

01011
15



Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras

El cortesano y la construcción
del nuevo hombre



T E S I S A

Para obtener el grado de:

Licenciada en Filosofía

COORDINACION DE
FILOSOFIA

Presenta:

Ana Lorena Gallegos Mendoza

Asesor:

Dr. Bolívar Echeverría Andrade



2003

1



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras

*El cortesano y la construcción del nuevo
hombre.*

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

Tesina que la alumna Ana Lorena Gallegos Mendoza presenta para obtener el grado de Licenciada en filosofía.

Asesor: Dr. Bolívar Echeverría Andrade

Índice.

Introducción, 4

1. La autoafirmación histórica del Renacimiento, 5
2. La conciencia histórica del cristianismo, 6
3. La necesidad de renacer y la sustitución de Dios,
12
4. La definición del Renacimiento, 15
5. El nacimiento del "hombre nuevo", 20
6. Castiglione y la nueva aristocracia, 24
7. Las virtudes del cortesano, 29
8. Artificialidad y naturalidad de la *grazia*, 36

Conclusiones, 45

Bibliografía, 47

La civilización es una educación
de la naturaleza. Lo artificial
es el camino para una
apreciación de lo natural.

[...]

Es en la armonía entre lo
natural y lo artificial en lo
que consiste la naturalidad del
alma humana superior.

Fernando Pessoa. *Libro del
desasosiego.*

Introducción.

1. La intención del trabajo se inscribe en la línea de estudios que en los más de 150 años que van de Burckhardt a Burke se ocupa en destacar el juego de correspondencias que unifican los muy distintos órdenes de la vida material, social, política y cultural de los siglos XV y XVI en Italia, para constituir esa totalidad compleja de una época a la que conocemos como Renacimiento.
2. El juego de correspondencias que ha elegido el presente trabajo es el que se establece entre la filosofía y la sabiduría práctica del comportamiento cotidiano. La pregunta en dirección a cuya respuesta se desarrolla el trabajo es: ¿qué relación hay entre las especulaciones teórico-filosóficas de los humanistas y la vida real de los hombres del Renacimiento?
3. El motivo filosófico en torno al cual el trabajo organiza su respuesta a la pregunta anterior es el de la "artificialidad de lo humano", motivo planteado por Marsilio Ficino en su *Teología platónica* y sobre todo en su *De voluptate*.
4. El texto elegido es *El Cortesano* de Baltasar Castiglione porque tiene la peculiar característica de que su discurso es un puente entre el discurso filosófico y el de la "sabiduría popular". No es un

tratado de reflexión teórica sobre los principios de la existencia humana, pero tampoco es un manual pragmático para aplicarse como programa de comportamiento cotidiano. Su posición única en el campo del discurso lo vuelve especialmente atractivo como objeto de estudio en la dirección planteada.

1. La autoafirmación histórica del Renacimiento.

A partir del cambio de paradigma que suele identificarse con el Renacimiento no sólo en lo que se refiere a las artes, a la literatura y a la filosofía sino también en lo relacionado con lo Otro, con la divinidad, podemos constatar un cambio en las coordenadas de comprensión histórica, que colocarán al hombre occidental en una peculiar posición frente al pasado inmediato, el Medioevo, y a aquél más lejano que lo sitúa directamente en sus orígenes, la antigüedad clásica.

El Renacimiento se alza sobre la proyección histórica del Medioevo no sólo negando la consistencia teleológica de los contenidos de ésta, sino, incluso, articulando su propia historia bajo un nuevo signo, el de la naturaleza. Ve en el Medioevo la prolongada agonía de todas las fuerzas vitales que alguna vez, en la antigüedad clásica, fueron expresión de la humanidad del hombre, al tiempo en que se percibe a sí mismo como la

expresión renovada de aquella antigua vitalidad. En efecto, así como la naturaleza tiene un ciclo que se manifiesta en el ciclo vital de muerte y resurrección, así la historia recomienza, pero de manera conciente y voluntaria, un nuevo ciclo de vida, en el que el hombre renace de sus propias cenizas. El contenido de esta nueva era histórica es posible rastrearlo en el programa cultural del Renacimiento: el Humanismo.

2. La conciencia histórica del cristianismo.

Desde sus comienzos el cristianismo se enfrentó a la necesidad de insertarse racionalmente en el tiempo histórico; recurrió para ello a la narración de los textos sagrados sobre el origen, pues sólo sobre ellos y sobre su racionalidad podía comenzar a fundarse la nueva religión que él propugnaba. Para la narración bíblica de la religión judaica, el devenir histórico está señaladamente marcado por la intervención divina que se manifestaba en el cumplimiento de las profecías.

Los judíos se creían un pueblo elegido por Dios, por lo cual siempre habían tomado la historia en serio. Para ellos, el proceso histórico era un drama divino en el cual ellos mismos desempeñaban un importante papel. Su situación como nación dependía de las promesas hechas por Dios a Abraham en un

momento particular de su historia pasada y sus esperanzas para el futuro estaban ligadas al cumplimiento de este pacto. La convicción resultante de que el curso de los sucesos históricos tenía una significación profunda fue la herencia más importante legada por el judaísmo al cristianismo. [...] Así, desde el comienzo mismo, el cristianismo fue una religión histórica [...] ¹

La historia debía ser el fundamento de la nueva religión, pero ésta tenía que hacer una interpretación adecuada de las sagradas escrituras e infundirles un sentido histórico; los elementos míticos serían interpretados como alegorías de una verdad que debía ser develada. Sin embargo, la interpretación alegórica suponía dificultades entre los teólogos mismos, pues la naturaleza del cristianismo se basaba en la revelación y ésta debía entenderse literalmente; se trataba de un asunto de fe, no de razón. Algunos de ellos, los teólogos influenciados por la tradición clásica, se esforzaban por imprimirle una coherencia racional a la temporalidad de lo narrado; situaban para ello la Creación fuera del tiempo y el comienzo de éste y de la historia a partir de ella. De esta manera superaban la difícil tarea de interpretar

¹ Toulmin, Stephen y Goodfield, June. "La autoridad de las escrituras." en *El descubrimiento del tiempo*. Pág.

racionalmente el origen del mundo descrito por el *Génesis*, en el que ellos, como cristianos, estaban obligados a creer; simplemente, la Creación quedaba fuera de la racionalidad histórica. Entre éstos tenemos a Filón de Alejandría con sus *Alegorías de las leyes sagradas*, a Eusebio de Cesarea con la *Cronología* y la *Historia eclesiástica*, y a Julio Africano autor de una *Cronografía*.²

El Medioevo concibió por primera vez la idea de la historia universal. El cristianismo permitía la afirmación de una conciencia de pertenencia, más allá de los límites territoriales y étnicos, al "pueblo de Dios", es decir, a una comunidad cohesionada exclusivamente por el ser portadora de la verdad de esa idea de Dios, a una comunidad por lo tanto universal. El desarrollo histórico tenía una finalidad dispuesta por Dios y la sucesión de los acontecimientos se ajustaba a la consecución de este fin. La voluntad divina se manifestaba en un orden providencial que debía ser interpretado alegóricamente³; un orden que prevalecía lo mismo en las escrituras que en la propia naturaleza. En todo lo terreno se hallaba una enseñanza provista por la divinidad; su constante intervención proyectaba sobre la realidad una racionalidad que la volvía

56.

