la ciudad, que extramuros no hay posibilidad alguna para una vida virtuosa. Convencido de la viabilidad de sus postulados, Belluzzi formula su desafío: «... Si me dierais, por tanto, una cierta medianía entre los ciudadanos, donde el más rico tenga poco de más y nada le falte al más pobre, podríais esperar que en ella florezcan la bondad y la virtud, la cual, como medio y medianía, toma fácilmente albergue en el pecho de semejantes hombres...»⁹.

La medianía propugnada por Zùccolo aparece como una invitación sincera a renunciar a la comodidad y la molicie de la vida: un programa de austeridad para la república, conminando a sus ciudadanos a prescindir de todo lo superfluo y de cuanto les pudiera alejar de la práctica de la virtud, con la evidente intención de distraer la ambición de posibles repúblicas enemigas. Al igual que en el Libro IV de la *Política* de Aristóteles, la medianía es, en Memmo y en Zùccolo, atmósfera para la virtud y condición de posibilidad de una convivencia en paz y en libertad. Frente a la república de esclavos y

⁷ *Ibid.*, p. 190.

⁸ Ludovico Zùccolo, *La città felice*, edición a cargo de Amy A. Bernardy, Bolonia, 1929, p. 36.

⁹ Ludovico Zùccolo, *La ciudad feliz*, en Evelio Moreno Chumillas, *Espejos de príncipes y ciudades ideales en los albores de la modernidad*, Vol. II, Barcelona, 1991, p. 621.

señores diseñada por Platón, frente a la ciudad dividida en clases y recreada aún por Patrizi en pleno siglo XVI, se erige la república mediana de los hombres libres construida según las exigencias más fiables de la racionalidad clásica. El *Meden agan* de Solón, el «justo medio» de Aristóteles y la *Aurea mediocritas* de Horacio transmiten su callado mensaje y Memmo y Pucci, Agostini y Zùccolo se encargan de ponerlo al día en pleno siglo XVI. Unos empuñaron la medianía como un arma de máxima eficacia, y otros la utilizaron como plomada con la que construir la simetría racional de sus proyectos urbanos; unos la aplicaron como principio en el que fundar sus regímenes políticos, mientras otros la tomaban como medicina «curalotodo», de milagrosos efectos en el mantenimiento de la salud; los moralistas, en fin, veían en ella un canon de perfección posible, una medida de excelencia al alcance del hombre normal.

El «tetrphármakon» de la mediocridad

Si la virtud es un justo medio entre dos extremos, entonces no hay que buscar al ciudadano virtuoso en la senda de la excelencia, sino en la de la mediocridad: de donde resulta la necesidad de expulsar de la república al ciudadano que sobresale en exceso. Se impone la *ley del ostracismo*¹⁰, siendo éste el preciso momento en que sale a la palestra el ejemplo inevitable de Aristides el Justo, cuya excelencia singular no puede impedir que el sentir de nuestros arquitectos sociales se decante sin complejos hacia el «ingrato» proceder de las repúblicas, compartiendo el parecer de que «... mejor es que un ciudadano privado padezca sin razón que, permitiéndosele tanta grandeza y autoridad, él se sienta legitimado para oprimir la libertad pública, por la conservación de la cual es lícito a una república realizar cualquier obra, aunque injusta, derivándose de ella tanta utilidad como es la libertad pública»¹¹. Las repúblicas están hechas, lamentablemente, de la esencia de la ingratitud, pero todo ciudadano excelente, todo ciudadano cuya virtud sobresalga en exceso, lleva dentro de sí el germen de un tirano y representa una amenaza real para la libertad de la república. De ahí que la primera receta para mantener la mediocridad resulte meridiana. En aras de la armonía, no hay más remedio que expulsar de la Ciudad a la bestia triunfante, a ese ciudadano cuya excelencia suponga una afrenta para la medianía y una amenaza para la libertad de todos. Que nadie sea el mejor, pero si alguien lo es (como prescribían los efesios), que se vaya de la república y lo sea entre

¹⁰ Palabra cuyo origen proviene, como justamente ilustra el celeberrimo episodio de Aristides, de la práctica ateniense de escribir el nombre del condenado en el *ostrakon*: una concha de cerámica en la que los ciudadanos de Atenas escribían el nombre de aquél a quien condenaban a abandonar la ciudad por un período de diez años.