² Cfr. Toulmin, Stephen y Goodfield, June. *op. Cit.* Págs. 59- 62.

³ *Ibidem.*

dependiente de ella. Los acontecimientos se aceptaban como necesarios y la providencia era la ley que los gobernaba⁴. Así, por ejemplo, se veía en el Imperio Romano, en su unidad política y su universalidad geográfica, el precedente del imperio espiritual del cristianismo: su función había sido la de unificar el mundo bajo el mando de un señor y preparar a los hombres para una elevación que los llevase del gobierno terrenal al gobierno espiritual.⁵ Sin embargo, lo que en un principio aparece como una preocupación por la consistencia misma de los hechos se revela como una narración para la que éstos sólo adquieren relevancia sólo en la medida en que son el testimonio de la continuidad histórica. La necesidad de encontrar un significado en los acontecimientos atiende únicamente al interés por una división temporal en grandes épocas que sirva para ubicar la acción de los hombres dentro de un *continuum* dotado de un sentido teleológico preestablecido. En este sentido, llama la atención que el registro de los hechos particulares se hiciera en crónicas en las que se registra una coherencia sostenida únicamente por la sucesión, donde los hechos se presentan como cualidades del tiempo y en las que se deja ver con claridad una actitud indiferente ante el mundo terrenal. Lo que

⁴ Croce, Benedetto. "Historiografía medieval" en *Teoría e historia de la historiografía*. Págs. 163-181.

resulta comprensible si tenemos en cuenta que la noción del tiempo está determinada por la trascendencia.

La interpretación alegórica de las escrituras sólo proveía a los hombres de una temporalidad dividida en grandes épocas. Un ejemplo -quizá el más recurrente- nos lo proporciona la interpretación de San Jerónimo basada en la interpretación del sueño de Daniel: la historia humana desde el comienzo hasta el fin se divide en cuatro grandes etapas, relacionadas con cuatro grandes monarquías, la primera referida a la monarquía babilónica, la segunda a la persa, la tercera a la macedónica y la cuarta a la romana. La sociedad cristiana medieval tenía la certeza de estar en la última monarquía, pues veía primero en los francos y luego en los teutones la clara continuación del imperio romano.⁶

El proceso sigue una continuidad progresiva en la que cada etapa supera a la anterior no sólo por la proximidad del fin, sino también porque la historia, que es la historia de la verdad divina, se abre paso desde las tinieblas de la ignorancia precedente hasta el presente. En este contexto, antes de que la lucha entre el bien y el mal tuviera lugar en el alma del hombre, su campo de batalla privilegiado había sido la historia; en ella, las fuerzas del

⁶ Croce, Benedetto. *op. cit.* Pág. 170

bien, encarnadas en el espíritu universal cristiano, libran una cruenta guerra contra el mal, representado por el paganismo.

Esta conciencia de la temporalidad enmarcaba una antropología en la que el hombre, pese a la presencia reiterada de la divinidad, no se concibe como un ser enteramente pasivo, sino como un ser dotado de libertad, que participa. Debido al desplazamiento de la lucha entre el bien y el mal al interior del alma humana se hace necesario pensar en las armas efectivas que puedan auxiliarse en esta batalla. De este modo, el cristianismo como identidad única de lo humano se fortalece con el cultivo de la vida santa por medio de las virtudes que definen toda la vida moral del Medioevo: las cuatro cardinales -prudencia, justicia, fortaleza y templanza- y las tres teológicas -fe, esperanza y caridad.

Durante el siglo XII comienza a percibirse un cambio al respecto, la atención se concentra con mayor intensidad en los hechos y se establecen relaciones entre ellos más allá de la cronología: la historia comienza a secularizarse, los asuntos mundanos adquieren más relevancia y resaltan más definidos, aun cuando todavía se siente, con una

° Granada, Miguel Ángel. "Introducción" en *El umbral de la modernidad*. Págs. 24-25.

fuerza ya debilitada, la presencia del esquema teológico.⁷

3. La necesidad de renacer y la sustitución de dios.

Pero es hasta el siglo XIII, con Petrarca, que el cambio de la comprensión histórica que predominará en el Renacimiento recibe el primer y definitivo impulso. Petrarca fue el primero en romper con la idea de una continuidad histórica basada en la pervivencia del imperio romano, más aún, percibe con toda nitidez la distancia profunda que separa el pasado romano, al cual exalta, y su propio presente. Al recuperar de los griegos la idea de la circularidad temporal concibe su propio proyecto como el renacer de un pasado remoto en una "aetas nova". De este modo percibía en el pasado inmediato un tiempo de tinieblas, bárbarico, al que sucedía una renovación del espíritu con la fuerza que la antigüedad le imprimía⁸. Pero quizá la expresión de un cambio más radical nos lo ofrece Maquiavelo al colocar en el centro del desarrollo histórico a la figura humana individual que desde su punto de vista es el príncipe. Su interés y participación en la política florentina lo puso en contacto con la sede papal de Alejandro VI y más cercanamente con su hijo

⁷ Croce, Benedetto. *op. cit.* págs. 177-181.

Cesar Borgia y sus intereses en la formación de un estado en el que se perfilaba ya la modernidad. Este encuentro daría pie a la formulación de su pensamiento político delimitado por una nueva interacción del hombre con la historia. Dadas las circunstancias políticas de Italia, Maquiavelo veía la necesidad de un hombre que uniera bajo sus fuerzas a los diferentes estados italianos y encabezara una coalición capaz de hacer frente a las invasiones extranjeras; el objetivo de su obra se encamina a la consecución de este ideal y es precisamente en Cesar Borgia en quien ve al mejor modelo que sus tiempos le proporcionan. Pero Maquiavelo no puede dejar de considerar, ya dentro de un espíritu plenamente renacentista, dos factores fundamentales en quienes pretenden tener un efecto en el curso de la historia. Estos aspectos serían la Fortuna y la virtud.⁹

La afirmación del Renacimiento viene acompañada de un abandono irreversible de la vieja concepción providencial de la historia. La idea de una providencia divina que opera en el mundo como racionalidad, como ordenamiento inteligente en el que nada es azaroso, es sustituida por la idea pagana de la fortuna; es ella ahora la que domina el horizonte histórico. Si bien la providencia pudiera

⁹ Granada, Miguel Ángel. *op.cit.* Págs. 26-29.

asimilarse en algún sentido a la fortuna, es necesario establecer ciertas diferencias sustanciales entre ellas, que nos ayudarán a comprender mejor al hombre del Renacimiento. La providencia depende de la idea de Dios y sin ella no funciona: Dios es visto como el diseñador omnisciente de todos los destinos individuales. La fortuna en cambio hay que entenderla en un contexto astrológico de interdependencia cósmica que señala a los hombres desde el nacimiento imprimiéndoles un carácter determinante que guía en general su vida, sin llegar por eso a tener efectos ineluctables en sus actos singulares.

Por otro lado la virtud es la manera en que el hombre se enfrenta creativamente a sus circunstancias y las manipula haciéndolas propicias para sus propios fines. El mundo desacralizado se humaniza y la figura del hombre empieza a adquirir una relevancia comparable a la que la divinidad había tenido anteriormente y que ahora se desplaza a un segundo plano; incluso podríamos aventurar que ésta es ahora una alegoría y un pretexto para la estimación de la dignidad humana. Es notable en este periodo el auge de los tratados que exaltan la humanidad del hombre divinizándola, siendo el más conocido el de Pico de la Mirándola titulado *Oración*

⁹ Granada, Miguel Ángel. "Maquiavelo y César Borgia" en *op. cit.* Págs. 169-192.

sobre la dignidad del hombre. Más aún, la clave de la "voluntad de forma" que inspira a los renacentistas está en la voluntad de reflejar este centralismo del hombre en todos los aspectos de la vida.

4. Definición del Renacimiento.

El término Renacimiento no siempre fue utilizado para referirse a un periodo histórico y mucho menos para significar un periodo cultural de la historia de occidente. Vasari lo acuñó para designar el cambio que habían efectuado las artes plásticas desde Giotto¹⁰, pues veía en él una revolución de los principios estéticos predominantes en el Medioevo. Pero no fue sino hasta Burckhardt, que en el siglo XIX adquirió su definitiva formulación como concepto aplicado a un periodo de la cultura. En efecto, Burckhardt es el primero en caracterizar conscientemente al Renacimiento como un periodo definido e integrar en esta definición no sólo lo que se refiere a las manifestaciones artísticas, más aún lo extendió a todos aquellos aspectos de la vida humana en los que es perceptible una intención de forma. Estableció que el Renacimiento era una época dotada de una identidad propia; que no era la antesala del "Siglo de las luces" así como tampoco una prolongación diluida de la Edad Media. El

¹⁰ Huizinga, Johan. "El problema del Renacimiento" en *El concepto de la historia y otros ensayos*. Pág. 105.

principio más importante en que fundamenta esta identidad es el del auge de la individualidad; si extiende la definición sobre todo el hacer humano de este periodo, es sólo porque distingue en todo él la marca de lo individual. Sin embargo, debemos notar que esta definición resulta problemática, debido a que al no definir al Renacimiento como un periodo histórico, permite su proyección, mas allá de fronteras temporales, hacia todas aquellas expresiones enfatizadoras de lo individual que es posible descubrir en la historia. Nos encontramos así frente a la contradicción que representa por un lado la caracterización definida de una época y, por otro lado, su indefinición. De este modo, los retractores de Burckhardt se adueñan de esta definición para negar la existencia del Renacimiento o al menos para hacer ver su aplicabilidad no sólo a otros periodos de la historia de occidente sino incluso a otras culturas.¹¹

Como señala Huizinga,¹² para comprender el Renacimiento es necesario acercarnos a él no queriendo encontrar la definición general del espíritu de una cultura y sí más bien la expresión particular, definida y limitada de algunos espíritus exaltados, es decir, no hay que ver en el

¹¹ Así, por ejemplo, provoca la ironía de Burke, quien en su texto *El Renacimiento* se dedica a dismantlar la imagen cultural del Renacimiento que Burckhardt había consolidado.

Renacimiento un complejo cultural que se define por sí mismo. Si nos atenemos al estudio profundo de lo que solemos identificar bajo la insignia de este periodo espiritual y dejamos de lado momentáneamente la tesis de Burckhardt pronto descubrimos que lo que en un principio hemos distinguido como elementos de ruptura con el pasado medieval no es más que su continuación e incluso reafirmación.

Huizinga descubre que los atributos del Renacimiento principalmente su aspecto pagano y el individualismo no son privativos de este periodo e impugna la idea Burckhardtiana que polariza los contenidos del Medioevo y el Renacimiento. En efecto Huizinga reclama la presencia de lo individual en manifestaciones claramente medievales y asimismo se percata de que el paganismo y la sátira religiosa con que el Renacimiento se viste no son más que "un ropaje de domingo". Descubre una profunda conciencia religiosa en los espíritus aparentemente más ateos y al mismo tiempo señala una continuidad entre el dogmatismo medieval y el dogmatismo antropocéntrico que propone un modelo ético sobre el cual se forma y se rige la vida humana. Las virtudes del hombre nuevo no son menos dogmáticas que las virtudes fundadas en la religión.

¹² Huizinga, Johan. "El problema del renacimiento" en *El concepto de la historia y otros ensayos*. Págs. 149-155.

Por otro lado considera que el Renacimiento no es sino la continuación espiritual de los valores medievales que habían empezado a cambiar desde el siglo X reinterpretando el acontecer histórico pero todavía basados en la Biblia. De modo que lo que antes había sido la certeza de un renacer espiritual simbolizado en la segunda venida de Cristo y en la resurrección de los muertos era ahora la promesa de un estado de gracia material, esto es, no se trataba de un cumplimiento de la promesa divina en el fin de los tiempos, sino de su posibilidad real en el tiempo y más aún en el presente. La historia adquiriría así un nuevo carácter. La restauración de la pureza originaria de hecho podía ocurrir en el tiempo e implicaba la renovación de las instituciones religiosas y del ejercicio político y civil del hombre. Este anhelo de restauración espiritual que encontraba su signo en la decadencia de la iglesia es punto de partida de dos interpretaciones: la del Renacimiento y la de la Reforma, incluida la Contrarreforma, en una etapa de transición entre el Medioevo y la Modernidad que no logra adquirir un carácter propio.

Los humanistas, de una parte, y de otra los reformadores, trabajan, pues, con conceptos de restauración y renacimiento que no son sino proyecciones parciales y restringidas de una

idea de renovación muy amplia en sus comienzos.¹³

Sin embargo no puede negarse que este cambio de dirección en cuanto a la idea cristiana del tiempo representó cambios sustanciales en el sentido en que era posible realizar en el acontecer histórico los ideales cristianos de resurrección. Esto implicaba una alteración del *continuum* histórico y permitía el nacimiento de una actitud distinta hacia la vida, hacia la política, hacia la sociedad y hacia la divinidad. Exigía también la participación activa del hombre en la obra divina y reclamaba la constitución de nuevos valores.

Si bien es cierto que el término Renacimiento fue acuñado por el propio tiempo que se definió con él, a través del humanismo, como una resurrección o un retorno, no sólo de los estudios clásicos sino, en general, del espíritu del hombre¹⁴ -que lo llevaba a mirar en el Medioevo un periodo de decadencia en todos los ámbitos de la vida-, también es cierto que podemos rastrear en su desarrollo una idea de temporalidad abierta, de despliegue rectilíneo, y no circular. Así entenderíamos ese volver a la antigüedad como un intento de restaurar creativamente, no en obediencia a ningún ciclo

¹³ Huizinga, Johan. *op.cit.* Pág. 141.

preestablecido, la pureza del espíritu. La restauración de la pureza de la fe y la religión emprendida por la Reforma protestante debe ser entendida a la luz de esta noción abierta de restauración.