¹¹ Cfr. Giovanni Maria Memmo, *Diálogo*, en Evelio Moreno Chumillas, *Espejos de príncipes y ciudades ideales en los albores de la modernidad*, Vol. II, Barcelona, 1991, p. 209.

otros y en otro lugar. Y así se encarga de recordarlo, una vez más, el Cardenal Cornaro en la segunda tertulia del *Diálogo* de Memmo, como lo había hecho Justiniano en la primera, viniendo a ejemplificar la sabia ley del ostracismo en el episodio de Periandro frente al mensajero enviado por Trasíbulo: como el de Mileto inquiriese sobre cuál era el mejor modo de gobernar, el sabio de Corinto «... mostrémoslo cortando en el huerto las espigas eminentes de las amapolas. De donde se concluye que la unión, el sosiego, la paz y la conservación se contienen en la medianía de los ciudadanos»¹². Y aunque Diógenes Laercio, Heródoto y Aristóteles no acaban de ponerse de acuerdo en la cuestión de quién fuera el consultado y quién el consultor, el valor ejemplar del episodio que la anécdota relata no varía un ápice.

Hoy mostramos bastantes dificultades para comprender esta institución ateniense del ostracismo, por la que los arquitectos sociales del Cinquecento no disimulaban sus simpatías. Sin embargo, y a mi entender, es Popper quien nos da las claves para una correcta interpretación de la misma: la ley del ostracismo no tenía entre los atenienses un sentido punitivo contra la persona del ciudadano eminente que resultaba condenado sino, antes bien, una dimensión de precaución; estaba orientada a garantizar la libertad de la república, atajando el mal antes de que éste se hubiera producido. Por esta razón, y sólo en aras del mantenimiento de la mediocridad en la república, quedaba legitimada la cercenadura de la excelencia individual.

Asimismo, también hoy manifestamos algún desconcierto a la hora de entender la segunda de las recetas que, para el logro de la anhelada mediocridad, nos prescriben los arquitectos quinientistas: se trata de la apuesta por el método de las suertes, como proceder más adecuado para la elección de magistrados y para la toma de decisiones políticas. El discurso de Foscari en la segunda tertulia del *Diálogo* de Memmo se propone dos claros objetivos: ahuyentar de los cargos públicos a los avaros que se mueven por utilidad propia, para lo cual no duda el autor en «... extirpar completamente el provecho, salarios y rentas de los magistrados»¹³, y el segundo es el de ahuyentar también a los ambiciosos de las funciones de gobierno, conque éstos se mueven por la soberbia y el afán de vanagloria. Con este segundo propósito nuestros autores propugnan un método clásico, que había cobrado de nuevo algún hálito de vida en las repúblicas del Renacimiento: el método de las suertes. Pucci y Memmo son, a tal efecto, paradigmáticos. Y así vemos como Foscari, reconociendo previamente «... que los hombres han sido malos, y que ni con leyes ni con ordenaciones se les ha podido poner freno...»¹⁴, no tiene ningún reparo en proponer «... que sería más seguro y sincero, además de más tranquilo en esta nuestra República, encargar el nombrar sus magistrados a la suerte...»¹⁵. Y lo hace como mal menor, menos desde el entu-

¹² *Ibid.*, p. 322.

¹³ *Ibid.*, p. 292.

¹⁴ *Ibid.*, p. 293.

¹⁵ *Ibid.*, p. 293.