La nueva temporalidad permitía una atención nueva hacia los asuntos humanos y trastocaba la idea del hombre medieval. No es extraño así que resurgieran con renovada intensidad los discursos sobre la dignidad del hombre, que lo colocaban en el centro de la creación e incluso lo igualaban a la divinidad.

5. El nacimiento del "hombre nuevo".

En Italia durante el siglo XII comenzaron a efectuarse transformaciones principalmente económicas que más tarde se reflejarían en un cambio de la estructura social, un cambio que removerá fuertemente los cimientos del orden estamental del Medioevo. La circulación del dinero, que empieza a fluir entre los artesanos gracias a las actividades poco santas de comerciantes y usureros, emerge como un factor determinante en el desplazamiento del monopolio de la propiedad como fundamento de la clase aristocrática. Este desplazamiento tendrá por

¹⁴ Hay que añadir que al mismo tiempo hablamos del renacer del hombre en la divinidad o, para decirlo mejor, de la divinidad en el hombre concreto. A este respecto resultan significativos los numerosos tratados que lo enfatizan.

resultado paulatino la consolidación de una clase poseedora de riqueza que en principio se distinguirá de la aristocracia de sangre promoviendo nuevos valores y dando forma a un nuevo *ethos*, sostenido sobre todo por la libre circulación del capital, el interés y la especulación económica. Empezaba a nacer una nueva clase social diferenciada tanto de la aristocracia como del pueblo y que, no obstante, surgía de éste: la burguesía. En Italia principalmente esta clase adquirió muy pronto un rango ponderable dentro de la escala social e, incluso, ocupó cargos de poder algunas veces por mérito de sus fortunas, otras por alianzas entre el linaje de sangre de las familias aristocráticas y el dinero de las familias comerciantes. Había casos incluso en que las propias familias aristocráticas se volvían comerciantes. La aristocracia tradicionalmente se definía sobre la base de la posesión, vivía de sus rentas y relegaba el trabajo en las clases pobres. Con el surgimiento de la burguesía aparecen nuevos valores fundados en el trabajo y la inversión, en la racionalización económica y en la aplicación de técnicas. El hombre se ve a sí mismo como un empresario y en todo se aplica el criterio de la inversión y la administración, desde la iglesia y el estado hasta la propia vida. Pero a diferencia de la aristocracia

que se legitimaba en el honor de su casa y su linaje, la burguesía necesitaba de una legitimación que la definiera al mismo tiempo como clase y como paradigma de lo humano en general. Los humanistas representaban la oportunidad de que estos hombres y sus valores tuvieran fundamentada su inserción en el orden cósmico y, sobre todo, de que aparecieran como los abanderados de la idea filosófica de un "nuevo hombre". Esto era principalmente lo que ellos ponían a su servicio. El hombre colocado en el centro del universo y dotado por la gracia divina de la capacidad de ser todo cuanto esté en su voluntad resulta una justificación excelente de la movilidad social que se había desatado en el interior del viejo orden estamental. ¹⁵

Sin embargo, pese a que la burguesía se enriquecía cada vez más, nos encontramos con una clase pudiente que por un lado no es admitida en los círculos aristocráticos, dada la tosquedad de sus modales, pero que por otro lado dispone de los recursos necesarios y el deseo imperioso de completar el mejoramiento de las condiciones materiales de su vida con el refinamiento de su espíritu. Echa mano con este propósito de los hombres de letras y los artistas invirtiendo en sus obras no sólo con el fin de educarse sino incluso con la intención de

¹⁵ Para la relación entre la nueva clase burguesa y los humanistas puede verse el estudio de Von Martin,

revestir su posición en la sociedad con la dignidad del intelecto y el "buen gusto". De este modo nace entre la burguesía y los humanistas una relación fundada en la necesidad: la burguesía requiere de los humanistas como cortejo y estos requieren de aquella por el patrocinio económico.¹⁶

Con el paso del tiempo, a medida que la burguesía se entregaba al goce del lujo que la riqueza le proporcionaba, las condiciones primarias que permitieron su desarrollo, tales como la política republicana y la participación activa de los ciudadanos, por ejemplo, fueron transformándose hasta convertirse en lo contrario de lo que en un principio habían sido, derivando, en el plano político, en tiranías acompañadas de una creciente pasividad popular. Los valores, que antaño impulsaron a la sociedad y le imprimieron nuevas formas, atendiendo a los ideales de desarrollo de las aptitudes humanas en todos los campos de la experiencia, fueron cambiando poco a poco; así, la burguesía, que antaño se definiera a través de valores económicos dinámicos, pasó a invertir en mayor medida ya no en empresas arriesgadas pero sí en bienes inmuebles, mostrando una tendencia cada vez más marcada hacia la seguridad y la conservación de su capital. El espíritu aventurero y de riesgo es

relegado por el conformismo y el estatismo de una clase que empieza a adquirir una posición estable en la sociedad. En este estatismo la burguesía se identifica cada vez más con los valores aristocráticos que antes impugnó y busca legitimarse según sus principios.¹⁷

A partir de este momento la burguesía, conforme con lo que ha conseguido, olvida sus orígenes y se vuelve hacia el viejo orden estamental. En esta búsqueda de estabilización pacta con la aristocracia y se vuelve conservadora haciendo del orden estamental un orden legítimo. Con más entusiasmo que aptitudes la burguesía busca entrar en este orden. Es de esta búsqueda que surgirá la sociedad cortesana del Renacimiento.¹⁸

6. Castiglione y la nueva aristocracia.

En la sociedad cortesana de las ciudades italianas del siglo XV encontramos expuestos tanto valores de la vieja sociedad medieval como valores modernos aportados por la nueva idea del hombre y por la burguesía. En efecto, la nueva sociedad cortesana retomaba los valores que el Medioevo había promovido en la formación de una óptima vida aristocrática - por ejemplo, el honor de ser caballero- y los

¹⁶ *Ibidem.*

¹⁷ Von Martin, Alfred. *op. cit.* Págs. 72-80.

¹⁸ Von Martin, Alfred. *op. cit.* Págs. 96-111.

actualizaba desde la perspectiva de un nuevo esquema interpretativo. Durante el Renacimiento el comportamiento hacia los otros se había modificado cualitativamente y constataba una efectiva transformación de la sensibilidad y de las formas que la revestían. Ya desde el Medioevo, con la aparición del "amor cortés", las formas del trato social se habían suavizado y habían motivado la reformulación de los manuales de modales de la Edad Media; pero sólo bajo la tutela del Humanismo y la educación espiritual que éste vino a promover, el comportamiento llegó a sublimarse en formas expresivas muy elaboradas, cuya importancia representativa en el mundo social las llevó a adquirir una consistencia autónoma. Esta se afirmó a tal punto, que llegó a hacer de la etiqueta cortesana una gramática perfectamente formalizada, a imprimir a los gestos y maneras cortesanas el valor de signos lingüísticos, cuya gesticulación adquiría el nivel de una representación artística. En este sentido, es de notarse la relevancia de la función ritual de la cortesanía¹⁹, la cual pone de manifiesto inmediatamente la articulación del sentido con el

¹⁹ Esto podrá verse con perfecta claridad en la sociedad cortesana francesa reunida en torno a Luis XIV donde la cortesanía asume una función ritual de la que difícilmente se puede escapar. Así, por ejemplo, el acto de vestir al rey, algo completamente banal a nuestros ojos, tenía la importancia de un acto de estado al que debían presentarse los principales hombres y requería de una elaborada participación en la que bajo ningún pretexto podía faltarse a la etiqueta, pues el complicado orden que exigía su ejecución reproducía sin fisuras el orden social y no hacerlo así implicaba una falta severísima e indigna a la regia majestad. Sobre esta sociedad puede verse el estudio de Elias, Norbert. *La sociedad cortesana*. F.C.E., México, 1996.

que se identifican los cortesanos: en la medida en que el comportamiento se ajusta al orden del rito, el cortesano se involucra con mayor intensidad, pues su conducta es para él y para los demás la representación de sí mismo. A partir de esto podemos concluir que es el comportamiento lo que define y diseña principalmente al cortesano.

La pregunta que formulamos sobre la base de lo anterior es entonces la siguiente: ¿qué es y sobre qué valores se articula el sentido del comportamiento cortesano? Para un análisis más detenido de la sociedad cortesana del Renacimiento resulta ineludible referirse al texto de Baltasar Castiglione titulado *El cortesano*, pues en él se nos presenta nítidamente definida esta figura y los valores que encarna. En lo que sigue haremos una lectura de esta obra, centralizando los principales aspectos que puedan orientarnos en la comprensión de nuestro objeto.

Para Castiglione, cortesano él mismo por antonomasia, el ser un buen cortesano tiene una importancia fundamental y es un tema que no hay que desatender, pues sólo la virtud cortesana legitima al hombre de corte y le confiere humanidad. De este modo, *El cortesano* intenta responder a este interés con una disertación sobre las cualidades y la perfección que se debe alcanzar para justificar la

pertenencia a la corte. Cabe señalar que a pesar de que Castiglione propone un ideal del cortesano, éste no pretende ser en ningún momento absoluto como tampoco prescriptivo.

Y porque (como he dicho) la verdad muchas veces está encubierta, y yo no presumo de tener el conocimiento necesario para conocella siempre, yo no puedo alabar sino aquella suerte de cortesanos que tengo en más, y aprobar lo que segun mi poco juicio me parece más conforme a lo verdadero. Mi opinion seguilla si os parece bien , y si no, aterneisos a la vuestra si fuere diferente de la mía,
[...]²⁰

Esta es la razón de que elija el diálogo como género de su disertación; éste le permite la exposición de una idea y al mismo tiempo la posibilidad de complementarla, a través de la intervención espontánea de los interlocutores, con otros puntos de vista, lo que da la impresión de que el tema sobre el que se argumenta está abierto a la consideración personal.

Este peculiar tratamiento que Castiglione da a los aspectos que caracterizan al cortesano permite afirmar que su obra no tiene el propósito de ser un manual del comportamiento; en todo caso, su función

²⁰ Castiglione, Baltasar. *El cortesano*. Pág. 51.

es la de un modelo que se propone como mediador entre la idealidad y la cotidianidad. Se trata de la formulación de las correspondencias del imaginario en el que se habita y la respuesta personalísima de los individuos que le dan vida. Esto se revela no sólo en la estructura misma del texto sino en la anulación de la pretensión explícita de Castiglione de formar al cortesano perfecto. Su libro está dirigido a quienes ya son cortesanos y necesitan afirmarse mediante un modelo de sí mismos. El buen cortesano no es un imitador; su personalidad es sobre todo obra de su ingenio creador, de ahí la importancia primordial que adquiere en el diálogo entre los cortesanos el tema sobre el arte de ser. El modelo es sólo una descripción de las cualidades del hombre en un espacio y tiempo específicos, es decir, del efecto que se espera de un cierto arte de vida. Pero al tiempo que describe, también define y limita las condiciones que le dan sentido. Es, en suma, un modelo del buen gusto como prueba de la nueva aristefía que se impone en la vida social de aquella época.

7. Las virtudes del cortesano.

En lo que sigue revisaremos algunas de las cualidades que dan excelencia al cortesano, con la intención de esclarecer algunos aspectos en lo que se refiere al arte de vida y la construcción del propio ser.

La primera cualidad que hay que cuidar, según Castiglione, para ser un buen cortesano es el ejercicio del uso de las armas "[...]pienso que el principal y más propio oficio del cortesano sea el de las armas [...]"²¹, algo que, en un antecedente inmediato, encontramos también entre las características del caballero medieval. Como sabemos, el principal oficio de un caballero era la guerra y sus principales virtudes el coraje, la valentía, el honor y la fidelidad para con su señor. Todas estas virtudes también están presentes en el buen cortesano, pero con variaciones importantes. Podemos rastrear este desarrollo a partir de las manifestaciones literarias de los diferentes momentos en que se da este cambio de la sensibilidad.²² Desde Grecia, la virtud (areté) estaba íntimamente vinculada a los valores heroicos de la épica homérica, estos valores se integraron en el esquema educativo y formativo de la aristocracia (de aristos que significa el que posee areté) y eran

²¹ Castiglione, Baltasar. *op. cit.* Pág. 59.

los valores vinculantes de una clase social que se definía a partir de ellos. En el ideal caballeresco esto no sería muy distinto, así, nos encontramos con los "cantares de gesta" como el género literario promotor de los valores caballerescos y del ideal de excelencia de una época. En este género, la figura principal del relato está ocupada por el caballero y sus hazañas, en las cuales se juegan y ponen a prueba todas las cualidades que lo hacen un hombre de honor. Hay que observar que este ideal de excelencia no contempla el comportamiento del caballero fuera del campo en el que se juega su honor, no advierte la posible importancia de una convivencia armónica y grata con los demás. La virtud del hombre es esencialmente guerrera y en este contexto el ideal caballeresco es muy efectivo. Es muy deficiente, sin embargo, en lo que respecta al entorno social, pues no resuelve las dificultades de las relaciones humanas más allá del campo de batalla. La corte no es un campo de guerra y la visita constante de los caballeros, con sus modales feroces y carentes del más elemental refinamiento, introduce en ella una confusión de ámbitos que sólo se resolverá en la medida en que el caballero comience a trasladarse a ella y a experimentar la necesidad de un cambio en su actitud valorativa.

²² Véase Burke, Peter. *Los avatares de El cortesano*. Págs.24-34.