siasmo que desde la conciencia de un cierto fracaso histórico: «... comprobando que se pueden adquirir las magistraturas con favores, regalos y otros modos ilícitos y deshonestos, que no con la virtud, por eso, para ahuyentar completamente estas pésimas corruptelas, ambiciones y pasiones, alabaré antes bien encargarla a la pura y sincera suerte que a la mala conferencia de los hombres»¹⁶. Después vendrá la casuística, la división de los ciudadanos en tres bolsas diferentes, formando tres canteras distintas para la provisión de magistrados; y vendrá el establecimiento de los límites de edad para cada una de las tareas de gobierno, dentro de la más estricta inspiración platónica; y vendrá la prescripción de brevedad para todas las magistraturas, con tal de evitar la perpetuación en los cargos y la corrupción de los magistrados..., modulaciones a una partitura cuyos primeros compases están escritos en *La República* de Platón. En las ciudades mal ordenadas, allí donde campan a sus anchas los vicios denunciados en el discurso de Salviati¹⁷, que le había precedido, los ciudadanos anhelan magistraturas porque pretenden ejercerlas en beneficio propio; sin embargo, en las repúblicas donde señorea la justicia, los gobernantes lo son «solo mossi dallo amore della patria e del ben comune». Platón propugnaba un gobierno de filósofos, no porque el sabio tuviese una especial propensión hacia el poder, sino más bien para evitar que el gobierno cayese en manos de los ignorantes, quienes sin duda llevarían la república a la ruina: el discurso de Foscari presupone, casi, una república de sabios. La utilidad que mueve a los avaros y la vanagloria que mueve a los soberbios son las dos asechanzas que la república debe conjurar al otorgar sus magistraturas. La fórmula para ahuyentar a la primera es sencilla y expeditiva, y consiste en no remunerar a los magistrados. Para librarse de la segunda no hay procedimiento mejor que el método de las suertes. He ahí el método más racional y, también, más democrático. Y aunque venga propuesto desde la amargura del reconocimiento del fracaso de la naturaleza humana que, tentada por los halagos del poder, se muestra a menudo incapaz de una conducta ética..., el fracaso de todos los demás procedimientos basados en la «mala conferenza de gli huomini» realza el acierto del método de las suertes.

La insaculación universal es el baremo que mantiene a todos los ciudadanos dispuestos a participar en las magistraturas, y a todos los magistrados en disposición permanente de abandonar los cargos. Por este motivo, el método de las suertes comporta la equiparación de la dignidad entre la vida pública y la vida privada. Mantiene a todos los ciudadanos privados en permanente disposición para asumir cargos públicos, e instala a todos los magistrados en la antesala de la renuncia; y solventa, de paso, un dilema que en la filosofía política de la época se había mostrado irresoluble: ¿dónde hay mayor dignidad, en la vida pública o en la privada? El método de las

¹⁶ *Ibid.*, p. 293.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 282-289.

suertes tiene la palabra y demuestra, por el método popperiano de la falsación, que la vida privada es digna cuando se está dispuesto a asumir responsabilidades políticas y, de igual modo, que la vida política es digna cuando, como el admirado Cincinato, se está en disposición de inmolarsé, renunciar a la vida pública y volver a cultivar los *paterna rura*.

Hemos visto cómo Memmo, en su inevitable *Diálogo*, instaaura el método de las suertes como procedimiento más acertado para la elección de los magistrados en la República. Francesco Pucci, en el capítulo V de su *Forma de una república católica*¹⁸, otorga una nueva dimensión al método de las suertes: éste se presenta, a falta de la anhelada unanimidad, como la manifestación de la voluntad de Dios para dirimir las diferencias en el seno de la asamblea. Las suertes en Pucci vienen aritméticamente condicionadas por un estricto criterio de proporcionalidad: tres sacos con balotas de tres colores representan según proporción las opiniones afirmativas, las negativas y las irresueltas, de manera que siempre el sentir mayoritario tendrá mayores posibilidades de resultar favorecido por la suerte. Pero ésta se propone como recurso supremo y último, cuando la retórica no haya sido capaz de conseguir la unanimidad de pareceres: «Recúrrase, por tanto, a la declaración que dictará la suerte, la cual es cosa divina y dada por Dios para dirimir las diferencias»¹⁹.

Este recurso al azar que propone Pucci en las postrimerías del siglo XVI como remedio para soslayar la carencia de unanimidad, choca con nuestra mentalidad de hoy, acostumbrada a leer en términos de democracia la imposición de la mayoría: «El hombre apasionado difícilmente acepta dejar a la suerte la legitimación de su deseo, especialmente si éste es mayoritario, es decir, si es 'ganador'. No obstante, el método de Pucci nos fuerza a una reflexión rápida sobre el principio básico de la democracia: la razón pertenece a la mayoría»²⁰.