Este cambio lo percibimos en el surgimiento de un nuevo género literario: la "novela cortés". En ésta se pone de manifiesto un giro en la comprensión de los valores, bajo la influencia de la corte como espacio en el cual se desarrolla la vida social. En la "novela cortés" el personaje principal sigue siendo el caballero, como guerrero, pero ahora lo es también como hombre definido por ciertas maneras en el trato. Con la aparición del "amor cortés", la mujer aparece como pretexto y alternativa a la servidumbre guerrera. Los caballeros que antaño combatían en el campo de batalla ahora se encuentran en el campo de la corte donde contienden por la concesión del amor de una mujer: son guerreros de amor. De este modo, el vasallaje que correspondía al señor en la guerra es, en la corte, vasallaje de amor, y la mujer se convierte en el centro de atención del caballero. A partir de este momento, el caballero perseguirá el ideal de la cortesía.

Como hemos dicho, en *El cortesano* todavía se encuentran presentes las virtudes del caballero, pero articuladas en un nuevo sistema de valores. Como el caballero, el cortesano se ejercita en el dominio de las armas; sin embargo, en una sociedad altamente refinada, el cortesano no es un guerrero, a pesar de que debe desarrollar las facultades

necesarias para serlo, tales como la capacidad estratégica, el valor, la fuerza, el dominio, etc.

El cual con todo no queremos que se muestre tan fiero que continuamente traiga braveza en el rostro y en las palabras haciéndose un león y diciendo que <<sus arreos son las armas y su descanso el pelear>>, [...] ²³

Si el caballero se caracterizaba por la crueldad para con el enemigo y la intemperancia, necesaria para los asuntos de la guerra, el cortesano en cambio debe mostrar templanza de ánimo; frente al enemigo, por ejemplo, se descubrirá severo, pero no tanto que parezca que huelgue en ello. En *El cortesano*, el manejo de las armas es primeramente una virtud del cuerpo y su función está asociada a las diversiones de la corte; debe mostrar sin embargo la pervivencia de viejos valores aristocratizantes, que son expresión de la continuidad entre la vieja nobleza medieval y la nueva aristocracia. Para ésta, la comprobación de esa pervivencia era importante debido a su heterogénea composición y a la necesidad en que estaba de encontrar el rasgo que la relacionara con el antiguo orden y que fuera además el símbolo de una cierta restauración del mismo. De esto nos damos

²³ Castiglione, Baltasar. *op. cit.* Pág. 60.

cuenta cuando Castiglione propone que el cortesano sea de buena cuna, pero no afirma que ello deba ser restrictivo. El ser noble de nacimiento asegura, por un lado, la nobleza de maneras, y por el otro, la aristocracia cortesana, es decir, estabiliza la movilidad social cristalizándola en una élite.

Sin embargo, en el diálogo se concede que las buenas maneras puedan encontrarse en personas excepcionales que por la fortuna de su nacimiento, pese a no ser de cuna noble, están provistas de una delicadeza natural. Más allá de esto es muy difícil que quien no pertenece a la corte eleve sus ademanes a las formas del buen gusto, pues no teniendo los medios no puede ser educado en ello. En contraparte, pertenecer a la aristocracia es condición necesaria para el cortesano perfecto, pero no suficiente: el origen noble no garantiza la excelencia cortesana.

Por otro lado, desde el principio, al mismo tiempo en que se inscribe en la tradición aristocrática, la sociedad cortesana del Renacimiento establecerá los parámetros que la identifican más allá de esa tradición. En *El cortesano*, una disertación sobre el uso de la lengua será el elemento a partir del cual esta sociedad se muestre conciente de su temporalidad como configuración estética específica. La lengua se perfila como diferenciador social respecto a las otras clases e incluso en el

interior de la élite, y como diferenciador temporal y hasta regional entre las cortes.

¿Cómo debe el perfecto cortesano hacer uso del lenguaje? Para dar respuesta a esto, Castiglione elabora una teoría sobre la evolución de los usos lingüísticos que es también una teoría de la transformación del gusto cortesano. En la primera recomendación sobre la lengua del cortesano se nos advierte que para hablar bien basta hacerlo conforme al uso del momento. Se establece así la primera pauta del gusto cortesano. El respeto y el acatamiento del uso son sumamente importantes, pues, como ya hemos dicho, es distintivo de la autoafirmación de esta nueva clase. En cierto sentido el uso se impone sobre los individuos concretos como una estructura inmodificable: al cortesano le resultará muy difícil introducir modificaciones a causa del carácter autónomo de la costumbre; ésta no depende de la voluntad individual, ni siquiera colectiva, más bien responde a las condiciones histórico-sociales del cambio. La modificación de la costumbre sólo se admite cuando su necesidad es evidente y es precisamente el uso lo que hace posible el desplazamiento continuo. Hay, entonces, una interacción de influencias que condicionan la acción. Frente a éstas se opone la respuesta creativa del individuo. No se trata de

resistirse a la fuerza de la costumbre, sino de enfrentarla con ingenio.

Lo que el Renacimiento aportó a la cortesanía fue hacer de ésta un juego de representaciones personales donde las individualidades son expresión de sí mismas. Encontramos un arte de la actuación, pues los gestos son teatrales, pero el personaje que se representa es uno mismo: no hay escisión entre ser y parecer porque se actúa bajo la premisa humanista de que el ser se construye y es resultado de un artificio. Sólo el artificio puede darnos una naturaleza y al mismo tiempo hacer de la vida una obra de arte. Con esto, *El cortesano* se nos revela como una poética, en la que la personalidad es el resultado poético de la acción de cada persona en su propio género.

Para comprender la peculiaridad de este arte de vida hay que entenderlo como un arte del disimulo. En efecto, se disimula todo lo impresentable; pero se disimula ante todo el artificio con el fin de que lo único que se vea sea la personalidad como la expresión de una naturalidad.

8. Artificialidad y naturalidad de la grazia.

La *grazia* y la *sprezzatura* son las dos mayores cualidades que debe cultivar el cortesano, en vista de que ambas forman el ideal de la excelencia humana. Están unidas íntimamente de tal forma que no es posible la comprensión de una sin la comprensión de la otra; sin embargo, aun cuando su relación es intrínseca, es posible y hasta necesario apuntar los elementos que las distinguen. Hablemos primero de la *sprezzatura*.

La *sprezzatura* o *disinvoltura* es propiamente el arte de disimular el arte "[...] usando en toda cosa un cierto desprecio o descuido, con el cual se encubra el arte [...]"²⁴. Boscán, el temprano traductor de esta obra al español, lo traduce unas veces por "desprecio", otras por "descuido"²⁵. Pero los dos significados clave en que debemos cifrar la comprensión de la *sprezzatura* están en la oposición cuidado-descuido, en el sentido de enfado-desenfado. Desde el principio, Boscán encierra el concepto italiano de *sprezzatura* en una aparente antinomia, aunque ajena al texto en su versión original, sin la cual, sin embargo, es casi imposible entender su contenido. Del mismo modo la tensión de los contrarios se resuelve en el concepto de

²⁴ Castiglione, Baltasar. *op. cit.* Pág. 73.

²⁵ Sobre los aspectos léxicos de la traducción al español hecha por Boscán de *El cortesiano* véase: Morreale De Castro, Margherita. *Castiglione y Boscán: el ideal cortesano en el Renacimiento español*. Tomo I.

disinvoltura. Es un cierto cuidado por hacer ver como natural lo que no lo es, requiere que todo lo que se haga parezca hecho por acaso, casi sin darse cuenta, esto es, que refleje cierto descuido, pues el mucho cuidado descubre el artificio. "Veis luégo, cómo, descubrir el arte y mostrar un cuidado demasíadamente atento destruya toda gracia."²⁶ Se debe tener cuidado de ocultarlo, pero si es demasiado el cuidado por mostrarse descuidado, el descuido puede también revelar el artificio. El arte consiste en el equilibrio entre el cuidado y el descuido, es decir, en la *desenvoltura*.

Y ese su no pensar en lo que hace es un pensar muy grande, y por eso hemos de decir que aquel su desprecio, porque pasa ya los términos de la buena medianía, es vicio [...] pues por desear demasiado encubrir el arte lo descubre.²⁷

El vicio de la *sprezzatura* es la afectación, el demasiado cuidado y la demasiada diligencia, asociados a la pérdida de *grazia* (desgracia).

La *grazia* cortesana es la perfección de la *sprezzatura*, es su fruto mejor, porque ella, que comienza por remedar la gracia natural, por provocar la impresión de ella en el ánimo, por fingir que la excelencia del comportamiento de un individuo es en

²⁶ Castiglione, Baltasar. *op. cit.* Pág. 74.

él un don gratuito, "gracioso" de Dios, ha llegado a encontrar al fin en ese individuo aquella excelencia que él no necesita fingir, que sí es natural en él, la ha cultivado y ha conformado toda su persona en torno a ella.

Castiglione reconoce que hay una cierta gracia natural que se puede atribuir a la fortuna del nacimiento, por lo que en algunos, los "agraciados", el encanto natural es mayor mientras que en otros es menor. En cualquier caso el arte se hace necesario porque la gracia natural nunca es tanta que baste con ella y porque la desproporción empuja a los hombres a la compensación. Ahora bien, la *sprezzatura* es un arte que no se puede enseñar, del cual sólo puede enunciarse su virtud. Ser un buen cortesano es ser uno mismo, pero esto requiere, por una parte, la educación de la sensibilidad y, por otra, el diseño de la personalidad conforme al propio ingenio. Como la *grazia* se manifiesta de tantas formas como ingenios hay, sólo la sensibilidad nos muestra cuál es la perfección que alcanza en cada uno.

La *grazia*, la *sprezzatura* y la *disinvoltura* son cualidades de la persona -palabra de incierta etimología a la que se le ha dado el significado de máscara, personaje, en el sentido de carácter, de

²⁷ Castiglione, Baltasar. *op. cit.* Pág. 75.

"caracterización del personaje", y hasta de individualidad²⁸- y en ella confluyen creando una forma armónica, una personalidad. Un rasgo notable de estas virtudes lo encontramos en la dificultad que presenta su definición, pues no se definen absolutamente por su propia cualidad; es el contraste, al que el autor recurre con insistencia para presentarlas, el que nos informa mejor sobre su naturaleza. De este modo cuando se nos habla de la *sprezzatura* como un cierto descuido, en seguida se nos muestra que el descuido por sí mismo no es el contenido de tal cualidad sino un cierto equilibrio o medianía, pues el descuido exagerado más parece vicio que virtud. La descripción de las virtudes se opone radicalmente al cuadro de las virtudes medievales, donde éstas se colocan alrededor de un rasgo dominante y se distinguen conceptualmente de los vicios. En *El cortesano* la línea que separa a la virtud del vicio es sutil, no se puede precisar en una definición, por eso la descripción a través del contraste se vuelve el medio más efectivo para provocar una apreciación que sólo puede ser sensible. A las virtudes cortesanas hay que entenderlas como la expresión del justo medio, el punto en el cual una simple cualidad alcanza el

²⁸ Morreale De Castro, Margherita. *op. cit.* Pág. 154.

grado de virtud.²⁹ "Por eso tengo yo por determinado, que esta tacha de la afetacion, o desordenado deseo de parecer bien, no está menos en el descuido que en el cuidado, si entreambas cosas esceden y pasan el medio."³⁰

La identificación de la virtud con el justo medio es un tema que nos pone en relación inmediata con una vieja virtud: la templanza. Asociada con la mesura y el decoro, la templanza corresponde al ideal antiguo de la *sophrosyne* griega y el *aurea mediocritas* de los latinos y supone el autocontrol, pero también cierta conciencia de sí. El ideal de la templanza se impone como marca civilizatoria, pues trae consigo la modulación de las pasiones bajo las formas del trato social. En este sentido la oposición *urbanitas-rusticitas*, en la antigüedad, o bien, *cortesía-villanía*, en el Medioevo, bien puede contenerse en la oposición renacentista *temperancia-intemperancia*.³¹

En *El cortesano*, la templanza es una virtud estética, antes de ser moral, en la que reposa la belleza y de la que dependen la *grazia* y la *sprezzatura*. Las virtudes expresan lo deseable, es decir, la belleza como máxima aspiración; de este modo, la pretensión formativa de Castiglione, como

²⁹ Morreale De Castro, Margherita. *op. cit.* pág. 175.

³⁰ Castiglione, Baltasar. *op. cit.* Pág. 75.

³¹ Burke, Peter. *op.cit.* págs. 24-29.

maestro de virtud, se dirige hacia la formación estética del hombre como principio de toda formación moral, ya que el ideal moral entendido como regulación del comportamiento se identifica modélicamente con la regulación del gusto.

Castiglione retoma de la filosofía platónica del Renacimiento, representada por Ficino, la premisa de la simplicidad de la belleza cuyos principios son el orden, la armonía y la proporción, referidos tanto a la disposición psíquica como a la del cuerpo,³² y nos presenta la templanza como la lograda armonía entre la cualidad racional y la cualidad apetente o irracional del alma. Por otro lado, la templanza del alma y la armonía del cuerpo se relacionan intrínsecamente logrando su propia correspondencia³³; de esta suerte, el buen temperamento es denunciado por el buen comportamiento, es decir, por la buena educación en lo que atañe a los movimientos del cuerpo. Sin embargo, el movimiento formativo es inverso, esto es, la educación de los gestos y ademanes precede a la moderación del temperamento. Castiglione nos asegura que la primera educación que debe recibir el cortesano es la de la costumbre en las buenas

³² Véase Ficino, Marsilio. *Sobre el amor comentarios al Banquete de platón*. Discurso V. Capítulo VI.

³³ La descripción de los personajes en *El cortesano* nos prueba la familiaridad de Castiglione con las teorías fisionómicas. Así no encontramos presentación alguna en la que las cualidades físicas no sólo no acompañen, más aún, no sean indicio de la disposición psíquica del personaje. Encontramos una tendencia en

maneras, pues, aún antes de que la voluntad pueda operar, el hábito induce al hombre a la virtud.

Debe luego primero mostrarse esta buena crianza con la costumbre, la cual puede gobernar los apetitos que aún no son capaces de razón, y enderezarlos con el buen uso hacia el bien; después confirmarse ellos con el entender, [...] ³⁴

Con esto volvemos a la primera calidad del cortesano, la nobleza de linaje, casi como prerrogativa de la excelencia. Pero, porque el ánimo de los hombres está dispuesto naturalmente lo mismo hacia el vicio que hacia la virtud, la cortesía no es suficiente en la búsqueda de la excelencia, si no la acompaña la prudencia.