La tercera y cuarta recetas tienen una dimensión económica, y hacen referencia a la consideración del dinero como «nervio» de las repúblicas, y a la presencia y legitimación del mercader en la Ciudad Ideal. La condena histórica (platónica y evangélica) que pesaba sobre las espaldas del mercader, convertido en auténtica bestia negra de la organización de la polis, empieza a ser superada en el preciso momento en que se inicia la consolidación del espíritu del capitalismo, y en la Ciudad Ideal hallamos testimonios de excepción de esta reivindicación del mercader: si bien Patrizi les da cobijo en *La ciudad feliz* porque «... con su industria alivian el camino y con sus obras nos ayudan especialmente en la necesidad»²¹, aunque —en la onda de Aris-

¹⁸ Véase en Evelio Moreno Chumillas, *Las ciudades ideales del siglo XVI*, Barcelona, Ed. Sendai, 1991, pp. 107-109.

¹⁹ *Ibid.*, p. 108.

²⁰ *Ibid.*, Introducción de José Manuel Bermudo, p. 19.

²¹ Francesco Patrizi, *La ciudad feliz*, en Evelio Moreno Chumillas, *Las ciudades ideales del siglo XVI*, Barcelona, Ed. Sendai, 1991, p. 77.

tóteles— se resiste a otorgarles la plena consideración de ciudadanos, «...estando como están durante toda su vida empeñados y ocupados en procurar el acomodo y el ocio de los demás»²², no son del mismo parecer el resto de autores que, como Agostini, Memmo, Pucci y Zùccolo, sí conceden al mercader una grado de preeminencia que le había sido históricamente regateada.

Posiblemente no hay en todo el siglo XVI una apología del mercader semejante a la que realiza Giovanni Grimani en la tercera jornada del *Diálogo* de Memmo. La sincera convicción de que el lucro personal no se agota en sí mismo, sino que repercute en el bienestar colectivo, es el hilo conductor de todo el discurso de Grimani. Y los mercaderes ya no aparecen como seres anodinos que la república consiente a hurtadillas, necesarios para nutrir el estómago de las clases gobernantes, pero incapacitados para asumir ellos mismos las tareas de gobierno; los mercaderes ya no son esos esclavos de la naturaleza de *La República* de Platón que, al decir de Sócrates, «deben ser completamente excluidos de la administración de la República», ni menos aún bestias de carga que tuvieran la facultad de hablar. El mercader es la prueba viviente de que la inteligencia humana puede burlar y engañar —es decir, vencer— a la naturaleza. Cuando el éxito en la actividad privada no es visto bajo el signo de la sospecha moral, cuando se acepta que el lucro personal es efecto de la diligencia y, en todo caso, causa productora de bienestar para la generalidad, no quedan ya reparos que poner a la promoción social del mercader.

«Ser universal, práctico y diligente en todos los negocios y manejos». Ya no se trata solamente de que el mercader merezca acceder a los cargos públicos: es que las cualidades del mercader de Memmo coinciden con los mejores atributos que Maquiavelo había reservado al príncipe, porque también éste conviene que sea «universal», «experto» y «útil». En consecuencia, el encomio de Grimani viene a caracterizar a un filósofo-rey-mercader, surgido de la dimensión práctica del saber, dispuesto a rentabilizar el conocimiento según el ideal baconiano de la ciencia. El afán de lucro que persigue la actividad mercantil no es ya ningún estorbo a la hora de gobernar la república: es, al contrario, la prueba de fuego que hay que superar antes de acceder a la actividad política. Porque el mercader que logra el éxito en sus negocios no sólo enriquece su casa particular, sino que contribuye mediante los diezmos y gabelas a la consecución de la mediocridad en la casa común de la república y, sobre todo, ha demostrado previamente sus dotes de gobierno: ha mostrado saber gobernar sus intereses particulares antes de acceder al gobierno de la cosa pública.

La característica de «universalidad» tan cara en el mercader de Memmo no es sólo un criterio de demarcación con el ciudadano de las utopías, tan absorto en su singularidad. El mercader universal es un alegato en contra del sistema de privilegios económicos imperante en las ciudades medievales,

²² *Ibid.*, p. 77.

una denuncia de la desigualdad en los tributos, exacciones, cargas y gravámenes que rigieron durante los siglos anteriores las relaciones del poder con los súbditos; la universalidad del mercader es una reivindicación de la medianía, la exigencia de un marco compartido de intercambios y relaciones económicas en el cual pudieran desenvolverse libremente enseres, personas y mercancías. El mercader universal es ni más ni menos que el reclamo de un mercado común, la exigencia de un tapete común con unas reglas de juego compartidas, la reivindicación de un marco común de racionalidad, superador de los particularismos medievales y de los privilegios que algunas ciudades gozaban, valiéndose de las tasas y tributos ajenos. Medianía y universalidad son conceptos complementarios, que no procede disociar; porque el ideal de la *mediocrità*, o se aplica al conjunto de todos los ciudadanos (el campo de mies que simbolizaba a la república, en el aludido episodio de Periandro, o las cerdas de la cola del caballo que, todas juntas, resultan imposibles de arrancar), o pierde su sentido más profundo.

La idea de medianía, que avena las cortes, las calles y las casas particulares de la Ciudad Ideal, parece haber sido sepultada por la posteridad. Sin embargo, y afortunadamente, no ha ocurrido lo mismo con otro de los bastiones conceptuales que sirven de cobijo a la *mediocrità*: la institución de la caja de ahorros. Propuesta nítidamente por Infinito en *La república imaginaria* de Agostini, su entronización venía siendo reclamada desde *La ciudad feliz* de Patrizi, de suerte que al abrigo de la Contrarreforma, las mejores cabezas del pensamiento católico, aquéllas que ya no podían seguir ignorando las exigencias de los nuevos tiempos, como si no hubieran existido un Maquiavelo, un Erasmo, un Lutero, situaron a la institución bancaria en la encrucijada de la convivencia urbana, como fórmula racional donde precipitar en un experimento de alquimia económica el ideal soñado de la *mediocrità*. Tal vez sea éste uno de los secretos a voces de la Ciudad Ideal: no la aceptación ingenua de la propiedad privada, no la fluidez con que discurre por sus lonjas y tiendas el dinero, que había sido expulsado de las islas de utopía, sino la constatación de que todo este tinglado económico se derrumbaría si no estuviera sustentado por la firmeza de una entidad bancaria. En la perfecta república diseñada por Memmo se adivina, no lejos de la plaza de los mercaderes, una caja de ahorros que, si bien no se llega a mentar en la obra, se torna imprescindible en medio de una ciudad dinámica y desigual, que responde al modelo empírico de la sin par Venecia, con su mercantilismo pujante y su nobleza un tanto decadente. Como también se sospecha la presencia de una entidad bancaria en *La ciudad feliz* de Francesco Patrizi, que es, asimismo, una suerte de destilación platónica de la Serenísima. Y se intuye necesaria en la república católica diseñada por el visionario Pucci, que en su capítulo decimotercero no pudo prescindir «delle contributioni alle spese per beneficio del comune», a pesar de la atmósfera de espiritualidad que esta ciudad transpira.

Hay, sin embargo, una obra que por derecho propio puede y debe ser considerada como paradigma de la centralidad de la caja de ahorros en la

Ciudad Ideal del Cinquecento, y no es otra que *La república imaginaria* de Agostini. «... Si nosotros hiciéramos un Monte de Piedad, que sea el tesoro de la República, donde todas las rentas fiscales tengan que aglutinarse con sucesivo aumento para los oportunos menesteres que con el tiempo aconteciesen, yo creería que se pondría así remedio suficiente a todos los inconvenientes de la pobreza y de las usuras que, debido a ella, se cometen; conque aquí el pobre vergonzante vendría satisfecho sin interés alguno, y al usurero se le quitaría la ocasión de poder practicar su infame avaricia...»²³. Aquí se yergue altiva y firme, entre campanarios de iglesias, cocinas aduaneras y calles transidas de espiritualidad, la enseña del Monte de Piedad proyectado por Infinito y, lógicamente, aceptado sin rechistar por su carnal protagonista: se trata de una caja de ahorros que es el «tesoro de la república»; es decir, una institución pública abierta a todos los menesteres de los ciudadanos, y que también actúa como «archivo» o registro público al que ninguna actividad con trascendencia económica se le escapa. Porque en la república imaginaria no es ya el capricho inmoderado del príncipe, ni el dispendio de la Corte, ni siquiera la decisión de asamblea o concejo alguno quien determina el curso de la actividad económica: ésta viene ordenada en la fórmula magistral de la caja de ahorros, que es pública y universal. Y no hay en toda la república institución más necesaria que la caja de ahorros, la cual actúa como aglutinante de un sistema colectivo donde se integran las riquezas de los particulares, y a veces como prestamista para mantener ese equilibrio inestable de la medianía. Más que una conclusión dichosa de la vida en comunidad, el Monte de Piedad reclamado por Agostini se manifiesta como una forma pura de la sociabilidad a priori, una condición necesaria para la rentabilidad económica y social —es decir, para la viabilidad— de la república. Ésta, a nuestro entender, es la contribución que la Ciudad Ideal aportó a la consolidación de la historia económica: el haber erigido una Caja de Ahorros en la encrucijada de la actividad urbana, haberla declarado «tesoro de la república», haberla pensado como una institución de carácter público y de alcance universal y haberle, en fin, asignado la importante función de equilibrador de la medianía.

Si el dinero es considerado como el «nervio de la república», si el afán de lucro —con alguna que otra excepción— consigue la legitimación en la Ciudad Ideal, si el mercader —pese a las reticencias de Patrizi— ha ganado ya la partida de la dignidad social y política, y si la Caja de Ahorros sobresale como instancia económica capaz de provocar una cierta *mediocrità*, hay un último aspecto a considerar dentro de este recetario económico encaminado a conseguir la medianía en la Ciudad: se trata de la legitimación de los impuestos. Se reconoce generalmente la conveniencia, más aún, la necesidad de los diezmos y gabelas en la república ideal. Aquí no se está por la abolición

²³ Ludovico Agostini, *La república imaginaria*, en Evelio Moreno Chumillas, *Las ciudades ideales del siglo XVI*, Barcelona, Ed. Sendai, 1991, p. 77.

de la propiedad ni del dinero, y toda actividad que pueda derivar en provisión de riqueza para el erario público es vista con buenos ojos. Aquí —salvo el proyecto peculiar de Doni en *El mundo cuerdo y loco*²⁴— no hay excepciones: todos los autores que hemos mentado, y Maquiavelo, y Bodin, y Lucio Paolo Rosello en *El retrato del verdadero gobierno del príncipe* (1552), y Girolamo Vida en *De la dignidad de la república* (1555), y Etienne Junius Brutus en *Vindicación contra tiranos* (1581), y Guez de Balzac en *El príncipe* (1631), y tantos otros, participaron de una misma convicción: los diezmos, antes que una obligación personal, son un compromiso con la colectividad y un deber para con la república; es decir, un factor de sociabilidad. Además, si el dinero tiene alguna posibilidad de contribuir a la instauración de la *mediocrità*, es precisamente mediante su redistribución; y ésta sigue dos caminos: el de la concesión de préstamos a los pobres «no miserables» que lleva a cabo la Caja de Ahorros en *La República Imaginaria* de Agostini, y el de la recaudación de impuestos para el mantenimiento de la república.

No obstante, el propio Agostini nos reserva una pequeña sorpresa: el argumento se encuentra en *La República Imaginaria*, cuando Infinito introduce el tema de la conveniencia de las gabelas, abordándolo por el lado de la solución evangélica («Dad al César lo que es del César...») y haciéndolo así compatible con la voluntad divina. Y luego, ante la incertidumbre de Finito, que no comprende del todo el posible divorcio entre las leyes divinas y las humanas, y que no se explica cómo «... los doctores concluyen que, quien no fuere súbdito, podría defraudar sin pecado los impuestos de los príncipes...»²⁵, Infinito le saca de dudas al respecto, asegurándole que «... muchos son los casos en los cuales se pueden esquivar sin pecado semejantes pagos, con tal de que, como dije, a ejemplo del Salvador, no sea motivo de escándalo el no pagarlos, conque entonces, y en cualquier otro caso semejante, el hombre viene obligado a pagar y a hacer aquello que, por lo demás, ninguna otra obligación lo impele a hacer así... Conque hete aquí la conclusión de que no son completamente condenables los diezmos, las gabelas y los tributos de los príncipes, por Dios consentidos desde el momento en que los hebreos le suplicaron sobre ellos una potestad real, con tal de que sean (como hemos dicho) instaurados por digna causa, y por un príncipe o un municipio tal que tenga autoridad para así imponerlos; como también por concluido tenemos que, por buenos o malos que los tributos sean, deben pagarse cuando, no pagándose, se incurre en peligro de escándalo»²⁶.

Digna causa de la existencia de los tributos es la salud de la república. Lo que importa, sin embargo, en esta formidable piraeta moral, más propia de un gestor contemporáneo, que Agostini realiza para conciliar la evasión

²⁴ Anton Francesco Doni, *El mundo cuerdo y loco*, en Evelio Moreno Chumillas, *Las ciudades ideales del siglo XVI*, Barcelona, Ed. Sendai, pp. 23-49.

²⁵ Ludovico Agostini, *La república imaginaria*, en Evelio Moreno Chumillas, *Las ciudades ideales del siglo XVI*, Barcelona, Ed. Sendai, p. 231.

²⁶ *Ibid.*, p. 261.

de impuestos con la tranquilidad de la conciencia, es el pulso para reivindicar un espacio de privaticidad. El defraudador queda «perdonado» cuando el no pagar impuestos no sea motivo de escándalo. Y el concepto mismo de «opacidad fiscal» que maneja hoy sin mucho pudor el propio ministerio de hacienda, podría tener tal vez sus raíces en la brecha abierta por Agostini.

La ¿extinción? de un ideal

Hemos comprobado cómo la Ciudad Ideal del siglo XVI, en sus textos más significativos, realizó una fuerte apuesta por la instauración de la mediocridad, entendiendo a ésta como fórmula más racional para la ordenación de la convivencia y garantía de la propia república. Hemos podido ver cómo en el mismo siglo en que la razón pura sentaba las bases de la nueva astronomía y la nueva medicina, con Copérnico y Vesalio, un equipo de arquitectos sociales italianos reemprendieron la tarea un tanto descuidada de diseñar la mejor fórmula para la convivencia, instalando las ordenaciones de la república perfecta en el escenario de la Ciudad Ideal. Así, atenazada entre los logros de la racionalidad científica y las fáciles conquistas de la racionalidad utópica, la Ciudad Ideal ha sido también postergada por la erudición histórica, que ha dirigido con preferencia sus mimos a esa otra hermana consentida de la utopía. Pero las causas de su abandono no son sólo extrínsecas: la Ciudad Ideal es una instancia en crisis porque se ha desmoronado el ideal de la mediocridad que la informa. El ideal ilustrado de un progreso indefinido (hoy también cuestionado) que los siglos XIX y XX han asumido sin reservas, el ideal utilitarista de la máxima felicidad para el mayor número, la proclamación del superhombre por parte de Nietzsche, y hasta el mismo Estado del Bienestar como aspiración explícita de la ordenación política, han venido a decretar poco menos que la defunción y el entierro del ideal de la *mediocrità*.

Los filósofos quinientistas se propusieron fundar una Ciudad Ideal, inmersa en la atmósfera de la medianía, en cuyo ideal veían la fórmula magistral para que la propia república no viniera a la ruina y perseverase en su ser, además de la condición de posibilidad para la práctica de la virtud. Demasiado bien sabían que la virtud del ciudadano requiere un marco adecuado y que no hay salvación posible fuera de la república. Orden en la *physis*, orden en la *polis*: cuando los ideales que surgieron en la Modernidad, al amparo del pensamiento ilustrado, y que han venido impregnando la ordenación de la convivencia y la mentalidad de la gente en los últimos trescientos años, parecen haber entrado asimismo en crisis, tal vez sea llegado el momento de proponer una humilde recuperación, al menos en su dimensión política y económica, del ideal de la mediocridad.