Y así la virtud se puede decir que no es sino una prudencia y un saber elegir el bien, y el vicio que no es sino una imprudencia y una inorancia que nos hace juzgar falsamente las cosas, [...] ³⁵

En el texto, la prudencia tiene un valor cognoscitivo y consiste en saber distinguir el vicio de la virtud, en saber apreciar la relación que media entre ambos: sin la prudencia, como saber, no

Castiglione en la asociación de rasgos físicos con cualidades anímicas cuando a la par del cultivo de las destrezas físicas se cultivan las virtudes morales.

³⁴ Castiglione, Baltasar. *op.cit.* Pág. 448.

es posible la templanza. Por otro lado, la prudencia es una virtud en el orden de la vida práctica que se traduce por cautela y se refiere a la atención que hay que prestar a la situación para no estar fuera de lugar y al ordenamiento de la propia figura en conformidad con la escena. "Por eso conviene que nuestro cortesano en sus cosa sea cauteloso, y que todo lo que hiciere y dijere sea dicho y hecho con prudencia, [...] "³⁶

La atención que Castiglione presta al aspecto exterior como correlato imprescindible de la interioridad se nos revela en la identidad que establece entre rostro e individuo. Las cualidades que el cortesano debe cultivar confluyen en la traza de la máscara; ésta, sin embargo, no engaña, es la unión acabada entre ser y parecer. La máscara no es el resultado del artificio con el fin de disfrazar la naturaleza, más bien su finalidad es destacar, refinándolos, los rasgos de la propia naturaleza. El arte del cortesano es, ante todo, un arte de la seducción y de la persuasión, una retórica como arte del buen decir y el bien decir; representa una actitud cognoscitiva ante el mundo, pero en el orden de la verosimilitud, es decir, de la poética, mas no en el de la verdad. Las virtudes como

³⁶ Castiglione, Baltasar. *op.cit.* Pág. 425.

calidades estéticas se despliegan en la composición de la imagen, la cual busca el efecto de provocar la afectividad y aficionar la voluntad de los demás, pero sin impostura. La contraparte de la imagen es la impresión, en este sentido, el cortesano es virtuoso en la medida en que cautiva la mirada, en que ser gracioso es ser agradable.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

³⁶ Castiglione, Baltasar. *op.cit.* Pág. 146.

Conclusiones.

En la discusión desatada por Huizinga acerca de la ruptura o la continuidad entre los fenómenos del Renacimiento y la época medieval, el estudio de *El Cortesano* permite acercarse a definir en qué sentido existe aquí una ruptura y en qué otro una continuidad: la afirmación de la autonomía de la existencia terrenal del hombre y la aceptación afirmativa y creativa de la misma, manifestadas tanto en la vida práctica como en el plano del discurso, muestran inconfundiblemente la ruptura. Por otro lado, sin embargo, el momento restaurativo, que persiste en la visión cristiana del mundo y en la estructuración oligárquica de la política, hacen evidente la continuidad. El hombre nuevo aristócrata del Castiglione, aunque es completamente inédito, sólo se concibe a sí mismo bajo la imagen del aristócrata tradicional.

2. El libro de Castiglione permite apreciar con claridad la gran distancia que hay entre un primer período del Renacimiento en los inicios del siglo XV y el período de madurez correspondiente al siglo XVI. La época en que la vida republicana de la ciudades permitió percibir la vida cotidiana como la realización posible de la utopía, se ha sustituido en el contexto del libro de Castiglione por otra, en la que la tarea parece ser la de construir un orden

capaz de refrenar, refinándolas, las pulsiones que puedan emerger de esa vida cotidiana.

3. En la discusión acerca del elemento definidor del complejo conjunto de fenómenos conocido como el Renacimiento, la obra de Castiglione ratifica la afirmación de que sí hay un principio unificador de las características de la sociedad de la época llamada renacentista, éste es el de un proyecto tácito de creación de un "hombre nuevo". La convicción de encontrarse comprometido en él se expresa en Castiglione en la seguridad optimista con la que cree contribuir a la formación de una nueva aristocracia.

4. En cuanto a la consistencia de las relaciones de correspondencia entre los distintos ámbitos de la vida humana en el Renacimiento, la manera en que *El Cortesano* se ocupa de temas tratados en la filosofía, en especial el de la contingencia o artificialidad de lo humano, es posible decir que se trata más de un juego de resonancias o de influencias tácitas, a través más de los modos de uso de los códigos sociales y de la lengua, que de aplicaciones o trasplantes que hiciera Castiglione de filosofemas o argumentaciones preconstruidos al plano de la sabiduría mundana.

Bibliografía.

- Baltasar, Castiglione. *El cortesano*. Presentación y notas de Sergio Fernández. México; U.N.A.M. Nuestros Clásicos, 1997.
- Burckhardt, Jacobo. *La cultura del Renacimiento italiano*. Traducción de Jaime Ardal. México; Porrúa, 1984.
- Burke, Peter. *El Renacimiento italiano: cultura y sociedad en Italia*. Madrid; Alianza, 1986.
- Burke, Peter. *Los avatares de El cortesano*. Barcelona; Gedisa, 1998.
- Burke, Peter [et, al.]"El cortesano" en *El hombre del Renacimiento*. Madrid; Alianza, 1990.
- Croce, Benedetto. "La historiografía medieval" y "La historiografía del Renacimiento" en *Teoría e historia de la historiografía*. Buenos Aires; Editorial Escuela, 1995.
- Elias, Norbert. *La sociedad cortesana*. México; Fondo de Cultura Económica., 1996.
- Elias, Norbert. *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México; Fondo de Cultura Económica, 1988.
- Granada, Miguel Ángel. *El umbral de la modernidad*. Barcelona; Empresa Editorial Herder, 2000.
- Huizinga, Johan. "El problema del Renacimiento" en *El concepto de la historia y otros ensayos*. México; Fondo de Cultura Económica, 1980.

Morreale De Castro, Margherita. *Castiglione y Boscán: el ideal cortesano en el Renacimiento español*. Tomo I. Madrid; Real Academia Española, 1959.

Muñiz Muñiz, María de las Nieves. "Introducción" a *El cortesano de Baldassare Castiglione*. Madrid; Ediciones Cátedra, 1994.

Roeder, Ralph. *El hombre del Renacimiento: Savoranola, Maquiavelo, Castiglione, Aretino*. Buenos Aires; Editorial Sudamericana, 1946.

Toulmin, Stephen y Goodfiel, June. "la autoridad de las escrituras" en *El descubrimiento del tiempo*. Barcelona; Ediciones Paidós, 1990.

Von Martin, Alfred. *Sociología del Renacimiento*. México; Fondo de Cultura Económica, 1988.

Walter, Pater. *El Renacimiento. Estudios sobre arte y poesía*. Barcelona; Alba Editorial, 1999.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN