UNIVERSIDAD DE VALENCIA

Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación

Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política

DE LA *RAZÓN DE ESTADO* A LA *RAZÓN DE ESTADO DEL INDIVIDUO.* TRATADOS POLÍTICO-MORALES DE BALTASAR GRACIÁN (1637-1647).

Tesis Doctoral presentada por:

Licenciada Mª ELENA CANTARINO SUÑER

Dirigida por:

Doctor JOSÉ MONTOYA SÁENZ (Universidad de Valencia)

Doctor BENITO PELEGRÍN (Université de Provence I)

Valencia, 1994/95

UNIVERSIDAD DE VALENCIA

Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación

Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política

DE LA *RAZÓN DE ESTADO* A LA *RAZÓN DE ESTADO DEL INDIVIDUO.* TRATADOS POLÍTICO-MORALES DE BALTASAR GRACIÁN (1637-1647).

Tesis Doctoral presentada por:

Lda. Mª. ELENA CANTARINO SUÑER

Dirigida por:

Doctor JOSÉ MONTOYA SÁENZ (Universidad de Valencia)

Doctor BENITO PELEGRÍN (Université de Provence I)

Valencia, 1994/95

" Y dirigióse azia él preguntando:

- ¿Recuerdas lo que pensava Augusto Pérez?
- ¡Qué bella es una naranja antes de comida!, -le respondió-.
- Sí, assí es. Pero advierte -dixo- que si no la comes, nada della se aprovecha; aun sabiendo agrio, si la tragas, algo se adelanta.
- Sea pues, que quisiera libradme desta comezón; pues no dicen que en el comer y el rascar todo es empeçar."

A. L-L.

ÍNDICE

ÍNDICE

SEGUNDA PARTE: SOBRE LA RAZÓN DE ESTADO

TERCERA PARTE: SOBRE LA POLITICA

PRESENTACIÓN

"Confiesso que huviera sido mayor acierto el no emprender esta obra, pero no lo fuera ya el no acabarla (...).

Muchos borrones toparás, si lo quisieres acertar: haz de todos uno. Para su enmienda te dexo las márgenes desembaraçadas, que suelo yo dezir que se introduxeron para que el sabio letor las vaya llenando de lo que olvidó o no supo el autor, para que corrija él lo que erró éste."

Gracián

1. Presupuestos del análisis.

Antes de iniciar este trabajo de investigación, y a manera de presentación del mismo, considero necesario hacer una serie de observaciones metodológicas, así como una breve justificación de los presupuestos de análisis que lo inspiran.

1.1. Sobre el título.

El título, *De la razón de Estado a la razón de estado del individuo*, es ya una hipótesis de trabajo. Sin ánimo de revelar lo que desvelaremos y justificaremos a lo largo de todo nuestro estudio, únicamente apuntamos aquí que por ***razón de Estado*** entendemos básicamente "la máxima del obrar político que dicta al príncipe las reglas y medios que ha de utilizar para adquirir, conservar y aumentar sus dominios"[1]; y por ***razón de estado del individuo*** lo que parece corresponder a la segunda acepción que da el *Diccionario de Autoridades*[2], el cual tal vez

---

[1] Es ésta una definición aproximativa y general, pues -como puede suponerse- parte del trabajo está dedicada a dilucidar qué se entendía por "razón de Estado", cuál era su definición, qué características poseía, qué diferencias existían entre los autores que la teorizaron, etc.

[2] El *Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua*, preparado por la Real Academia Española en 1726-1731 y conocido como *Diccionario de Autoridades*, señala y aduce como ejemplos en muchos lugares expresiones de Gracián. Hemos manejado la edición facsímil publicada en 3 volúmenes por la Editorial Gredos de Madrid (Biblioteca Románica Hispánica, 1990). Antes de la publicación de este diccionario el *Tesoro de la lengua castellana o española*, obra compuesta por Sebastián de Covarrubias Orozco (1539-1613) y publicada en 1611, registraba la expresión "Razón de estado" dentro de la voz "Razón" pero no la definía ni le

recoja en cierto modo el concepto graciano, y que dice así: "por ampliación se llama la que uno discurre y atiende para regular sus propias acciones, en algunos casos en que se atraviesan o su punto, o sus intereses".

Quizás no hubiera sido necesario añadir al título *De la razón de Estado a la razón de estado del individuo* la parte final *del individuo*, pues -como señaló José Antonio Maravall[3]- podemos jugar con la diferente significación de la palabra "estado" y distinguir sus acepciones transcribiéndola o bien en mayúscula -"Estado"- para designar a través de la expresión **razón de Estado** a la institución política así denominada, o bien en minúscula -"estado"- para referirnos entonces con la expresión **razón de estado** a una situación del individuo. Sin embargo, en los siglos XVI y XVII no se acostumbraba a hacer esta distinción en la grafía (mayúsculas o minúsculas); es más, en muchas ocasiones lo que figura con mayúscula en los textos de la época es la palabra "Razón", y no la palabra "Estado", incluso cuando con ésta se aludía manifiestamente a la institución política[4].

---

otorgaba ningún significado. La edición que utilizaré de esta obra es la de Martín de Riquer, publicada por la Editorial Alta Fulla de Barcelona en 1989[2]; la expresión a la que hago referencia se encuentra en la p.894.

[3] Cf. Maravall, J. A., "La cuestión del maquiavelismo y el significado de la voz 'estadista'", en: *Estudios de Historia del Pensamiento Español: el siglo del Barroco*, Madrid, Cultura Hispánica, 1984[2], p.102. En este mismo lugar señala el autor que "a la época de transición entre los siglos XVI y XVII corresponde una relativización del concepto de 'razón de Estado'", lo que constituye ya una afirmación en apoyo de nuestra hipótesis.

[4] Hemos conocido recientemente la publicación de una obra de Bartolomé Clavero con el sugestivo título de *Razón de estado, razón de individuo, razón de historia* (Madrid, CEC, 1991). Aunque los análisis del prof. Clavero van en la línea de investigación del constitucionalismo y el liberalismo y muy poco tienen que ver con los nuestros, dedica el primer capítulo a la(s) R/razón(es) de E/estado(s) pues "ya se sabe que estado y Estado han sido y pueden ser dos cosas distintas; la mayúscula distingue" (p.15) como ocurre también en el caso de la "razón".

Por ello, y con el fin de señalar más la diferencia entre las "dos" *'razones de E/estado'*, manteniendo, empero, la similitud, hemos preferido optar por este título, al que además añadimos el subtítulo *Tratados político-morales de Baltasar Gracián (1637-1647)*, porque será la obra de este jesuita, nacido en Belmonte de Calatayud (hoy llamado Belmonte de Gracián) en 1601 y muerto en Tarazona en 1658, la que nos dé las coordenadas que enmarcarán nuestro estudio.

1.2. Sobre la limitación a los tratados y la acotación cronológica.

Nuestro estudio se ha dirigido fundamentalmente al análisis de las obras de Gracián conocidas como los tratados político-morales:

El Héroe, editado por primera vez en 1637;
El Político don Fernando el Católico, publicado en 1640;
El Discreto, cuya aparición data de 1646; y
Oráculo Manual y arte de prudencia, que se publicó en 1647.

Todos estos escritos salieron a la luz firmados bajo el alias literario de Lorenzo Gracián[5], que si bien fue utilizado

[5] Gracián se sirvió del alias literario de Lorenzo Gracián para firmar casi todas sus obras excepto en dos ocasiones: la primera edición de la primera parte de *El Criticón*, en la que utilizó el sobrenombre de García de Marlones (anagrama de sus apellidos Gracián y Morales), y en *El Comulgatorio*, que -como es bien sabido- fue la única obra que firmó con su verdadero nombre.

Durante mucho tiempo se ha especulado acerca de la existencia de un hermano llamado así; los recientes estudios de la profesora Belén Boloqui la han confirmado. Sobre datos biográficos de nuestro autor pueden

al principio para cubrir apariencias y evitar así los problemas que podía ocasionar el envío de las obras a Roma, donde debían pasar por la censura de la orden (aunque esto no era necesario en todos los casos pues algunas obras se censuraban en España) antes de ser imprimidas, después se mantuvo como pseudónimo, aunque la identidad de su verdadero autor fuera conocida siempre no sólo por sus amigos y colaboradores sino también por los Padres de la Compañía de Jesús[6].

---

consultarse los ya clásicos estudios de Adolphe Coster, "Baltasar Gracián (1601-1658)" (en: *Revue Hispanique* (New York), XXIX (1913), pp.347-754; traducción castellana de Ricardo del Arco publicada en Zaragoza, Institución "Fernando el Católico", 1947, 376pp.) y los trabajos de J. Mª López Landa, "El retrato de Gracián" (en: *Athenaeum* (Zaragoza), II (1922), pp.36-40) y *Gracián y su biógrafo Coster* (publicado en 1922 e incluido posteriormente en: *Baltasar Gracián. Escritor aragonés del siglo XVII*, Zaragoza, Diputación Provincial, 1926, pp.1-28). Imprescindibles son los trabajos de Miguel Batllori, *Gracián y el Barroco* (Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1958, 220pp.), y *Baltasar Gracián en su vida y en sus obras* (en colaboración con Ceferino Peralta, Zaragoza, IFC, 1969, 242pp.; reproducido también en *Obras Completas*, I, Madrid, Atlas, 1969, pp.7-229) que incluye un "Indice cronológico de la biografía de Baltasar Gracián"; así como los estudios preliminares de las *Obras Completas de Baltasar Gracián*, (Madrid, Aguilar) de Evaristo Correa Calderón (1944) y de Arturo del Hoyo (1960 y 1967[2]). Más recientemente se ha publicado la obra de Conrado Guardiola Alcover, *Baltasar Gracián: recuento de una vida* (Zaragoza, Librería General, 1980), y dos artículos de Belén Boloqui Larraya que suministran nuevos datos biográficos: "Al hilo de San Pedro Arbúes en su V Centenario. Lazos de parentesco entre el Inquisidor, los Condes de Aranda, el P. Mercedario Juan Gracián y Salaverte y los hermanos Lorenzo y Baltasar Gracián" (en: *Libro Homenaje al Prof. Angel Sancho Blázquez*, Zaragoza, Secretariado de publicaciones, Universidad de Zaragoza, 1985, pp.101-149); y "Baltasar Gracián. Datos familiares inéditos (1563-1667)" (en: *Segundo Encuentro de Estudios Bilbilitanos*, Actas II, Calatayud, IFC, 1989, pp.277-307). Lo último que ha aparecido sobre la biografía de nuestro autor se encuentra en *Baltasar Gracián. Selección de estudios, investigación actual y documentación* (Suplementos (Barcelona), nº 37, marzo 1993) y contiene el tercero de los trabajos que la profesora Boloqui ha dedicado a revelar datos y aportar documentos sobre el entorno familiar de Gracián ("Niñez y adolescencia de Baltasar Gracián", pp.5-62).

[6] Vitelleschi, padre general de la Compañía desde el 15 de noviembre de 1615 al 9 de febrero de 1645, reconocía el 28 de mayo de 1938, al enumerar las faltas del Padre Gracián, "aver estampado un libro suyo en nombre de un su hermano" (dato aportado por Batllori, "La vida alternante de Baltasar Gracián en la Compañía de Jesús", en: *AHSI*, XVIII (1949), pp.3-50, incluido en: *Gracián y el Barroco, o.c.*, pp.55-100, obra por la que citamos; las referencias se hallan en las pp.56 y 74-75).

A continuación queremos ofrecer un breve repaso de la estructura y contenido de estos tratados. Las restantes obras de Gracián, la *Agudeza y arte de ingenio*, de 1648[7], *El Criticón*, publicada sucesivamente en 1651, 1653 y 1657[8], y *El*

---

[7] *Agudeza y arte de ingenio*, la única obra que Gracián reformuló y amplió, fue publicada por primera vez en 1642 con el título *Arte de ingenio, tratado de la agudeza*. Considerada como una obra de retórica o una poética del conceptismo y poco estimada de hecho hasta nuestros días, la actual crítica la ha revalorizado de tal forma que se tiene ya por obra fundamental para entender todas las demás. Así, Emilio Hidalgo-Serna en uno de sus últimos trabajos afirma que "la comprensión de la moral, de la estética y de la filosofía gracianas hace necesaria la referencia a su *Agudeza*, libro que constituye la clave arquitectónica y el arco de luz en el que convergen no sólo la producción del jesuita, sino el creciente interés de los gracianistas en los últimos años" (cf. "La 'agudeza de acción' en *El Héroe*", en: *El mundo de Gracián*, Actas del Coloquio Internacional de Berlín 1988, S. Neumeister y D. Brisemeister (eds.), Berlin, Colloquium Verlag, 1991, p.162).

[8] *El Criticón*, sin duda la obra popularmente más conocida de nuestro autor, fue escrita y publicada en tres partes. Se trata de una novela alegórica, de una "epopeya menipea" (cf. Lázaro Carreter, F., "El género literario de *El Criticón*", en: *Gracián y su época*, Actas de la 1ª Reunión de filólogos aragoneses 1985, Zaragoza, Institución "Fernando el Católico", 1986, pp.67-87), de una "summa retórica" (cf. Senabre, R., "*El Criticón* como 'Summa' retórica", en: *Gracián y su época, o.c.*, pp.243-253) y de "una alegoría estilística de *Agudeza y arte de ingenio*", según la nueva crítica (cf. Pelegrín, B., "Arquitextura y arquitectura del *Criticón*. Estética y ética de la escritura graciana", en: *El mundo de Gracián, o.c.*, pp.51-66, y anteriormente en "Fra Antichi e Moderni. Gracián: dall'*Agudeza* al *Criticón*", en: *Baltasar Gracián. Dal Barocco al Postmoderno*, Actas del Seminario del Centro internazionale studi di estetica, Palermo 1986, Palermo, Aesthetica pre-print, nº 18, diciembre 1987, pp.55-64. En este trabajo Pelegrín ya afirmaba "non ritengo abusivo pensare che il *Criticon* sia l'allegoria stilistica dell'*Agudeza*", p.61). Pero, para utilizar los propios conceptos gracianos, cabría decir que *El Criticón* es una "agudeza compuesta fingida", en la que desfilan las alegorías (cf. Blanco, M., "*El Criticón*: aporías de una ficción ingeniosa", en: *Criticón*, nº 33 (1986), pp.5-36), y en la que los protagonistas, Andrenio y Critilo, discurren por el curso de la vida en busca de Felisinda. Uno de los últimos trabajos dedicados al estudio del género de esta obra considera que aun tratándose de una "novela *intergenérica*", la alegoría juega en ella un papel primordial sirviendo de "recurso sin coartada y de carácter totalizador" que "informa de todos y cada uno de los elementos del relato", lo que permite afirmar que "*El Criticón* es, por así decirlo, una obra alegórica pura" (cf. García Gibert, J., "En torno al género de *El Criticón* (y unos apuntes sobre la alegoría", en: *Baltasar Gracián. El discurso de la vida. Una nueva visión y lectura de su obra*, J. Ayala (coor.), Documentos "A" (Barcelona), nº 5 (1993), pp.104-115).

Comulgatorio, de 1655[9], también estarán presentes a lo largo de nuestro trabajo y serán frecuentemente citadas.

En su primera obra, *El Héroe*, pretende "sacar un varón máximo, esto es milagro en perfección" (*H*, "Al lector"), un "rey por sus prendas", que será prudente, sagaz, belicoso, filósofo, político y cortesano, con rasgos que el propio Gracián dice haber copiado de Séneca, Esopo, Homero, Aristóteles, Tácito y Castiglione (*H*, "Al lector")[10]. Es una obra dividida en veinte *primores*, inserta en la tradición de los tratados para la formación del hombre superior y de educación de príncipes[11]. El substantivo *primor* recibe en el

---

[9] La única obra de contenido religioso, *El Comulgatorio* (firmada, según indicábamos antes, con su auténtico nombre) fue también la única que sometió a la aprobación de los superiores de la Compañía, pues los tratados, la *Agudeza* y *El Criticón* -no lo olvidemos- se publicaron sin licencia de la Orden. En aquella obra advierte "al lector" que "entre varios libros que se me han prohijado, éste sólo reconozco por mío, digo legítimo", lo cual ha llevado a decir a algunos críticos (Batllori y Peralta) que es el único libro que Gracián reconoce como propio, y, por tanto, es el más sincero, auténtico y real. Sin embargo, en opinión de Pelegrín, "el propio Gracián nos convida a establecer una separación neta entre el autor y el jesuita: entre Baltasar, nombre suyo oficial, y Lorenzo, el que escoge para firmar sus libros profanos" (cf. Pelegrín, "Edición y estudio introductorio" al *Oráculo manual y arte de prudencia*, Zaragoza, Guara, 1983, p.12ss.), lo cual constituye ya una magnífica lección de casuística, una prueba biográfica de la interiorización de los propios recursos de la Compañía, que tendremos oportunidad de analizar más adelante. Las últimas publicaciones en torno al género de *El Comulgatorio* y a su organización retórica, son las debidas a Georg Eickhoff ("*El Comulgatorio* de Baltasar Gracián. Apuntes acerca de su género literario", en: *Baltasar Gracián. El discurso de la vida..., o.c.*, pp.150-156) y a Fernando R. de la Flor ("La organización retórica de *El Comulgatorio*", en: *Baltasar Gracián. El discurso de la vida..., o.c.*, pp.139-149).

[10] Sobre el problema de la ocultación de las fuentes y la influencia verdadera recibida por Gracián también tendremos ocasión de volver: baste decir por el momento que debemos tener cuidado con la "declarada erudición" pues tanto el jesuita como sus contemporáneos utilizan explícita y retóricamente las fuentes al tiempo de las velan y ocultan.

[11] Una de las fuentes de Gracián debió ser *El Mejor Príncipe Trajano Augusto: su filosofía política, moral y económica, deducida y traducida del Panegírico de Plinio, ilustrada con márgenes y discursos*, libro que Francisco de Barreda había publicado en Madrid en 1622. Se trataba de una traducción de la obra de Plinio el Joven, *El Panegírico de Trajano*, que

Barroco una carga semántica que antes no poseía[12]. En el *Tesoro de la lengua castellana o española*[13] se define *primor* como "la excelencia en el arte" y el *ars* o arte "est recta ratio rerum faciendarum": la excelencia que se consigue en algo concreto y material e implica perfección y destreza.

El héroe graciano, conjunto de cualidades naturales y prendas adquiridas, capacidades y empleos bien medidos a través del esfuerzo propio y asistido todo ello por la *Fortuna* ("gran madre de contingencias y gran hija de la Suprema Providencia", *H*, X), es un modelo de perfección que recoge el ideal de la *magnanimitas* de la tradición aristotélico-tomista[14], y que es capaz de adaptarse a las circunstancias concretas, lo cual le permite ser vencedor de la ocasión[15].

En *El Héroe* se encuentran ya propuestas casi todas las nociones, temas y conceptos que el aragonés irá desarrollando y analizando posteriormente en el resto de sus obras. Por ello

---

había editado en Amberes (1600) el ilustre humanista Justo Lipsio. Esta obra inspiró hasta tal punto la de Gracián que algunos comentaristas han señalado un verdadero paralelismo entre ambas obras, consúltese el estudio de Angel Ferrari, *Fernando el Católico en Baltasar Gracián* (Madrid, Espasa-Calpe, 1945, p.24ss.). Sobre las influencias que Gracián registra en esta obra véase también un reciente trabajo de Peter Werle, *El Héroe. Zur Ethik des Baltasar Gracián* (Tübingen, Gunter Narr, 1992).

[12] Cf. Batllori y Peralta, *Baltasar Gracián en su vida y en sus obras*, *o.c.*, p.54.

[13] Utilizaremos en ocasiones esta obra para fijar el significado de algunos términos, y porque consideramos que la debió manejar Gracián a menudo. Los términos "primor" y "arte" se encuentran respectivamente en las páginas 882 y 153 de la edición señalada con anterioridad. Para los términos no registrados en el *Tesoro* (o para completar significados) manejaremos algunas veces el *Diccionario de Autoridades* (1726-39), que también citamos antes.

[14] Sobre este punto véase el capítulo 2 del estudio de Werle, *'El Héroe'. Zur Ethik des Baltasar Gracián*, *o.c.*, esp.pp.34-51.

[15] Cf. Ayala, J., *Gracián: vida, estilo y reflexión*, Madrid, Cincel, 1987, p.64. Sobre la *ocasión* tendremos oportunidad de hablar a lo largo de este estudio.

y porque en definitiva el esfuerzo de Gracián tiene como meta la formación del hombre perfecto y singular ("¡Qué singular te deseo!" son las primeras palabras que Gracián dirige a su potencial lector), intención que persigue durante toda su obra, puede decirse -como hace Santos Alonso- que *El Héroe* es "no sólo la primera obra de Gracián en el tiempo, sino la piedra angular donde descansan todas las demás"[16].

El Político don Fernando el Católico, escrito en forma de discurso tal vez para ser leído en público[17], es una biografía política, un género híbrido -como dice Angel Ferrari- de Política y de Historia[18], que interpreta de forma valorativa la personalidad política y la figura histórica de Fernando el Católico. Así Gracián comienza con un rotundo "opongo un rey a todos los pasados; propongo un rey a todos los venideros: don Fernando el Católico" (*P*, p.37). La obra, que no está dividida,

---

[16] Cf. Alonso, S., "Introducción" a su edición de *El Criticón*, Madrid, Cátedra, 1984², p.19.

[17] Charles V. Aubrun afirma que "la ponctuation témoigne, avec certains tours de langage, de la façon dont l'ouvrage fut en public par l'ecrivain" (cf. "*El político don Fernando el Católico*: mise en signes et signifiance", en: *El mundo de Gracián*, *o.c.*, p.151).

[18] Cf. Ferrari, *Fernando el Católico en Baltasar Gracián*, *o.c.*, p.19. En cuanto al problema del género Pelegrín, que ha estudiado la tipología de los estilos según Gracián y los tres géneros y sus características en la teoría y en la práctica gracianas, recuerda que en el marco de las *genera dicendi* de la retórica a cada género se le atribuía una eficacia y un estilo según los tres fines: *docere* o *probare* (enseñar y probar) en estilo sencillo; *delectare* o *conciliare* (agradar) en estilo medio; *movere* (conmover) en estilo sublime. Para las obras político-morales que pertenecen al *docere*, a la didáctica se hace aconsejable un estilo sencillo y humilde; sin embargo, Gracián infringe la ley retórica y coloca a sus tratados dentro del género "sublime", es decir, heroico, grave, majestuoso, y su estilo es láconico (breve, ajustado): "siendo, dentro de esta categoría de general concisión, el *Oráculo* un extremo del laconismo, como *El Político* el polo opuesto que linda con lo 'redundante'" (cf. Pelegrín, "Física y metafísica del estilo de Baltasar Gracián", en: *Baltasar Gracián. El discurso de la vida...*, *o.c.*, esp.pp.46-49).

forma una unidad que parece acomodar las palabras a las exigencias de la imprenta -afirma Aurora Egido[19]-, pero se muestra toda ella constituida por una estructura que, según el análisis de Ferrari, presenta un triple esquema quíntuple: biográfico, antropomórfico y aretológico[20].

Aunque calificada como la menos atractiva para el lector, es, sin embargo, muy relevante para nuestro estudio, puesto que en ella dice Gracián: "Apreciaré reglas ciertas, no paradojas políticas" (*P*, p.37), de lo cual cabe deducir que tiene un propósito doctrinal implícito, de forma que la obra puede revelarse para el filósofo moral como "el esquema valorativo de la personalidad política como sujeto de virtudes unívocas"[21].

El Discreto, que tanto por su estructura como por su carácter tipológico se asemeja mucho a *El Héroe*, es la obra que la crítica ha puesto con frecuencia al lado de otras como *Il Cortegiano* de Castiglione o *El Galateo español* de Lucas Gracián Dantisco, adaptación del *Galateo, overo de costumi* de Giovanni della Casa[22]. Sin embargo, mientras que en éstas priman las

---

[19] Aurora Egido opina que "Gracián acomodó su palabra a las exigencias materiales de la imprenta (...), ajustándose al espacio de catorce pliegos impresos, distribuidos en párrafos semejantes, sin división de capítulos y formando una unidad indivisible en su expresión impresa" (cf. "Prólogo" a *El Político don Fernando el Católico* -facsímil de la 1ª edición publicada en Zaragoza, Diego Dormer, 1640-, Zaragoza, IFC, 1985, p.xiv-xv).

[20] Tendremos oportunidad de señalar el esquema quintuplicista y de remitirnos al estudio de Ferrari citado arriba en la cuarta parte de este trabajo.

[21] Cf. Hoyo, A. del, "Estudio preliminar" a las *Obras completas de Baltasar Gracián*, Madrid, Aguilar, 1960, p.cxxxviii.

[22] Recordemos que la obra de Baltasar de Castiglione (Venecia, 1528) fue traducida por Juan Boscán (Barcelona, 1534) y que Lucas Gracián Dantisco adaptó la de Giovanni della Casa (1558) en 1582.

buenas maneras sociales, las maneras de la corte renacentista, en la obra de Gracián las maneras de urbanidad se han adaptado a la corte del Barroco.

Dividida en veinticinco *realces*[23], pretende mostrar las prendas distintivas del *discreto* y los rasgos que realzan su personalidad, cuyos ejes son el *genio* y el *ingenio*. Al menos así lo afirma el propio Gracián: "estos dos son los dos ejes del lucimiento discreto: la naturaleza los alterna y el arte los realza" (*D*, I). El genio, que "nace de una sublime naturaleza", con unas dotes naturales y adecuadas, es una tan "feliz cuanto superior inclinación", y el ingenio, perteneciente a "la esfera del entendimiento", supone "valentía del entender"[24].

En la literatura española de los siglos XVI y XVII los términos "discreto" y "discreción" eran utilizados sin que su significado estuviese claramente definido[25]. En el *Tesoro* el

---

[23] Ya en *El Héroe* había llamado a los capítulos o divisiones *primores*; en la *Agudeza* serán *discursos*; en *El Criticón*, *crisis*; y en *El Comulgatorio*, *meditaciones*. Todo ello muy del gusto del Barroco: sustituir la palabra "capítulo" por otra que le fuese bien con el contenido de la obra. Afirmaba L. Pfandl que una de las formas del ilusionismo barroco se caracterizaba por la exageración del gesto y de la expresión, por la extravagancia de sus recursos estilísticos y la pompa del lenguaje (la hipérbole y la hinchazón, lo bombástico y lo aparatoso, la agudeza y la delicadeza) que se manifiesta en diversas formas y ocurrencias como era esta de utilizar expresiones variadas (*tranco*, *silvas*, *alivios*, *descansos*, emplearon autores como Vélez de Guevara, Lope de Vega, Suárez de Figueroa o Espinel) en lugar de "capítulo" (cf. *Historia de la literatura nacional española en la edad de Oro*, Barcelona, J. Gili, 1933, p.261). Sobre esta cuestión puede consultarse el artículo de J. Sánchez, "Nombres que reemplazan a 'capítulo' en libros antiguos" (en: *HR*, IX (1943), p.154ss.).

[24] En el capítulo III.1.4 trataremos específicamente de la facultad del ingenio.

[25] Hubo intentos de definir qué fuera la discreción y qué fuera un discreto, tal como lo llevó a cabo Damasio de Frías en su obra *Diálogo de la discreción* (1579). Pero este texto ha permanecido inédito hasta 1929; luego -como afirma Arturo del Hoyo- difícilmente lo conoció Gracián (cf. "Introducción" a *El Héroe, El Político, El Discreto, Oráculo manual y arte de prudencia*, Barcelona, Plaza & Janés, 1986, p.65).

significado de "discreto" se encuentra incorporado al verbo "discernir" -como señala el propio Covarrubias- y se dice de aquel "hombre cuerdo y de buen seso, que sabe ponderar las cosas y dar a cada una su lugar"; a su vez la "discreción" es definida como "la cosa dicha o hecha con buen seso"[26]. Como declara Ludwig Pfandl[27], "discreto" venía a significar lo mismo que prudente y juicioso, y así para Cervantes, Quevedo, Lope y Calderón "hombre discreto" era aquél que sabía conducirse bien en todas las circunstancias de la vida. Pero no olvidemos que en Gracián muchas veces las palabras toman un significado especial y lo que son meras aproximaciones en otros autores, en él son logros, de manera que podría decirse que el ideal del *discreto* queda en Gracián "corporeizado literariamente"[28].

El *Oráculo manual y arte de prudencia* es una obra compuesta de trescientos aforismos que, según reza en el título, "se discurren en las obras de Lorenzo Gracián"[29]. La obra, definida por Gracián como un "epítome de aciertos del vivir" (*OM*, "Al lector"), registra la influencia de la literatura sapiencial y la tradición de las formas breves como

---

[26] Cf. *Tesoro de la lengua castellana o española*, *o.c.*, p.475. De ahora en adelante citado sólo como *Tesoro*.

[27] Cf. Pfandl, *Historia de la literatura nacional española en la Edad de Oro*, *o.c.*, p.606.

[28] Cf. Hoyo, "Introducción" a *El Héroe...*, *o.c.*, p.66.

[29] En ocasiones se ha sospechado que tal vez la obra no la hubiese escrito directamente Gracián, sino que podría haber sido más bien una colección o síntesis de sus pensamientos realizada por su amigo y mecenas D. Vincencio Juan de Lastanosa (1607-1684). Además existe el problema de si los trescientos aforismos están sacados de otras obras de Gracián, ya que en el aviso "Al lector" se señala como propósito: "el ofrecerte de un rasgo todos los doce Gracianes"; sin embargo, hasta la fecha, que sepamos sólo habían sido publicadas cuatro obras del autor: *El Héroe*, *El Político*, *El Discreto* y la primera redacción de la *Agudeza*, esto es, el *Arte de ingenio* (1642).

los epigramas, máximas, apotegmas, adagios, etc., e incluso -afirma Miguel Romera-Navarro- recoge elementos de la tradición oral[30] y, ¿cómo no?, de la literatura emblemática[31]. *Aforismo* era un nombre griego usado por los médicos y, según señala

---

[30] Romera Navarro señala la importancia de esos elementos de la tradición oral en su edición del *Oráculo manual* (Madrid, CSIC, 1954).

[31] Dada la gran variedad existente de formas breves, puede resultar interesante ofrecer una pequeña definición de cada una de las principales. Así mientras el *epigrama* es una composición breve en prosa o verso que expresa una verdad general referida a una ocasión concreta, el *aforismo* es una verdad suelta, aplicable a distintas situaciones de la vida que se da como guía en una ciencia o arte; la *máxima*, en cambio, es un apotegma o doctrina buena para la dirección de las acciones morales, se usa de forma invariable y expresa un consejo o enseñanza; el *adagio* viene a ser una sentencia breve y de uso común, que encierra una reflexión basada en la experiencia y expresa un conocimiento o consejo útil; y el *emblema* o *empresa* es una figura visual acompañada de una inscripción o leyenda alusiva a su significado y de una explicación.

La aparición de la obra de Andrea Alciati (1492-1550), *Emblemata* (1522), colección de poemas latinos que explican un dibujo alegórico, tuvo gran aceptación y difusión, permitió un nuevo planteamiento de las enseñanzas morales y políticas e incluso creó todo un nuevo género literario. Bernardino Daza la tradujo en rimas españolas y la publicó en 1549. Existe una edición preparada por Manuel Montero y Mario Soria (Madrid, Editora Nacional, 1975) y otra edición a cargo de Santiago Sebastián, con prólogo de Aurora Egido (Madrid, Akal, 1985).

Sobre la influencia de la literatura emblemática en Gracián, afirma Ferrari que ésta no influyó hasta servirle de base de redacción de ninguna obra tipológica (cf. Ferrari, *Fernando el Católico...*, *o.c.*, p.65). Por su parte, Maravall opina que "el aforismo de Gracián tiene poco que ver con la literatura sapiencial, tal como venía establecida por la tradición de la Edad Media (...). Gracián no nos da un contenido de 'sabiduría' perenne y abstracta, sino que formula leyes, normas de maniobra con las circunstancias valederas en un mundo de fenómenos" (cf. Maravall, "Un mito platónico en Gracián", en: *Estudios de historia del pensamiento español*, *o.c.*, p.383).

Sobre la emblemática pueden consultarse: A. Sánchez-Pérez, *La literatura emblemática española (siglos XVI y XVII)* (Madrid, 1977); Maravall, "La literatura de emblemas como técnica de acción sociocultural del Barroco" (en: *Estudios de historia del pensamiento español*, *o.c.*, pp.197-221). Para la influencia de Alciato en Gracián consúltese los artículos de Eugenio Mele, "Il Gracián e alcuni *'emblemata'* dell'Alciato" (en: *GSLI*, LXXIX (1922, pp.373-376) y los trabajos de Karl Ludwig Selig, "The Spanish Translations of Alciato's *Emblemata*" (en: *MLN*, LXX, 5, (1955), pp.354-359), "Gracián and Alciato's *Emblemata*" (en: *CL*, VIII, nº 1 (1956), pp.1-11) y "Gracián y la emblemática: nota de un emblematista de antaño" (*Baltasar Gracián. El discurso de la vida...*, *o.c.*, p.138). También resultan muy útiles las notas que el grupo LESO ofrece para una mejor comprensión de *El Criticón* [1986, 1988, 1989].

Covarrubias, que da la definición de Galeno, era "cierto género de doctrina y método que, con breves y sucintas palabras, circunscribe y ciñe todas las propiedades de la cosa"[32].

Algunos comentaristas han sostenido que no existe ningún orden en la disposición de los trescientos aforismos[33]; otros, como Hellmut Jansen, han intentado sistematizar la ideología de Gracián según un trinomio que también sería aplicable al *Oráculo*, de forma que la organización de los aforismos estaría en función de tres conceptos (naturaleza, arte y moralidad) que corresponderían a otro trinomio equivalente (personalidad,

---

[32] Cf. *Tesoro*, p.47. Desde su origen griego el "aforismo" mantiene en su raíz etimológica un núcleo significativo estable: formalmente expresa "delimitación" y en cuanto a su contenido se refiere a una evidencia sacada de su horizonte de comprensión habitual (cf. Krüger, H., *Studien über den Aphorismus als philosophische Form*, Frankfurt am Main, Nest-Verlag, 1956, p.25). Así, por ejemplo, los aforismos de Hipócrates (¿460-355? a.C.) eran un tipo de conocimiento extraído de la observación inmediata de la naturaleza de una enfermedad. Hasta el siglo XVIII se pueden encontrar los aforismos como preceptos médicos, si bien a partir del siglo XIV, en el proceso de acuñación diversa del término en las diferentes lenguas nacionales, el aforismo se traslada a otros ámbitos del saber y deviene modo de pensar (*Denkweise*), a la vez que adopta distintos nombres (*Sprachform*) según el sello personal de los autores que hacen uso de él (*Essais* en Montaigne, *Maximes* en La Rochefoucault, *Pensées* en Pascal, etc.). Sobre esta cuestión véase la citada obra de Krüger, esp.pp.25-28.

Sin lugar a dudas el aforismo ha constituido una forma de *Lebensphilosophie* y en este sentido -opina Krüger- Gracián ofrece una muestra de ello en su *Oráculo manual*, obra en la que el aforismo se convierte en una regla de vida captada concisamente y la doctrina de la vida se transforma en "ein Arsenal taktischer Regeln" (cf. Krüger, *o.c.*, p.42). Existe una tesis sobre la forma del aforismo graciano que nos ha sido imposible consultar: Dieter Kremers, *Die Form der Aphorismen Graciáns* (Dissertation an der Universität Freiburg), 1952, 127pp.

[33] Las primeras ediciones del *Oráculo* aparecieron sin la numeración que precede a cada aforismo; fue Amelot de la Houssaie (1634-1706), en su traducción al francés de la obra *L'Homme de Cour* publicada al mismo tiempo en París y en La Haya en 1684, el primero en introducir los números. La versión de Amelot fue reeditada en múltiples ocasiones, al parecer una treintena de veces hasta el siglo XIX y ha seguido editándose en nuestro siglo. Sobre la traducción de Amelot, la influencia de Gracián en la cultura francesa del siglo XVII y otras traducciones de sus obras véase el reciente trabajo de S. Guelloz titulado "Gracián en la Francia del siglo XVII" (en: *Baltasar Gracián. Selección de estudios, investigación actual y documentación*, J. Ayala (coor.), Suplementos (Barcelona), nº 37 (1993), pp.93-104.

prudencia y filosofía), y que, a su vez, serían reflejo de unos conceptos de orden (normativo, táctico y contemplativo)[34]. Un intento de organizar o reorganizar los aforismos ha sido llevado a cabo por Pelegrín, quien en su traducción francesa de la obra ha realizado la primera clasificación por temas[35].

Para finalizar esta breve presentación de los tratados de Gracián señalaremos que el *Oráculo manual* es un conjunto de reglas (una "técnica" o "arte de prudencia") que señalan normas de conducta o preceptos para formar al hombre prudente. Este contenido normativo, que nunca se separa de los moral y de los filosófico[36], será objeto de análisis a lo largo de todo el presente trabajo.

-.-.-.-.-.-.-.-.-.-.-

El que hayamos seleccionado estos escritos y acotado un período para establecer los límites de nuestro estudio, se debe a una elección metodológica fundamentada en la distinta producción literaria de Gracián[37]. En ella se puede distinguir una primera parte dedicada a obras de carácter técnico y didáctico, manuales o tratados de género teórico, cuyo estilo

---

[34] Jansen divide su estudio en: "Der normative Bereich", "Der taktische Bereich" y "Der komtemplative Bereich" (cf. *Die Grundbegriffe des Baltasar Gracián*, Droz-Minard, Genève-Paris, 1958).

[35] Pelegrín realiza una clasificación que "pretende dar unas pautas de lectura, aunque nada imperativa y definitiva" (cf. "Introducción" al *Oráculo manual*, *o.c.*, p.87), según los siguientes temas: 1.Principes d'action; 2.Figures du succès; 3.Du style au stylet; 4.Des instruments; 5.Conclusion (*Manuel de poche d'hier pour hommes politiques d'aujourd'hui et quelques autres*, Paris, Libres-Hallier, 1978). Es la obra que después publicó en castellano en la Edit. Guara de Zaragoza en 1983 y que venimos citando.

[36] Cf. Ayala, *Gracián: vida, estilo y reflexión*, *o.c.*, p.75.

[37] Seguimos la tesis de Pelegrín expuesta en su trabajo "Fra Antichi e Moderni. Gracián: dall'*Agudeza* al *Criticón*", *o.c.*, pp.55-63.

lacónico es casi llevado a sus últimos límites[38], y en la que podemos incluir a *El Héroe*, *El Político*, *El Discreto* y el *Oráculo manual y arte de prudencia*; es decir, la producción que va desde la publicación de su primera obra conocida en 1637 hasta 1647. La segunda parte está constituida por *El Criticón* (1651, 1653 y 1657)[39], novela alegórica con la que Gracián realiza su única incursión en el género práctico y ficcional. En medio de ambas partes de la producción graciana se encuentra la *Agudeza y arte de ingenio* (1648), que -como ya dejamos anotado- fue la única obra que Gracián reformuló añadiendo al inicial *Arte de ingenio* (1642) el complemento *Agudeza*, y que Pelegrín dice "costituisce dunque una cerniera, una precisa frontiera tra le due fasi della produzione di Gracián: in quanto 'arte', trattato didattico, essa guarda verso la prima parte, verso il passato; ma, proprio in quanto tecnica letteraria, esso guarda verso il futuro, verso il solo romanzo offertoci dal gesuita, cioè verso il *Criticón*"[40].

A la base de la diversa producción de Gracián se encuentra fundamentalmente la diferente utilización de géneros y estilos literarios, pues no creemos en la posibilidad de hablar de planos separados de su pensamiento, tal y como parece hacer José Luis Aranguren, quien al recordarnos que la época en la que el escritor vivió estuvo marcada por la crisis (crisis

---

[38] Véasen los trabajos de Pelegrín "Typologie des écritures baroques" (en: *Le Baroque litteraire. Theorie et pratiques*, Paris, Fundation Calouste Gulbenkian, 1990, esp.pp.86-87), y "Física y metafísica del estilo de Baltasar Gracián" (en: *Baltasar Gracián. El discurso de la vida...*, *o.c.*, pp.46-67).

[39] *El Comulgatorio* (1656) constituiría una excepción en esta segunda parte de la producción, pues significa "un ritorno al pragmatismo didattico dei primi trattati, adesso applicato al campo della religione", según Pelegrín (cf. "Fra Antichi...", *o.c.*, p.55).

[40] *Idem*, pp.55 y 56.

religiosa, política, social y cultural[41], afirma que sin duda sus escritos son fiel reflejo de la misma; "es más, su obra consiste esencialmente en esa crisis, de ahí su falta de unidad, su irreductible fractura. La meditación de Gracián transcurrió sobre tres planos separados (...)"[42]. Aranguren los denomina así: un primer plano "moral-utilitario", un segundo plano "ético-filosófico", y un tercer plano "religioso"; y estarían representados: el primero, por los tratados; el segundo, por *El Criticón*; y el tercero, por *El Comulgatorio*, dejando fuera la *Agudeza*.

En la actualidad toda la crítica admite que en el mundo graciano existe una unidad conceptual básica y que sus ideas filosóficas, morales y políticas están estrechamente relacionadas con su expresión literaria y estética, de modo que nuestro autor pudo articular un pensamiento atravesando todos los dominios[43], en los cuales la teoría y la práctica aparecían sólidamente unidas[44]. Sirvan estas páginas como adelanto de lo que surgirá a lo largo del trabajo y como avance, a modo de presentación, del pensamiento y la obra de Gracián, al tiempo que aparece como justificación metodológica.

---

[41] Sin duda la época de Gracián no fue la mejor de las posibles, tendremos ocasión de realizar frecuentes alusiones históricas a lo largo del trabajo.

[42] Cf. Aranguren, "La moral de Gracián", en: *RUM*, VII, 27 (1958), pp.331-354, incluido en: *Estudios literarios*, Madrid, Gredos, 1976. Citaremos siempre por esta última obra, pp.113 y 114.

[43] Gracián y la época barroca, en definitiva, se mueven en torno a "un univers où la technologie, la politique, la stratégie militaire et l'esthétique ne seraient plus percues comme des champs autonomes, séparés par des cloisons étanches...", como señala Guy Scarpetta (cf. "Gracián ou la pensée baroque", en: *L'Impureté*, Paris, Bernard Grasset, 1985, p.60-61).

[44] Pelegrín opina que "Gracián es escritor hasta los tuétanos, el más consciente y lúcido de todo el Siglo de Oro, ya que se tendrá que esperar el siglo XX para hallar otros en que teoría y práctica (el rasgo más notable de la modernidad) sean indisolubles" (cf. "Introducción" al *O.M.*, *o.c.*, p.18), aunque persiste como reparo forzosamente cronológico el hecho de que la práctica ficcional (*El Criticón*) venga al final de su producción.

2. Plan de trabajo.

Además de la "Presentación", este trabajo consta de una introducción, cuatro partes, unas reflexiones finales y una bibliografía con anexos.

La "Introducción" está compuesta, en primer lugar, por unos breves apuntes sobre la ubicación de Gracián en la historia de la Filosofía moral y política, y en segundo lugar, de un estado de la cuestión, es decir, sobre el estado en el que se encuentra en la actualidad el tema de nuestra investigación en lo referente a Gracián. Para ello realizamos un repaso de los trabajos y estudios de los especialistas y críticos que se han dedicado en alguna medida a poner de manifiesto o a explicitar cuestiones que nosotros abordaremos en los capítulos siguientes.

La "Primera Parte", de carácter histórico, pretende introducirnos en la problemática general del trabajo, es decir, en la relación entre la Moral y la Política[45], por medio de una

---

[45] A lo largo de nuestro trabajo aparece la palabra "moral" y la palabra "ética" empleadas ambas casi indistintamente. Como es bien sabido (y estaría de más desarrollarlo), etimológicamente la palabra "ética" procede del griego y la palabra "moral" del latín, y prácticamente son sinónimos; pero -como señala Aranguren- "hasta hace poco tiempo, en el lenguaje corriente era preferida la palabra "moral" para hablar de ésta en tanto que vivida, bien por practicada y observada, bien por inobservada e infringida. La palabra "ética" sonaba, por erudita, a rebuscada y se reservaba para referirse a la moral, sí, pero en tanto que sistemáticamente reflexionada y profesoralmente profesada, es decir, como sinónima de *filosofía moral*" (cf. "Moral española de la democracia 1976-1990", en: *CRP*, 3 (1990), p.2). Así, pues, utilizamos "moral" en el primer sentido apuntado, porque el trabajo pretende analizar los elementos y contenidos de la moral vivida, y porque, en definitiva, Baltasar Gracián no es un "filósofo moral" (ya veremos en qué medida puede ser calificado de "filósofo") ni se ocupa de la "ética", puesto que no reflexiona

breve revisión, a través de la historia de la filosofía, de los modos de relación entre estas dos disciplinas filosóficas tradicionales. Nos detenemos especialmente en los siglos XIV y XVI, señalamos los elementos y aspectos que desde la Edad Media hasta el Renacimiento favorecieron el surgimiento de posturas como las de Marsilio de Padua y Nicolás Maquiavelo, que llevaron desde la secularización de la política hasta su completa separación de la religión y la moral.

La "Segunda Parte", de carácter analítico-descriptivo, versa sobre la aparición del concepto de **razón de Estado**, de las diversas interpretaciones sobre su origen, su elaboración como doctrina y su difusión literaria. Analizamos la recepción y el influjo del pensamiento de Maquiavelo en los tratadistas españoles, su propia estimación de las teorías de la **razón de Estado**, el alcance y la clasificación en diferentes escuelas de las obras relacionadas con esta materia. Finalizamos esta parte del trabajo con la necesaria referencia a nuestro autor, señalando su formación como jesuita[46] y las posibles fuentes o contactos con los escritos sobre **razón de Estado**.

En la "Tercera Parte", también de carácter analítico-descriptivo, ofrecemos los aspectos más interesantes en torno al concepto de "política" y a la naturaleza de su saber, que

---

sistemáticamente sobre ella. Otro significado de "ética" es el que dan a este término quienes hablan de "ética civil" o "moral pública o, cuando menos, moral como comportamiento social, ante los demás" (como recuerda Aranguren en el citado artículo). Sin duda, este sentido estará siempre implícito a lo largo de nuestra investigación.

[46] Tanto la educación jesuítica como los principios de la Compañía de Jesús ejercieron una enorme influencia en la época y se reflejan en Gracián directamente como miembro de dicha Orden. No debemos olvidar que los jesuitas representaban la máxima expresión del espíritu de la Contrarreforma, como recuerda J. L. Abellán (cf. *Historia crítica del pensamiento español*, "Del Barroco a la Ilustración (siglos XVII y XVIII), Madrid, Espasa-Calpe, 1981, p.31).

se encuentra entre la ciencia y el arte, la experiencia y la historia. El carácter de las obras de Gracián, sus conceptos y el contenido de sus alegorías muestran los elementos tanto tradicionales como novedosos que el pensamiento político español del Barroco elaboraba y transcribía en sus obras. El tacitismo y el neoestoicismo políticos, aspectos constitutivos de la política del siglo XVII, son revisados e iluminados a la luz de la utilización que Gracián hizo de ellos.

La "Cuarta Parte", de carácter sintético-interpretativo, está dedicada por entero a nuestro autor, quien en su obra *El Político* presenta la doctrina de la **razón de Estado** personalizada en Fernando el Católico. Analizamos en qué medida las virtudes políticas fueron o no reflejo de las virtudes morales, cuáles eran aquéllas, en qué "cuantía" debía poseerlas un príncipe perfecto y su relación con las variantes de la materia, razón o gobierno del Estado[47]. Los restantes tratados político-morales de Gracián ofrecen -como mostrará el posterior desarrollo de la investigación- un reflejo de las doctrinas políticas y una personalísima elaboración de su propuesta **razón de estado de ti mismo**. Examinamos los realces, primores o aforismos que consideramos de especial interés e importancia[48], y que contienen los principios que se hallan a la base de la propuesta graciana.

---

[47] Aunque el esquema de virtudes, elaborado con anterioridad, y la consideración de la prudencia como máxima virtud del político, eran comunes al pensamiento político de los siglos XVI y XVII, con la aparición del casuismo y la valoración de la circunstancia de las cosas o los hechos surgen problemas nuevos como el de la adaptabilidad de la virtud al "caso" y la "ocasión" y las consecuentes dificultades que conllevaban al probabilismo moral y la denominada "moral laxa".

[48] Ello lleva consigo la preocupación metodológica de colocar a la obra en su lugar adecuado, es decir, dando a cada primor, realce o aforismo su justa importancia.

En las "Reflexiones finales" hemos considerado oportuno cerrar el círculo de nuestra investigación aludiendo de nuevo a la problemática relación entre la moral y la política pero en este caso partiendo de la postura graciana. La utilización política de la religión, que permite hablar de una "politización de la moral", y la utilización religiosa del Estado, que puede considerarse como una "moralización de la política" y que se tradujeron en una "política de razón moral" en los tratadistas políticos españoles, parece tornarse en Gracián en una "moral-política de ingenio circunstancial". Finalmente, sintetizando y repasando los elementos y los contenidos vertidos "de la política a la moral" y "de la moral a la política" esperamos poder comprobar en qué medida ambos convergen en Gracián y cómo realiza este autor una síntesis que finalmente le lleva a superar el problema de la "y" contenida en la expresión "moral y política"[49].

En cuanto a la "Bibliografía" que figura al final, está dividida en las siguientes secciones:

B-I. Fuentes.

Aunque incluimos en este apartado [B-I-1] todas las ediciones y las traducciones manejadas por nosotros, las citas de las obras de Gracián las realizamos por la edición de Arturo del Hoyo (*Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1960), a excepción de *El Criticón*, que lo citamos por la edición crítica de Romera-Navarro (Philadelphia, University of Pennsylvania Press, London: Humphrey Milford: Oxford University Press, 1938-39-40,

[49] Como ya señalara Aranguren, el problema de la relación entre moral y política es el problema de la "posibilidad o imposibilidad del 'puente' entre la ética y la política, el sentido de la 'y' que en nuestro título las relaciona" (cf. *Ética y política*, Madrid, Guadarrama, 1968², p.64).

3 vols.). Utilizo las siguientes abreviaturas: (*H*) para *El Héroe*, (*P*) para *El Político*, (*D*) para *El Discreto*, (*OM*) para el *Oráculo manual*. También usaré abreviaturas para las restantes obras de Gracián de acuerdo con la siguiente relación: (*A*) para la *Agudeza y arte de ingenio*, (*C*) para *El Criticón* y (*Com*) para *El Comulgatorio*. En las citas de *El Héroe*, *El Discreto* y el *Oráculo manual* indico el *primor*, el *realce* o el *aforismo*; en *El Político* señalo la página de la referida edición de A. del Hoyo. Para las citas de la *Agudeza*, *El Criticón* y *El Comulgatorio* señalaré el *discurso*, la *crisi* o la *meditación* de que se trate.

También añadimos las fuentes no gracianas pero utilizadas como obras fundamentales que corresponden a autores coetáneos o contemporáneos de Gracián [B-I-2]. Son obras que no siempre cuentan con ediciones modernas o ediciones facsímil; por ello han tenido que ser consultadas, en algún caso, en la sala de investigación de la Biblioteca Nacional o en diversas bibliotecas universitarias españolas o francesas. En un tercer subapartado [B-I-3] figura una relación de las fuentes sobre autores clásicos de la filosofía que han sido consultadas para la confección de algunos capítulos del presente trabajo.

B-II. Bibliografía general sobre Gracián.

Conviene señalar que una minuciosa tarea de investigación bibliográfica se realizó con anterioridad al trabajo que ahora presentamos. Dicha tarea cristalizó en una amplia y completa bibliografía[50] que abarcaba todo tipo de temas (biográfico,

[50] La primera elaboración de un trabajo bibliográfico sobre Gracián fue presentada como tesina en la Universidad de Valencia en 1989 bajo el título de: *Estudio bibliográfico sobre Baltasar Gracián*, en fol. 188pp.

historiográfico, literario, estético, ético y político) y toda clase de publicaciones (monografías, artículos en publicaciones periódicas y no periódicas, actas de congresos y seminarios, capítulos en historias de la literatura, tesis, tesinas, reseñas, artículos periodísticos, artículos en diccionarios, etc.). En la actualidad se encuentra ya publicada[51] por lo que consideramos superflua su reproducción aquí; así pues, en la sección correspondiente, figura exclusivamente la bibliografía crítica que hemos utilizado y manejado a lo largo de la presente investigación.

Esta bibliografía se halla incorporada al texto (a partir de la segunda parte) a través del sistema de citación anglosajón. Así, figura entre corchetes, "[ ]", el(los) apellido(s) del autor, la fecha del trabajo citado y el número de la(s) página(s) referida(s) de la siguiente forma: [Apellido: fecha, página]. Este sistema permite introducir en el propio discurso la bibliografía específica sobre Gracián, que es la más utilizada, y supone además un ahorro considerable de notas bibliográficas a pie de página. También hemos utilizado este sistema para la bibliografía sobre Gracián que añadimos en las notas a modo de complemento para ampliar la información; así, ofrecemos exclusivamente el(los) apellido(s) del autor y, entre corchetes, la fecha del trabajo al que remitimos, datos que nos parecen suficientes para encontrar después en nuestra bibliografía la referencia completa con todos los detalles.

---

[51] Una selección y actualización de la misma ha sido publicada por la Editorial Anthropos en: *Baltasar Gracián. Selección de estudios, investigación actual y documentación*, Suplementos (Barcelona), nº 37, marzo 1993, pp.199-220.

B-III. Bibliografía crítica.

La bibliografía crítica secundaria utilizada, comentada o citada durante la exposición de este trabajo aparece en las notas a pie de página con indicación de la edición, versión o traducción que hemos empleado, así como de los mínimos detalles necesarios y de las abreviaturas convencionales. Por ello consideramos oportuno reproducir en este apartado bibliográfico nuevamente las obras, pero indicando en esta ocasión las primeras ediciones en su idioma original y añadiendo la edición o traducción manejada por nosotros, aunque esta vez con todos los datos y detalles. No incluimos, sin embargo, la bibliografía crítica secundaria que en ocasiones ofrecemos como complemento del tema pertinente exclusivamente citada en las notas a pie de página.

Anexos bibliográficos.

El trabajo se completa con unos anexos bibliográficos en los que se ofrecen apuntes con datos de tratados sobre **razón de Estado** o temas colaterales escritos entre 1593 y 1665 [A-I]; y otro anexo [A-II] en el que se enumeran las obras de Giovanni Botero y se incluye una selección de los trabajos relativos a este autor y la **razón de Estado**.

3. Otras observaciones metodológicas.

La obra de Gracián, que va desde lo estético-literario hasta lo moral-filosófico (pasando por lo político, lo histórico y lo religioso), y que presenta -como hemos dejado apuntado- una unidad conceptual (que según Pelegrín no impide inversión de enfoques que pueden pasar por contradicciones), nos invita ella misma en muchas ocasiones a aportar datos y notas críticas sobre los diversos niveles que la constituyen. Por ello el lector de este trabajo encontrará en él no sólo alusiones a obras de filosofía moral y política o referencias filosóficas o de historia del pensamiento en general, sino que también hallará frecuentes menciones y citas relativas a documentos, personajes y hechos históricos, testimonios religiosos y manifestaciones estéticas y literarias, que creemos necesarias para la contextualización y comprensión del pensamiento de nuestro autor.

-.-.-.-.-.-.-.-.-.-.-

Finalmente quisiera reconocer la ayuda prestada por las instituciones que han hecho posible éste y otros trabajos de investigación. Los diversos proyectos, realizados con posterioridad a mi licenciatura, fueron financiados por el Ministerio de Educación y Ciencia a través de la Secretaría de Estado de Universidades e Investigación (Beca de Postgrado y Beca de Perfeccionamiento en el Extranjero, ambas del Plan de Formación del Personal Investigador) y por Bancaixa (Beca Bacaixa-Europa).

Mi más sincero reconocimiento y agradecimiento a las personas que me han apoyado y ayudado durante estos años, en especial, a mis directores: a Benito Pelegrín (Université de Provence, Aix-Marseille I), maestro gracianista, sin cuya guía todavía me hallaría perdida y peregrinando; a José Montoya, mi profesor y director en la Universidad de Valencia, por la paciencia demostrada.

También deseo dejar constancia de mi agradecimiento a Jorge M. Ayala (Universidad de Zaragoza) por la atención y la colaboración prestada desde el primer día; a Emilio Hidalgo-Serna (Technische Universität Braunschweig), por su consideración y su aliento; a Felice Gambin (Università di Padova) y a Javier Gª Gibert (Universidad de Valencia), por los intercambios de material y de discusiones varias. Para todos ellos mi más sincero reconocimiento como expertos gracianistas.

Un recuerdo para los bibliotecarios de la Bibliothèque Universitaire d'Aix-en-Provence, los únicos que han sabido llevar con profesionalidad y humor mis peticiones y exigencias; y, por qué no, también para aquéllos que me pusieron las cosas difíciles, porque lo único que consiguieron fue que pudiera poner en práctica algunos de los aforismos gracianos: "todas las cosas se han de saber tomar, no por el corte, que ofendan, sino por la empuñadura, que defiendan" (*OM*, 84); "y el que no se hallare con ánimo de sufrir apele al retiro de sí mismo, si es que aun a sí mismo se ha de poder tolerar" (*OM*, 159).

INTRODUCCIÓN

"¿Se estudian en los libros de Ética, como debieran, las máximas y reflexiones sobre moral viva de los escritores moralistas, un Quevedo, un Gracián, un La Bruyère, un La Rochefoucauld, etc.?"

Aranguren

1. Sobre el puesto de Gracián en la historia de la filosofía moral y política.

El presente trabajo toma como base la obra de una de las más importantes figuras del Barroco representante a la vez de su tiempo, por lo que de síntesis del marco común ideológico contiene su pensamiento, y creador singular de una obra en la que pueden seguirse los ideales morales y políticos de la época, ideales que él mismo contribuyó a forjar. Por ello, los escritos de Baltasar Gracián que anteriormente hemos presentado, nos parecen especialmente adecuados para nuestro propósito de analizar y comprender algunas de las cuestiones de filosofía moral y política planteadas en el siglo XVII y la crisis de la moralidad tradicional que se produce.

No sin razón se planteaba J. L. Aranguren[1] la cuestión con la que ilustrábamos nuestra portada de la introducción. Es verdad que Gracián y otros escritores moralistas y tratadistas políticos no han tenido un puesto en la historia de la filosofía, ni siquiera en la historia de la filosofía moral y política; tan sólo, y no siempre, en las historias de la filosofía española o del pensamiento español[2].

---

[1] Cf. Aranguren, *Ética*, Madrid, Alianza Editorial, 1981[7], p.59.

[2] Humberto Piñera Llera (*El pensamiento español del siglo XVI y XVII*, New York, Las Américas Publishing Company, 1970), José Luis Abellán (*Historia crítica del pensamiento español.3: Del Barroco a la Ilustración (siglos XVII y XVIII)*, Madrid, Editorial Espasa-Calpe, 1981), Alain Guy (*Histoire de la philosophie espagnole*, Toulouse, Association des Publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail, 1983) y José Antonio Maravall (*Estudios de historia del pensamiento español*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1984[2]), entre otros, reservaron un puesto a Gracián, dedicándole trabajos o capítulos en sus historias o diccionarios, como también hizo José Ferrater Mora (*Diccionario de filosofía*, Madrid, Alianza

Hasta la década de los ochenta Gracián ha sido sobre todo valorado y estudiado como "literato" (véase el apartado sobre el estado de la investigación) y su consideración como "filósofo" es muy reciente y aún controvertida. A pesar de la calificación, por parte de J. L. Abellán, de Gracián como "máxima conciencia filosófica del Barroco" (trabajo publicado en: *Aporía* (Madrid), III, nº 10 (1980-81), pp.49-69; y después incluido como un capítulo en: *Historia crítica del pensamiento español.3: Del Barroco a la Ilustración (siglos XVII y XVIII, o.c.*, cap. XIII, pp.234-252), y de los esfuerzos de Emilio Hidalgo-Serna (*Das ingeniöse Denken bei Baltasar Gracián. Der 'concepto' und seine logische Funktion*, München, Wilhelm Fink, 1985) por mostrar que el pensamiento ingenioso de Gracián no se reduce a sus aspectos estéticos o morales, sino que constituye toda una filosofía de índole cognoscitiva y creativa, persisten las opiniones sobre la condición filosófica del jesuita reacias a valorarlo como algo más que un filósofo moral[3].

Editorial, 1988[6]).

[3] En este sentido la reseña de Fernando Lázaro Carreter a la traducción al castellano de la obra de Hidalgo-Serna (*El pensamiento ingenioso en Baltasar Gracián*, Barcelona, Anthropos, 1993) publicada en el nº 96 del *ABC literario* (3 de septiembre de 1993) critica "el impetuoso anhelo" -del autor- "de hacer de Gracián un filósofo sistemático, algo más que un mero filósofo moral" (p.7); mientras que en la reseña a la misma obra realizada por Ayala, éste opina que "una cosa es reconocer que Gracián es un filósofo moral, lo cual salta a la vista, y otra cosa es probar la originalidad metódica y conceptual de su filosofía", objetivo de la obra de Hidalgo-Serna (reseña publicada en el *Boletín* de la *Asociación de Hispanismo Filosófico* (Madrid), nº 5 (1993), p.21.22). Curioso resulta, pero también comprensible, que los trabajos publicados fuera de España, y especialmente en Alemania o por intérpretes alemanes, tiendan con mayor facilidad y menos prejuicios a juzgar al jesuita como filósofo, como muestra, por ejemplo, el breve y reciente trabajo del prof. de la Universidad de Berlín, Sebastian Neumeister, titulado "Gracián filósofo" e incluido en un trabajo conjunto sobre el *Estado actual de los estudios sobre el Siglo de Oro* (Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1993, pp.735-739).

Muchas son las cuestiones que deberíamos abordar para saber por qué el jesuita aragonés no ha entrado en el mundo de los "filósofos", entre ellas la de si existe o no una filosofía española o la consideración de si los pensadores españoles merecen el calificativo de "filósofos", cuestión que no podemos examinar en nuestro trabajo, pero que ha sido ampliamente tratada por los especialistas de nuestro país[4]. O también la cuestión más general ligada a ella de si cabe considerar como filósofos a pensadores del estilo de Schopenhauer o Nietzsche -que por cierto, tanto admiraron a nuestro autor y que parecen además haber hipotecado la crítica filosófica sobre Gracián[5]-,

---

[4] Numerosos son los trabajos sobre el problema de la existencia o no de la filosofía española, aparecidos bien como prólogos o introducciones a historias de la filosofía, bien como estudios independientes en congresos, publicaciones especializadas o periódicas. Cabe destacar, por ejemplo, el planteamiento de esta cuestión en diversas ocasiones en el Seminario de Filosofía Española e Iberoamericana (reunión bianual organizada por la Universidad de Salamanca y coordinada por Antonio Heredia y Roberto Albares) tal como queda recogido en sus Actas.

Sobre la discusión en torno a un tipo de pensamiento que discurre por los márgenes de la filosofía y la literatura han aparecido en los últimos años numerosas publicaciones y se han organizado diversos encuentros, entre las primeras cabe destacar los números de la revista Anthropos: *Filosofía y literatura. Historia de una relación e interna reflexión crítica* (Barcelona, Anthropos, nº 129, febrero 1992) e *Historia de la relación filosofía-literatura en textos. Sugerencias para el ejercicio e invención de nuevos pensamientos* (Barcelona, Suplementos, nº 32, mayo 1992). Ambos números están coordinados por Diego Sánchez Meca y José Domingo Caparrós, y contienen -el primero de ellos- en tres secciones generales, catorce artículos de diversa índole que van desde la redefinición del objeto literario hasta la epistemología en la historia literaria; el otro volumen contiene una antología de textos como material de trabajo e introducción a la cuestión. No hace mucho se celebró en la Universidad de Salamaca el IX Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana cuyo tema central fue "Filosofía y literatura en el mundo hispánico" (26-30 de septiembre, 1994).

[5] Ayala ha señalado que "la crítica filosófica ha permanecido hipotecada por los esquemas trazados en el siglo XIX por Schopenhauer y, en parte también, por Nietzsche" (cf. *Gracián: vida, estilo y reflexión*, Madrid, Cincel, 1987, p.119). La desviación interpretativa también se da en nuestros días particularmente en aquellos que bajo el supuesto de modernizar a Gracián, hacen del "texto un pretexto hasta acabar proyectando sobre el autor principios ajenos a su pensamiento" (cf. Ayala, "Naturaleza y artificio en Baltasar Gracián", en: *Actas del IV Seminario de Historia*

y que no es otra que la del problema de la sistematicidad de la obra filosófica y en nuestro caso de la sistematicidad de la obra graciana, sistematicidad que niegan prácticamente con unanimidad los críticos e intérpretes.

Si tuviéramos que ubicar a Gracián en la historia de la filosofía, deberíamos situarlo al lado de nombres como Francis Bacon (1561-1621), Galileo Galilei (1564-1642), Thomas Hobbes (1588-1679), Pierre Gassendi (1592-1655), René Descartes (1596-1650)[6], todos ellos contemporáneos del jesuita aragonés, con los cuales se inicia lo que hemos dado en llamar el Mundo Moderno. Ante este elenco de personalidades de la historia de la filosofía y del pensamiento, de la ciencia y de la cultura europeas, que evolucionan y revolucionan el mundo con sus nuevos métodos y propuestas filosóficas, el puesto de los pensadores contrarreformistas y de autores como Gracián no es fácil de asignar; nótese, pues, la dificultad de la empresa.

---

de la Filosofía Española, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1986, p.631). Ayala critica las recientes extrapolaciones filosóficas que proyectan esquemas nihilistas o trágicos todavía deudores de las lecturas iniciadas por los filósofos alemanes del siglo XIX. Él mismo propone considerar los aspectos gracianos tales como la importancia de la vida como una realidad radical e inexorable que nos llevan a establecer un entronque más en consonancia con la tradición española (por ejemplo, con Ortega y Gasset), pero reconociendo que es la perspectiva moral-práctica la que anima la obra de Gracián y no la pretensión de elaborar un completo sistema filosófico (*ídem*, p.637).

En la bibliografía sobre Gracián que proporcionamos al final del trabajo se incluyen muchos de los estudios sobre Gracián y los filósofos alemanes; así, por ejemplo, cabe señalar el estudio de André Rouveyre, *El español Baltasar Gracián y Federico Nietzsche* (Madrid, Biblos, 1927, 225pp.), pero también existen otros estudios que vinculan a nuestro autor con Schopenhauer, Thomasius, Voltaire, etc. Por otra parte, Abellán ha considerado "El pensamiento de Baltasar Gracián como antecedente de la filosofía orteguiana" (en: *Homenaje a José A. Maravall*, Madrdid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1985, pp.55-61).

[6] Recuérdese el método orteguiano de las generaciones, según el cual Gracián pertenecería a la generación de Descartes, considerado como figura clave del período 1600-1650 (cf. Ortega, *En torno a Galileo*, Madrid, Espasa-Calpe, colecc. "Austral", 1965, cap. IV y V).

2. Sobre el estado de la investigación.*

Basta con un simple examen de la enorme bibliografía existente sobre Gracián para comprobar que casi todos los artículos, monografías y estudios han sido dedicados a investigar la faceta literaria y lingüística de nuestro autor. Apenas se encuentran antes de 1958 unos pocos trabajos que hayan tratado de analizar su pensamiento filosófico, moral y político. Después de esta fecha, y debido a la conmemoración del tercer centenario de su muerte con varias celebraciones[7], encontramos una renovación de las investigaciones sobre Gracián tanto en el plano literario-lingüístico como en el del pensamiento. Aunque hay que esperar casi hasta la década de los

---

* Nos limitaremos en estas páginas a realizar un repaso por los estudios y trabajos gracianos que abordan cuestiones relativas o, más o menos directamente, relacionadas con esta investigación. Posteriormente, en cada capítulo temático, realizaremos también una breve referencia al estado de la investigación, a las principales publicaciones y líneas indagadas y, en la medida de lo posible, destacaremos algunas lagunas inexploradas.

[7] Las principales celebraciones quedaron plasmadas en los volúmenes siguientes: *Homenaje a Gracián*, publicación de la Institución "Fernando el Católico" de Zaragoza. Obra colectiva que en 189 páginas recoge las 14 conferencias pronunciadas en Zaragoza con ocasión esa celebración en 1958; y *Baltasar Gracián en su tercer centenario (1658-1958)*, publicado por la Revista de la Universidad de Madrid, que contiene 5 estudios sobre Gracián y el Barroco español (pp.271-446).

Con anterioridad a ellas se había organizado en 1926 un curso monográfico en la Universidad Literaria de Zaragoza, cuya publicación *Baltasar Gracián escritor aragonés del siglo XVII* (Zaragoza, Edit. Diputación Provincial de Zaragoza, Impr. Hospicio Provincial, 1926), recogía en 227 páginas ocho conferencias, un apéndice y una oración fúnebre, pronunciada en la Iglesia de Belmonte de Calatayud (hoy Belmonte de Gracián) por el P. Darío Hernández S.I. el año 1922.

ochenta[8] para encontrar las primeras interpretaciones propiamente filosóficas de Gracián no obstante, existen trabajos y estudios que han intentado -con mayor o menor precisión e interés- analizar su pensamiento moral y político. Quisiéramos ahora repasar brevemente algunas de estas obras que se han ocupado, de una manera o de otra, de aspectos y cuestiones que nosotros abordaremos en los capítulos siguientes y que tienen un puesto en la historiografía graciana.

Dejaremos a un lado aquellas monografías dedicadas al conjunto de la obra de Gracián[9], los estudios preliminares a

---

[8] Diversos actos han vuelto a congregar a los gracianistas en los años ochenta. En primer lugar, se celebró en Zaragoza y Calatayud en 1985 la Iª Reunión de Filólogos Aragoneses en torno a la figura y obra de nuestro autor. Las actas aparecieron en el volumen *Gracián y su época* (Zaragoza, Institución "Fernando el Católico", 1986) y recogen en 422 páginas las 4 ponencias y las 20 comunicaciones presentadas a dicha reunión. Un año más tarde, en 1986, el Centro Internazionale Studi di Estetica, dirigido por Luigi Russo, convocó un seminario con ocasión de la publicación de la primera edición y traducción italiana de *Agudeza y arte de ingenio*. Se publicaron las 10 colaboraciones al seminario bajo el título de *Baltasar Gracián. Dal Barocco al postmoderno* (Aesthetica preprint (Palermo), nº 18, diciembre 1987, 123pp.). El último acto ha sido un Coloquio Internacional celebrado en Berlín en 1988. *El mundo de Gracián* (S. Neumeister y D. Briesemeister (eds.), Berlin, Coloquium Verlag, 1991, 314pp.), es el título de las actas que contienen los 18 trabajos presentados. Una reseña de estas obras colectivas se puede encontrar en mis artículos de *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* y *Cahiers d'Etudes Romanes* incluidos en la "Bibliografía sobre Baltasar Gracián" que presentamos al final del trabajo.

[9] Las principales monografías dedicadas al conjunto de la vida y obra graciana aparecidas hasta los años ochenta son las debidas a Narciso J. de Liñán y Heredia, *Baltasar Gracián (1601-1658)* (Madrid, Imprenta del Asilo de Huérfanos, 1902, 106pp.), Aubrey F.G. Bell, *Baltasar Gracián* (Oxford, Humphrey Milford/Oxford University Press, 1921, 82pp.), Adolphe Coster, *Baltasar Gracián (1601-1658)* (en: *Revue Hispanique*, XXIX, nº 76 (1913), pp.347-754), Miguel Romera-Navarro, *Estudios sobre Gracián* (Austin, University of Texas Press, 1950, 146pp.), Miguel Batllori, *Gracián y el Barroco* (Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1958, 220pp.), Joaquín Mateo y José Anguiano, *Sobre Gracián. Ensayo de crítica etnoliteraria* (Zaragoza, Colección Raíz, 1960, 86pp.), Evaristo Correa Calderón, *Baltasar Gracián: su vida y su obra* (Madrid, Editorial Gredos, 1961, 422pp.), Miguel Batllori y Ceferino Peralta, *Baltasar Gracián: en su vida y en sus obras* (Zaragoza, CSIC/Institución "Fernando el Católico", 1969, 242pp.), Virginia Ramos Foster, *Baltasar Gracián* (Boston, Twayne Publishers, 1975, 171pp.), y Conrado Guardiola Alcover, *Baltasar Gracián: recuento de una vida*

las ediciones o selecciones de las mismas[10] y los capítulos de las Historias de la Literatura[11] que cuentan necesariamente con algún apartado o epígrafe sobre el "Gracián moralista" o incluso el "Gracián político"; y comenzaremos por señalar que a finales del siglo XIX y principios del XX aparecieron en España pequeños trabajos sobre el pensamiento político de nuestro autor que junto a la recuperación llevada a cabo por algunos escritores de la generación del 98 como Azorín y Unamuno[12] permitieron desenterrar del olvido la obra del autor

---

(Zaragoza, Librería General, 1980, 192pp.).

[10] Algunos de estos estudios preliminares o introducciones a ediciones o selecciones se los debemos a André Rouveyre, "étude critique" à *Baltasar Gracián. Pages caractéristiques* (Paris, Mercure de France, 1925, pp.7-118), Evaristo Correa Calderón, "introducción" a *Obras Completas de Baltasar Gracián* (Madrid, Editorial Aguilar, 1944, clvipp.), José García López, "introducción" a *Baltasar Gracián: selección de textos* (Barcelona, Editorial Labor, 1947, pp.9-83), José García Mercadal, "estudio" a *Baltasar Gracián: antología* (Madrid, Compañía Bibliográfica Española, 1967, pp.9-79), Arturo del Hoyo, "estudio preliminar" a *Obras Completas de Baltasar Gracián* (Madrid, Editorial Aguilar, 1960, cclxxiipp.).

[11] Destacamos en este momento el capítulo de la *Historia de la literatura española* de Juan Luis Alborg (t.II: "Época Barroca", cap.xiv, Madrid, Editorial Gredos, 1970[2], pp.826-875), y los capítulos sobre "Gracián y la prosa de ideas" incluidos en *Historia y crítica de la literatura española* dirigida por Francisco Rico debidos a Gonzalo Sobejano (t.3:"Siglos de Oro: Barroco" por Bruce W. Wardropper y otros, cap.10, Barcelona, Editorial Crítica, 1983, esp.pp.904-970) y a Carlos Vaíllo (t.3/1:"Siglos de Oro: Barroco", primer suplemento por Aurora Egido y otros, cap.10, Barcelona, Editorial Crítica, 1992, esp.pp.488-513).

[12] Tanto Azorín como Unamuno publicaron artículos periodísticos sobre nuestro autor que después fueron incluidos en diversos trabajos y en la recopilación de sus obras completas; por ejemplo, breves artículos como "Baltasar Gracián" (1912) incluido en *Lecturas españolas* (Madrid, Espasa-Calpe, 1976[11], "Austral", nº 36) y "El padre Gracián" (1929) incluido en *Los clásicos redivivos. Los clásicos futuros* (Madrid, Espasa-Calpe, 1973[4], "Austral", nº 551), en el caso de Azorín; y "Leyendo a Baltasar Gracián" (1920) y "¡Admirable todo"! en *De esto y de aquello* (Madrid, Espasa- Calpe, 1973, "Austral", nº 1550), en el caso de Unamuno.

Señala Ayala que "los escritores españoles, con excepción de Menéndez Pelayo, se ocuparon de Gracián a partir de este siglo, movidos fundamentalmente por un ideal regeneracionista, afirmador de los español y, a la vez, dialogante con lo europeo. Este es el caso de la admiración de Azorín por Gracián, descubierto a través de Nietzsche..." (*Baltasar Gracián: vida, estilo y reflexión, o.c.*, p.32). La obra de Azorín titulada

barroco. Este fue el caso de artículos como el de Joaquín Costa ("Máximas políticas de Baltasar Gracián", en: *BILE*, 5 (1881), pp.129-133); y de obras como las de Frederic Rahola i Tremols (*Baltasar Gracián: escriptor, satírich, moral i polítich del segle XVII*, Barcelona, Imprenta de la Casa Provincial de Caridad, 1902, 32pp.), Miguel Mª Pareja y Navarro (*Las ideas políticas de Baltasar Gracián*, Granada, Paulino Ventura Traveset, 1908, 33pp.), y la de Francisco Maldonado de Guevara (*Baltasar Gracián, como pesimista político*, Salamanca, F. Núñez Izquierdo, 1916, 96pp.). Sin duda todas ellas demasiado breves para realizar un análisis en profundidad y excesivamente mediatizadas por el "espíritu español" que se resignaba con la pérdida de las últimas colonias y deseaba una reafirmación del Estado revisando para ello obras y tratados políticos de autores españoles.

En el resto de Europa, sobre todo en Francia, seguía siendo la faceta moralista del escritor y la relación o influencia que había ejercido en algunos moralistas franceses (La Rochefoucauld, Mme. de Sablé, Voltaire, etc.) y en Schopenhauer y Nietzsche la que llenaba las páginas de algunos artículos y obras[13].

El político en la que se aconsejan la fortaleza, la picardía, el "vulpejismo", el fingimiento, etc., es un buen ejemplo del impacto que el jesuita causó en el escritor del 98 (*El Político*, Madrid, Espasa-Calpe, 1984[5], 158pp. "Austral", nº 568).

[13] Entre los principales autores cuyas obras trataban estos aspectos cabe mencionar a Karl Borinski, *Baltasar Gracián und die Hofliteratur in Deutschland* (Halle, Max Niemayer, 1894), Arturo Farinelli, *Baltasar Gracián y la literatura de corte en Alemania* (Madrid, Imp. A. B. Velasco, 1896, 23pp.), Alfred Morel-Fatio, "Gracián interprété par Schopenhauer" (en: *Bulletin Hispanique* (Bordeaux), XII (1910), pp.377-407), Victor Bouillier,"Baltasar Gracián et Nietzsche" (en: *Revue de Littérature Comparée* (Paris), VI, nº 3 (1926), pp.381-401), André Rouveyre, *El español Baltasar Gracián y Federico Nietzsche* (Madrid, Ediciones Biblos, 1927, 225pp.), Hugh H. Grubbs, "The Originality of La Rochefoucauld's *Maxims*" (en: *Revue d'Historie Littéraire de la France* (Paris), XXXVI (1929), pp.49-

Antes de la década de los años cuarenta sólo encontramos el título de una obra prometedora para el tema de nuestra investigación: se trata del trabajo de Gherardo Marone titulado "Morale e politica di Baltasar Gracián". Sin embargo, la obra no ha podido ser localizada a pesar de nuestros múltiples esfuerzos y creemos que la referencia[14] proviene de una confusión con un artículo del mismo autor publicado en *Il Saggiatore* el 15 de febrero de 1925. Sin embargo, sí hemos podido hallar y utilizar la introducción a su traducción del *Oráculo manual* (Marone, G., "Introduzione, traduzione e commento" al *Oraculo manuale e arte di prudenza di Baltasar Gracián*, Lanciano, G. Carabba, 1929, pp.i-xlviii) y en la que dedica un epígrafe a "la virtú razionale" y otro a "Machiavelli e Gracián".

Un pequeño artículo de Miguel Romera-Navarro publicado en 1935 titulado "Sobre la moral de Gracián" (en: *Hispanic Review* (Philadelphia), III, pp.119-126) en el que califica a Gracián de psicólogo del alma y donde más que analizar su moral la interpreta como un conjunto de reglas de sagacidad mundana y la valora como inatacable desde el punto de vista religioso; dará paso a los trabajos que aparecen en los años cuarenta y cincuenta, sin duda, metodológicamente más correctos.

---

55), Graydon Hough, "Gracián's *Oráculo manual* and the *Maximes* of Mde. de Sablé" (en: *Hispanic Review* (Philadelphia), IV (1936), pp.68-72) y Dorothy M. McGhee, "Voltaire's *Candide* and Gracian's *El Criticón*" (en: *Publications of the Modern Language Association of America* (Baltimore), LII (1937), pp.778-784.

[14] Una referencia completa de esta obra la encontramos en la bibliografía que Correa Calderón incluía en su monografía *Baltasar Gracián en su vida y en sus obras, o.c.*, p.371: *Morale e politica di Baltasar Gracián. (Schopenhauer e Gracián. La attualità di Gracián. Il problema morale. La virtù eroica. Gracián e Machiavelli. Il Politico. L'estetica di Gracián)*, Nápoles, 1925. Referencia que se halla también reproducida en otros lugares como, por ejemplo, en la obra de Gonzalo Díaz Díaz, *Hombres y documentos de la filosofía española* (Madrid, CSIC, 1988, p.607).

La recuperación de la vertiente política de Gracián significó de inmediato la vinculación de nuestro autor con el pensamiento político de Maquiavelo: bien para resaltar algunas semejanzas con las teorías del florentino y colocarlo entonces al lado de posiciones maquiavelistas, o bien para demostrar su repulsa ante tales doctrinas y manifestar así su antimaquiavelismo. Una de las primeras obras en tratar estos temas directamente fue la de Cesar Silió Cortés y Antonio Goicoechea, *Maquiavelo y el maquiavelismo en España (Mariana, Quevedo, Saavedra, Gracián)* (Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1941, pp.65-87; 117-128)[15] que dentro del propósito general de exponer y comentar las doctrinas políticas partidarias de la fuerza o la astucia dedicaba algunas páginas a nuestro autor al que no dudaba en calificar de maquiavelista; mientras que, en la réplica al discurso, Goicoechea se mostraba en desacuerdo con esta opinión y apelaba a la religiosidad del escritor para esconder o mitigar su presunto maquiavelismo. Estas dos posturas (maquiavelismo y antimaquiavelismo) serán sostenidas con frecuencia según las propias convicciones del crítico que las analiza independientemente de que se encuentren o no argumentos en los tratados de Gracián[16].

---

[15] Se trata de la publicación del discurso leído por Cesar Silió en el Acto de Recepción en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas y la contestación de A. Goicoechea.

[16] En el "Congresso Internazionale di Studi Umanistici" en torno al estudio de la relación entre el Humanismo y la ciencia política celebrado en 1949 (publicado como *Umanesimo e Scienza Politica*, Milano, Marzorati, 1951), se presentaron algunas colaboraciones como la de Ramón Ceñal ("Antimaquiavelismo de los tratadistas políticos españoles de los siglos XVI y XVII", pp.61-67) que mencionaba brevemente a Gracián pero realizaba un análisis de las principales características que unían a los tratadistas políticos españoles frente a Maquiavelo; y la de Vladimir Jankélévitch ("Machiavélisme et modernité", pp.229-236) quien vinculaba Gracián a Maquiavelo y afirmaba la existencia de una ligazón entre el maquiavelismo de la razón de Estado y la doctrina de la dirección de la intención de los jesuitas. Por las mismas fechas, el trabajo de Mª Ángeles Galino Carrillo

Una de las obras que merecerá mayor atención por nuestra parte es la de Angel Ferrari quien en su gran estudio *Fernando el Católico en Baltasar Gracián* (Madrid, Espasa-Calpe, 1945, 720pp.) emprendió un exhaustivo análisis de la figura del monarca en la obra del aragonés, nos mostró su repercusión en la literatura política, tipológica e histórica española y su influencia en la literatura europea. Ferrari defiende y demuestra la tesis fundamental de que "la imputación a Fernando el Católico de la estructura primera, técnica y secular del Estado moderno español, por un proceso vario de síntesis interpretativa, arranca de Gracián" y que "la estimación esquemática, ejemplar y exaltativa del monarca español en el biografismo barroco" proviene de él (p.15)[17].

Trabajos como los de Hugo Montes Brunet, *Ideario político de Baltasar Gracián* (Santiago de Chile, Universidad Católica, 1949, 70pp.) y "En torno al pensamiento político de Gracián" (en: *Estudios*, CC (1949), pp.25-36), intentaban aclarar algunos conceptos políticos, sintetizar las condiciones que debía poseer el gobernante y mostrar el papel de la moral en la política aunque no ofrecían un verdadero análisis del ideario político graciano.

En 1951 se publicaba la obra de Francisco Sanmartí Boncompte, *Tácito en España* (Barcelona, CSIC/Instituto "Antonio Nebrija", 217pp.), en la que se realizaba un estudio de las

---

(*Los tratados sobre educación de príncipes (siglos XVI y XVII)*, Madrid, CSIC/Instituto San José de Calasanz de Pedagogía, 1948, p.64ss.) insertaba las obras de Gracián, particularmente *El Político*, en la tradición pedagógica y didáctica de los tratados de educación para príncipes y hombres de gobierno y al estudiar a los tratadistas antimaquiavelistas incluía entre ellos a Gracián pero curiosamente lo calificaba de "discípulo aventajado del secretario italiano" (p.67).

[17] Valgan estas líneas a modo de presentación y anticipación de esta obra que será objeto de amplia referencia en la cuarta parte de nuestra investigación.

ediciones, comentarios y traducciones de las obras de Tácito en nuestro país y de la influencia que éstas ejercieron en la literatura política, la historiografía y otros géneros. En ella se dedicaban unas páginas (127-129 y 135-140) al aragonés que, aunque del todo insuficientes para analizar la verdadera presencia de Tácito en Gracián, ya se destacaba en ellas el influjo no sólo en el aspecto estilístico sino también en el terreno ideológico.

Por otra parte la faceta moralista seguía siendo investigada en la obra de Vittorio Borghini, *Baldassar Gracián: scrittore morale e teorico del concettismo* (Milano, Ancora, 1947, 283pp.) que también ocupaba algunas páginas (especialmente pp.195-201) al estudio del antimaquiavelismo del jesuita y un capítulo a su idealismo y utilitarismo práctico. Y debemos destacar la aparición de trabajos que analizaban la "doctrina de la vida" de Gracián como el de Werner Krauss, *Graciáns Lebenslehre* (Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1947, 201pp.)[18] y el de Klaus Heger, *Baltasar Gracián. Eine Untersuchung zu Sprache und Moralistik als Ausdrucksweisen der literarischen Haltung des Conceptismo* (Dissertation an der Universität Heidelberg, 1952, en fol. 264pp.)[19], que ponía el acento en la unidad de estilo literario y estilo de vida de Gracián, de lo que fácilmente se desprende la implicación del conceptismo en la esfera o ámbito de la doctrina moral. Ambos trabajos dedicaban un pequeño epígrafe a "Gracián y Maquiavelo" y sendos capítulos a la doctrina moralista de valores y

---

[18] Traducida por Ricardo Estarriol como *La doctrina de la vida según Baltasar Gracián* (Madrid, Rialp, 1962, 300pp.).

[19] Aumentada y corregida para su traducción como *Baltasar Gracián. Estilo lingüístico y doctrina de valores. Estudio sobre la actitud literaria del conceptismo*, Zaragoza, IFC, 1960, 230pp. (Reed.: *Baltasar Gracián. Estilo y doctrina*, Zaragoza, IFC, 1982).

virtudes[20].

Llegamos de esta forma a 1958 cuando José L. Aranguren, Maldonado de Guevara y José Antonio Maravall publicaron, en el ya mencionado número de la *Revista de la Universidad de Madrid* dedicado a Gracián, sus artículos sobre "La moral de Gracián" (pp.331-354)[21], "El 'cogito' de Baltasar Gracián" (pp.271-330) y "Las bases antropológicas del pensamiento de Gracián" (pp.403-445)[22] respectivamente. Estos trabajos, junto con otras publicaciones en la misma fecha tuvieron no sólo el mérito de relanzar definitivamente la figura y la obra de Gracián sino, y sobre todo, ponerla al lado de figuras del pensamiento europeo de su época destacando aspectos no tratados hasta el momento y sentando las bases de nuevos estudios e interpretaciones.

En el mismo año, Luis Blanco Vila publicaba "Tres escritores políticos del Barroco español: Quevedo, Gracián, Saavedra Fajardo" (en: *Ad Maiora* (Santo Domingo de la Calzada), nº 12 (1958), pp.73-83) y Donald W. Bleznick, "Spanish Reaction to Machiavelli in the 16. and 17. centuries" (en: *Journal of the History of Ideas* (New York), XIX (1958), pp.542-550), en dichos trabajos se volvía a hacer hincapié en la teoría

---

[20] Sobre la virtud de la prudencia y el por qué del título del *Oráculo manual y arte de prudencia*, Alvaro Ors y Pérez Peix publicaba por las mismas fechas un artículo que tituló "Historia de la Prudencia. (Con ocasión del tercer centenario del *Oráculo manual y Arte de Prudencia* de Baltasar Gracián" (en: *Boletín de la Universidad de Santiago* (Santiago de Compostela), nº 49-50 (1947), pp.41-55).

[21] Artículo que se encuentra también en *Revue de Métaphysique et de Morale* (Paris), 68 (1963), pp.281-301; y que está incluido en *Estudios Literarios*, Madrid, Gredos, 1976, pp.113-150 (contiene un anexo: "Nota sobre *El Criticón*").

[22] Incluido como "Antropología y política en el pensamiento de Gracián", en: *Estudios de historia del pensamiento español, III*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1967 (1984², ampliada, pp.333-373).

política del barroco y la reacción frente a Maquiavelo.

También aparecieron tesis dedicadas al estudio de la moral graciana y su relación con otros moralistas como, por ejemplo, la de Silvana Paciotti, *L'insegnamento morale di Baltasar Gracián* (Tesi all'Università di Roma, 1958)[23] y la de Carmen Biondo, *Gracián et l'"Honneste-Homme" de Faret* (Mémoire à l'Université de Bordeaux, 1958)[24]. Y Hellmut Jansen publicaba la suya titulada *Die Grundbegriffe des Baltasar Gracián* (Dissertation an der Universität Freiburg, 1952, en Genève-Paris, Droz-Minard, 1958, 234pp.) que contenía una investigación y un repertorio de las ideas fundamentales de Gracián incluyendo las morales y algunos conceptos políticos.

A comienzos de los años sesenta se publicaba una edición de *El Político*, a cargo de Correa Calderón (Salamanca, Ediciones Anaya, 1961), con una breve pero sustanciosa introducción de Tierno Galván (pp.5-15)[25] en la que nos hablaba del político como héroe, del problema de la **razón de Estado**, del tacitismo y del casuismo político-moral de Gracián. Y por las mismas fechas dos trabajos comparaban de nuevo con distinto signo a Gracián con Maquiavelo. Nos referimos al breve articulo de José Angel Valente, "El arte del Estado y el arte de la persona (a propósito de dos ensayos sobre Maquiavelo y Gracián)" (en: *Insula* (Madrid), nº 164-165 (1960), p.23) y el de Luis Sierra, "La moral política. El antimaquiavelismo en Suárez y Gracián" (en: *Arbor* (Madrid), XLVIII, nº 18 (1961), pp.33 (281) - 53 (301).

---

[23] Tesis que no hemos podido localizar.

[24] Se halla reseñada en *BH*, LX, nº 3 (1958), pp.394-397.

[25] Reeditada después como "*El Político* de Baltasar Gracián" (en *Estudios de pensamiento político*, Madrid, Túcar,1976, pp.89-102).

Nuevos estudios sobre la moral de nuestro autor, la crisis que ella reflejaba y la versión barroca que proponía de algunos conceptos escolásticos eran firmados por Charles V. Aubrun, "Crisis en la moral, Baltasar Gracián S.J. (1601- 1650)" (en: *Cuadernos Hispanoamericanos* (Madrid), LXI, nº 182 (1965), pp.229-237) y por Luis Baciero, "Una versión barroca de viejos conceptos escolásticos. Contribución al esclarecimiento de las fuentes de Gracián" (en: *Miscelánea Comillas* (Comillas, Santander), nº 47-48 (1967), pp.389-405). Por otra parte se publicaban las investigaciones de Monroe Z. Hafter, *Gracián and Perfection. Spanish Moralists of the Sevententh Century* (Cambridge, Harvard University Press, 1966, 174pp.)[26] y la de Karl A. Blüher, *Séneca in Spanien. Untersuchungen zur Geschichte der Seneca-Rezeption in Spain vom 13. bis 17. Jahrhundert* (München, A. Francke, 1969, 504pp.)[27] que contenía un capítulo dedicado a Gracián y a la recepción de Séneca en la literatura moralista en el que se destacaba la valoración política de Séneca, y no sólo estoica, recibida por el jesuita y el influjo del tacitismo, aunque en la obra de Blüher no se analiza este último[28].

---

[26] Se trata de su tesis titulada: *The Prince in Quevedo, Saavedra Fajardo and Gracián. A Study of the prose writings on the formation of the preeminent man in XVIIth. century Spain*, Dissertation at the Harvard University (1962?).

[27] La traducción se publicó, en versión de Juan Conde, en 1983 bajo el título: *Séneca en España. Investigaciones sobre la recepción de Séneca en España desde el siglo XIII hasta el siglo XVII* (Madrid, Gredos, esp.pp.487-586). El influjo de Séneca en Gracián también fue analizado por Gerhard Schröder algunos años antes pero sobre todo en cuanto se refería a *El Criticón*, el título de su trabajo fue: *Baltasar Graciáns 'Criticón'. Eine Untersuchung zur Beziehung zwischen Manierismus und Moralistik* (Dissertation an der Universität Freiburg, 1963, editada en München, Wilhelm Fink Verlag, 1966, 218pp.).

[28] El mismo autor en un artículo titulado "Gracián Aphorismen im *Oráculo manual* und die Tradition der politischen Aphorismensammlungen in Spanien" (en: *Ibero-romania*, I (1969), pp.319-327 y también en: *Sonderdruck*

Los años setenta traerían artículos interesantes como el de Paul Ilie, "Gracián and the Moral Grotesque" (en: *Hispanic Review* (Philadelphia), XXXIX (1971), pp.38-48) si bien prácticamente todo él referido a *El Criticón*; y tesis como las de Isidro Lucas Mazarracín, *Séneca en tres ensayistas del barroco español: Quevedo, Baltasar Gracián y Saavedra Fajardo* (tesis de doctorado, Univ. de Madrid, 1970)[29]; Felicísimo Valbuena de la Fuente, *El pensamiento antropológico y ético de Baltasar Gracián* (tesis de doctorado, Univ. Complutense de Madrid, 1972)[30] en la que se destacaban cuestiones como el contenido antropológico y ético de los mitos gracianos, la persona como ideal ético y la autonomía de la ética; y la de José G. González, *Baltasar Gracián y la ética de situación* (Dissertation at the Florida State University, Tallahgssee, 1973, 171pp.)[31] en la que se estudiaban temas como la Compañía de Jesús, las relaciones de Gracián con ella y dedicaba un capítulo a la ética de situación, el probabilismo y la casuística en Gracián[32]. Al mismo tiempo se publicaba la obra de Karl-Heinz Mulagk, *Phäenomene des politischen Menschen im 17. Jahrhundert. Propädeutische Studien zum Werk Lohensteins unter besonderer Berücksichtigung Diego Saavedra Fajardos und*

---

aus der Aphorismus, 1976, pp.413-426) realiza un estudio sobre la tradición tacitista en los aforismos gracianos.

[29] Reseñada en: *Revista de la Universidad de Madrid* (Madrid), XIX, nº 76 (1970), pp.13-14.

[30] Reseñada en: *Revista de la Universidad de Madrid* (Madrid), XXI, nº 84-II (1972), pp.49-50. También en Tesis Univ-extracto, 1973, 31pp.

[31] Reproducida del original en microfilm en Xerox University Microfilms, Ann Arbor, Michigan, 1990, 169pp.

[32] Philip Sollers publicaba un pequeño artículo sobre este tema titulado "Eloge de la casuistique" (en: *Tel Quel*, 77 (1978), p.92; traducido posteriormente como "Elogio de la casuística. En torno a Baltasar Gracián", en: *El País*, 9 de julio 1918).

Baltasar Gracián (Berlin, Erich Schmidt, 1973, 372pp.), en ella se dedicaban especialmente las páginas 194-306 a nuestro autor y al estudio y examen de las cuestiones políticas en *El Héroe*, el *Oráculo manual* y *El Político*.

A principios de los años ochenta, y como ya dejamos señalado, J. L. Abellán consideró a Baltasar Gracián como la "máxima conciencia filosófica de su tiempo"; era una premonición de lo que esta década nos traería en nuevas interpretaciones filosóficas del pensamiento de nuestro autor, en renovación de estudios a todos los niveles y en nuevas lecturas de sus obras. Las principales interpretaciones filosóficas -que venían gestándose desde años atrás pero que conocieron la luz de la publicación en esta década- y las que más nos interesan por la conexión al tema de nuestra investigación se las debemos a Benito Pelegrín y a Emilio Hidalgo-Serna.

Benito Pelegrín, que desde la vecina Francia ha dedicado gran parte de su trabajo (cabe mencionar que desde los años sesenta)[33] al análisis de la obra y del pensamiento estético y ético de Gracián[34]. También en Francia cabe mencionar los

---

[33] Su primer trabajo sobre Gracián fue la memoria para la obtención del Diplôme de la Faculté des Lettres d'Aix-en-Provence en 1963 titulada: *El concepto del honor en Baltasar Gracián y el historiador ministro de la Fama*, en fol. 173pp.

[34] Sus principales contribuciones han sido: *De la géographie allégorique de 'Criticón' à l'espace jésuitique de Baltasar Gracián. Etudes d'endocritique* (Thèse d'Etat, Université de Bordeaux, 1982, LXXII-1042pp.), que ha sido publicada en diversas partes tituladas: *Le fil perdu du 'Criticón' de Baltasar Gracián: objetif Port-Royal. Allégorie et Composition 'conceptiste'* (Aix-Marseille, Université de Provence I, 1984 (1985[2] tirage, 305pp.) y *Ethique et esthétique du baroque. L'espace jésuitique de Baltasar Gracián* (Arles, Actes Sud, Hubert Nyssen Editeur, 1985, 232pp.); además, existe una tercera parte titulada *Hypocrites Pyrénées: de la pénétration janseniste en Espagne* (Aix-Marseille, Université de Provence I, en prensa).

Cabe destacar también sus traducciones que siempre incorporan estudios o introducciones como, por ejemplo, "Traduction, introduction et

trabajos de Mercedes Blanco[35], de Robert Jammes[36] y del profesor Alain Guy que, como filósofo hispanista, ha dedicado algunos estudios a nuestro autor[37]. Existen diversos trabajos que reseñan la recepción y la traducción de Gracián en Francia desde el siglo XVII hasta la actualidad[38].

---

notes à *Manuel de poche d'hier pour hommes politiques d'aujourd'hui et quelques autres (Oráculo manual y arte de prudencia)* (Paris, Libres-Hallier, 1978, 222pp.; después traducida al castellano como "Estudio introductorio y clasificación temática de aforismos en su edición del *Oráculo manual y arte de prudencia*, Zaragoza, Guara, 1983); su "Traduction, introduction et notes à *Art et figures de l'esprit (Agudeza y arte de ingenio)* (Paris, Seuil, 1983, 368pp.); y una antología presentada y traducida de *El Criticón* (Nantes, Le Passeur-Cecofop, 1993, 158pp.); y, en fin, sus numerosos artículos y colaboraciones a congresos y coloquios sobre la materia (más de treinta) que vienen detallados en su mayoría con una referencia completa en nuestra "Bibliografía sobre Baltasar Gracián" [B-II].

[35] Aunque sus trabajos tratan fundamentalmente sobre el conceptismo literario de Gracián, alguno de ellos resulta particularmente interesante para nuestro estudio: " 'Arte de ingenio' et 'arte de prudencia'. Le conceptisme dans la pensée politique du XVIIe siècle" (en: *Mélanges de la Casa de Velázquez*, XXIII (1987), pp.355-386); y la quinta parte de su tesis publicada como *Les Rhétoriques de la Pointe. Baltasar Gracián et le Conceptisme en Europe* (Genève, Slatkine, 1992, 693pp.).

[36] Robert Jammes, quien dirige un grupo de investigación sobre la Literatura Española del Siglo de Oro (LESO) que ha publicado diversos trabajos de anotaciones sobre *El Criticón* en la revista de la Université de Toulouse-Le Mirail denominada "Criticón", tiene también artículos como "Gracián y la política (actualidad del *Criticón*)" (en: *Política y Literatura*, Aurora Egido (ed.), Zaragoza, Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Zaragoza, Aragón y Rioja, 1988, pp.66-83).

[37] Alain Guy, además de un apartado dedicado a nuestro autor en su *Histoire de la philosophie espagnole* (Université de Toulouse-Le Mirail, 1983, trad. *Historia de la filosofía española*, Barcelona, Anthropos, 1985, pp.159-165), publicó también "La philosophie Baroque chez Fray Luis de León, Suárez et Gracián" (en: *Baroque, Revue Internationale* (Montauban), nº 7 (1974), pp.149-153).

[38] Entre los trabajos sobre Gracián en Francia destacan los de Jean Sarrailh, "Note sur Gracián en France" (en: *Bulletin Hispanique* (Bordeaux), XXXIX, nº 1 (1937), pp.246-252) y Pierre Mesnard, "Balthazar Gracián devant la conscience française" (en: *Revista de la Universidad de Madrid* (Madrid), VII, nº 27 (1958), pp.355-378); y los más recientes debidos a Andreé Mansau, "Recepción de Gracián en Francia (1923-1984)" (en: *Actas del IV Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1986, pp.291-296) y "Recepción/traducción de Gracián en Francia" (en: *Baltasar Gracián. Selección de estudios, investigación actual y documentación*, Jorge Ayala (coor.), Suplementos, Materiales de Trabajo

A Emilio Hidalgo-Serna, que comenzó sus trabajos sobre el aragonés en Italia[39] pero que una vez instalado en Alemania los ha ido publicando y profundizando, le debemos la principal interpretación filosófica en cuanto la teoría del conocimiento y pensamiento ingenioso en Gracián[40], así como diversos artículos sobre la función moral del "juicio ingenioso" y del "buen gusto"[41]. Alemania siempre ha sido un país muy receptivo con la obra y el pensamiento de nuestro autor como demuestran los numerosos estudios mencionados en las páginas precedentes y otros trabajos que, por no estar directamente relacionados con nuestros intereses, no hemos señalado pero que citaremos

---

Intelectual (Anthropos, Barcelona), nº 37 (1993), pp.87-93), y los de Suzanne Guellouz, "Gracián en la Francia del siglo XVII" (en: *Baltasar Gracián. Selección de estudios..., o.c.*, pp.93-104) y Catherine Coquio, "André Rouveyre y Baltasar Gracián" (en: *Baltasar Gracián. Selección de estudios..., o.c.*, pp.104-118).

[39] Su primer trabajo fue *Filosofía del ingenio y del concepto en Baltasar Gracián* (Dissertatio in Pont.Univ. a s.Thoma, Roma, 1976, 220pp.)

[40] Las principales publicaciones sobre este tema son las siguientes: *Das ingeniöse Denken bei Baltasar Gracián. Der 'concepto' und seines logische Funktion* (München, Wilhelm Fink Verlag, 1985, 217pp., traducción al castellano de Manuel Canet, *El pensamiento ingenioso en Baltasar Gracián*, Barcelona, Anthropos, 1993, 246pp.; anteriormente fue traducida al italiano como *Baltasar Gracián. La Logica dell'Ingegno*, Bologna, Nuova Alfa editoriale, 1989, 239pp.). Resúmenes de sus principales ideas fueron publicados previamente en diversos artículos: "The Philosophy of 'Ingenium': Concept and Ingenious Method in Baltasar Gracián" (en: *Philosophy and Retoric*, XIII, 4 (1980), pp.245-263) y "Filosofía del ingenio: el concepto y el método ingenioso en Baltasar Gracián" (en: *Revista de Filosofía*, XVIII, 1 (1980), pp.69-85).

[41] Sus aportaciones más significativas sobre la cuestión se hallan en: "El 'buen gusto' en Gracián. Acepción y destino europeo de una metáfora en cifra" (en: *Las influencias mutuas entre España y Europa a partir del siglo XVI*, K.-H. Körner y M. Vitse (eds.), Wiesbaden, Harrassowitz, 1988, pp.69-78); "Función cognoscitiva, estética y moral del 'juicio ingenioso' (Reflexión sobre el 'buen gusto' graciano)" (en: *Diálogo Filosófico*, nº 11 (1988), pp.167-177); y "Thomasius, König y la raíz del gusto en la Ilustración Alemana" (en: *La Ilustración en España y Alemania*, R. Mate y F. Niewöhner (coords,), Barcelona, Anthropos, 1989, pp.255-270).

oportunamente a lo largo de nuestro estudio[42].

Debemos también mencionar la consideración que merece nuestro autor en las recientes investigaciones que se publican en Italia, sobre todo, a raíz del Seminario organizado en Palermo en 1987 y del que ya hemos dado noticia anteriormente[43]. Son trabajos de muy distinta índole: muchos de ellos valoran el aspecto estético neobarroco y "postmoderno" mientras que otros analizan el pensamiento de Gracián vinculando la prudencia con la astucia, la técnica, la estrategia y la política[44]. Para nuestro tema de estudio

---

[42] Por ejemplo, trabajos como los Sebastian Neumeister, "Höfische Pragmatik. Zu Baltasar Graciáns Ideal des *Discreto*" (en: *Europäische Hofkultur im 16. und 17.Jahrhundert*, II, Hamburg, E. Hauswedell, 1981, pp.51-60) y "El otro Gracián: la meditación XIII de *El Comulgatorio* (1655)" (en: *Ibero-Amerikanische Archiv* (Berlin), XII, nº 2 (1986), pp.159-179). También existen recientes estudios sobre la recepción de Gracián en Alemania, su influencia o la traducción y consideración de sus obras en este país; en este sentido cabe mencionar los estudios de Dietrich Briesemeister, "Neulateinische Gracián-Übersetzungen aus dem 18.Jahrhundert in Deutschland" (en: *El mundo de Gracián, o.c.*, pp.221-231), Christoph Strosetzki, "La recepción de *El Político* en Alemania" (en: *El mundo de Gracián, o.c.*, pp.233-248) y Sebastian Neumeister, "Gracián en Alemania" (en: *Baltasar Gracián. Selección de estudios..., o.c.*, pp.121-125).

[43] Entre los diversos estudios que se incluyen en la publicación colectiva, *Baltasar Gracián. Dal Barocco al Postmoderno*, tienen especial interés para nosotros los de Hidalgo-Serna, "Il problema filosofico dell'*Agudeza y arte de ingenio*" (pp.9-23) y Remo Bodei, "Reverenza per l'astuzia. Baltasar Gracián tra prudenza e agudeza" (pp.65-74), el resto de los trabajos versan sobre cuestiones relativas a la agudeza, la estética y el barroco y nos servirán, en ocasiones, para completar algunos detalles de nuestra investigación.

[44] En este sentido, nos parecen interesantes los artículos de Giovanni Bottiroli, "Lo splendore delle tenebre. Etica e strategia in Baltasar Gracián" (en: *Quaderni Ibero-Americani* (Torino), nº 61-62 (1986-87), pp.208-215), Roberto Esposito, "La dialettica del sopravvissuto. Politica e tecnica in Baltasar Gracián" (en: *Il Mulino* (Bologna), XXXVI, nº 1 (1987), pp.137-144) y Giovanni Macchia, "Gracián, gran maestro del segreto", en: *Tra Don Giovanni e Don Rodrigo. Scenari secenteschi* (Milano, Adelphi, 1989, pp.125-134).

También se ha publicado algún estudio monográfico, pero con diferente consideración por parte de la crítica graciana, como el de Gianfranco Dioguardi, *Viaggio nella mente barocca. Baltasar Gracián ovvero le astuzie dell'astuzia* (Palermo, Sellerio editore, 1986, 464pp.).

merecen especial atención las interpretaciones y los trabajos de Felice Gambin que ofrecen una aproximación filosófica al estilo y a la moral del jesuita[45].

Francia, Alemania e Italia han sido, sin duda, los países más receptivos al pensamiento y a la obra de Gracián pero también en Inglaterra y en EE.UU.[46], e incluso en otros países

---

[45] Entre sus trabajos destacamos los siguientes: *Estilo y prudencia. Filosofía e practica nel pensiero di Baltasar Gracián* (Tesi di Laurea all'Università di Padova, 1986, 241pp.); "Stile e prudenza del gusto in Baltasar Gracián. Tra giudizo estetico e filosofia pratica" (en: *Mvsevm Patavinvm* (Firenze), V, nº 1 (1987), pp.89-102); "Conoscenza e prudenza in Baltasar Gracián" (en: *Filosofia e Politica* (Bologna), I, nº 2 (1987), pp.257-283); "Comparsa e scomparsa della guida nel pensiero filosofico di Baltasar Gracián (1601-1658)" (en: *Clinamen* (Roma), II, nº 4 (1989), pp.50-74; y en: *Azafea* (Salamanca), II (1989), pp.57-79); "Saber y supervivencia. Anotaciones sobre el concepto de persona en Baltasar Gracián" (en: *Actas del VI Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, Univ. de Salamanca, 1990, pp.369-380). También ha dedicado algunas de sus publicaciones al estudio de la traducción y la recepción de Gracián en la cultura italiana: "Las traducciones al italiano del *Oráculo manual y arte de prudencia*" (en: *Actas del VII Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1992) y "La obra de Gracián en la cultura italiana" (en: *Baltasar Gracián. Selección de estudios...*, *o.c.*, pp.118-121).

[46] Hemos ido señalando algunos de los trabajos más significativos para nuestra investigación que desde los países anglosajones se han publicado en distintas décadas. Sin duda, los estudios de Romera-Navarro, editados muchos de ellos en Philadelphia y Austin, han sido los más significativos durante años. Ahora completamos nuestra reseña bibliográfica destacando diversos trabajos, monografías y tesis dedicadas fundamentalmente a la *Agudeza* y a *El Criticón* que aunque no coincidan temáticamente con los intereses de este trabajo merecen ser señalados. Es el caso de estudios como los de Terence E. May, "An interpretation of Gracian's *Agudeza y arte de ingenio*" (en: *Hispanic Review* (Philadelphia), XVI, nº 4 (1948), pp.275-300), "Gracián's Idea of the *concepto*" (en: *Hispanic Review*, XVIII (1950), pp.15-41) y "Notes on Gracián's 'Agudeza'" (en: *Wit of the Golden Age: Articles on Spanish Literatura*, Kassel, Edition Reichenberger, 1986, pp.270-283) y Leland H. Chambers, "Theory and Practice in the *Agudeza y arte de ingenio*" (en: *Litterae Hispanae et Lusitanae. Festschrift des Iberoamerikanischen Forschungsinstituts Hamburg*, München, Max Hueber, 1968, pp.109-117) y *Baltasar Gracian's 'The Mind's Wit and Art'* (Dissertation at the University of Michigan, 1962, edición xerográfica en Michigan, Univ. Microfilms, Inc, 1979, 913pp.).

También merecen una especial mención las obras de Theodore Kassier, *The Truth Disguised. Allegorical Structure and Technique in Gracian's 'Criticon'* (London, Tamesis Books Ltd, 1976, 150pp.), Marcia L. Welles, *Style and Structure in Gracian's El Criticón* (Chapel Hill, University of North Carolina, 1976, 211pp.), Jorge Checa, *Gracián y la imaginación*

del este de Europa se trabaja sobre nuestro autor[47].

En España, además de algunos estudios individuales[48] y la obra colectiva ya mencionada *Gracián y su época*[49], merece

---

arquitectónica: espacio y alegoría de la Edad media al Barroco (Potomac, Scripta Humanistica, 1986, 146pp.) y Nancy P. Wardropper, *Baltasar Gracián's two interpretations of the variety of 'agudeza': 1642 and 1648* (Dissertation at John Hopkins University, Baltimore, 1985; edición xerográfica en University Microfilms International, 1989, 353pp.).

[47] Véase a este respecto el trabajo de Ceferino Peralta, "Gracián y Europa" (en: *Baltasar Gracián. Selección de estudios..., o.c.*, pp.76-83); y, entre otros, los artículos sobre la recepción e influencia de nuestro autor en diversos países como los de F. Oliver Brachfeld, "Notes sur la fortune de Gracián en Hongrie" (en: *Bulletin Hispanique* (Bordeaux), XXXIII, nº 4 (1931), pp.331-335) y Sándor Baumgarten, "Balthasar Gracián en Hongrie" (en: *Revue de Littérature Comparée* (Paris), XVI, nº 1 (1936), pp.40-44); Carlos Clavería, "Notas sobre Gracián en Suecia" (en: *Hispanic Review* (Philadelphia), XIX (1951), pp.341-346); e Ieana Bucurenciu y Coman Lupu, "La première traduction roumaine de *El Criticón*" (en: *Études romanes. Bulletin de la Société Roumaine de Linguistique Romane*, XIII (1978), pp.73-82).

[48] Por ejemplo los estudios de Luis Jiménez Moreno, "De Gracián a Schopenhauer (Rasgos no racionalistas en pensadores españoles y extranjeros)" (en: *Actas del II Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, Univ. de Salamanca, 1982,I, pp.81-103. Reproducido en: *Práctica del saber en filósofos españoles. (Gracián, Unamuno, Ortega y Gasset, E. D'Ors, Tierno Galván)*, Barcelona, Anthropos, 1991, pp.34-63) y J. Mª García Prada, "Sabiduría práctica: Kant, Gracián y Schopenhauer", en: *Estudios Filosóficos*, XXXVII, nº 104 (1988), pp.101-131); y algunas tesis y tesinas como las de José Mª Andreu Celma (*El ingenio como razón moral*, Tesis de licenciatura, Univ. Pontificia de Salamanca, 1986) y Antoino Quirós Casado (*Baltasar Gracián: la filosofía del desengaño en el Barroco español*, Tesis de licenciatura, Univ. Complutense de Madrid, 1986).

[49] Aunque parece un desagravio la celebración en Zaragoza y Calatayud de la Iª Reunión de Filólogos Aragoneses dedicada por completo a Gracián, los trabajos que se incluyen en este volumen colectivo fundamentalmente versan sobre aspectos lingüísticos, literarios y semánticos de la obra del jesuita; sin embargo, serán citados a lo largo de nuestra investigación para aclarar detalles concretos, ilustrar posturas o interpretaciones, o bien remitiremos a ellos como bibliografía complementaria.

Evidentemente sólo mencionamos de manera especial en estas páginas los estudios que tienen estrecha relación con nuestro tema de análisis, pero cabría señalar también otros como los de Santos Alonso, *Tensión semántica (lenguaje y estilo) de Gracián* (Zaragoza, CSIC/Institución "Fernando el Católico", 1981, 194pp.); Fernando Rodríguez de la Flor, "*El Comulgatorio* de Baltasar Gracián y la tradición jesuítica de la *compositio loci*" (en: *Revista de Literatura* (Madrid), XLIV, nº 85 (1981), pp.5-18) y "*El Comulgatorio* de Baltasar Gracián: una retórica de la piedad" (en: *Studia Philologica Salmanticensia* (Salamanca), 7-8 (1984), pp.269-302); Aurora Egido, "prólogo" a *El Político Don Fernando el Católico* (Zaragoza,

destacarse sobre todo la labor de Jorge M. Ayala que trata, desde sus primeros trabajos de finales de los años setenta y principios de los ochenta[50], de "introducir filosóficamente"[51] a nuestro autor del barroco, tarea nada fácil pues "patrias son madrastras" y "más se acuerdan de las imperfecciones con que uno comenzó, que de la grandeza a que ha llegado" (*OM*, 198).

Añadiremos, por último, los trabajos o estudios publicados en los años noventa que en gran medida siguen las líneas de investigación iniciadas durante la década anterior[52].

Institución "Fernando el católico", 1985, pp.vii-lxiii), "El arte de la memoria y *El Criticón*" (en: *Gracián y su época, o.c.*, pp.25-66) y "La varietà nell'*Agudeza* di Baltasar Gracián" (en: *Baltasar Gracián. Dal Barocco al Postmoderno, o.c.*, pp.13-30); y Carlos Vaíllo, "Vidas de peregrinación y aprendizaje por Europa: *El Satyricón* de Barclay y *El Criticón* de Gracián" (en: *Homenaje al prof. Antonio Vilanova*, Barcelona, Universidad de Barcelona/PPU, 1989, pp.737-748) y "Los franceses, antípodas de los españoles en Gracián" (en: *Imágenes de Francia en las letras hispánicas*, Barcelona, PPU, 1989, pp.417-425).

[50] Son trabajos como los siguientes: "Reflejo y reflexión (Baltasar Gracián, un pensador universal)" (en: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, VI (1979), pp.311-320), *Reflejo y reflexión. Baltasar Gracián, un estilo de filosofar* (Zaragoza, Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón, 1979, 63pp.) y *Estilo de vida y vida del estilo en Baltasar Gracián (Una lectura filosófico-literaria de su obra)*, (Zaragoza, Diputación Provincial de Zaragoza, 1981, 20pp.).

[51] Su libro *Gracián: vida, estilo y reflexión*, publicado en 1987 por la Editorial Cincel de Madrid en su serie de "Historia de la Filosofía", cumple perfectamente dicho cometido introductorio en sus 190 páginas. Otros de sus artículos: "*El Criticón* de Gracián y *El Filósofo Autodidacto* de Abentofail" (en: *Gracián y su época, o.c.*, pp.255-269), "Naturaleza y artificio en Baltasar Gracián" (en: *Actas del IV Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, Univ. de Salamanca, 1986, pp.631-638), "Vladimir Jankélévitch, admirateur de Gracián" (en: *Philosophie* (Toulouse), I, nº 12-13-14 (1986-87-88), pp.157-162), "La agudeza prudencial" (en: *Criticón* (Toulouse-Le Mirail), nº 43 (1988), pp.7-12) y "Baltasar Gracián y el ingenio", en: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* (Salamanca), XVI (1989), pp.177-189).

[52] En Francia, los trabajos de Pelegrín han abierto una brecha crítica en torno a la interpretación de la novela alegórica graciana; así no dejan de sucederse, desde finales de los ochenta, publicaciones sobre estas cuestiones como, por ejemplo, las de Alain Milhou, "Le temps et l'espace dans le *Criticón*" (en: *Bulletin Hispanique* (Bordeaux), LXXXIX, nº 1-4 (1987), pp.153-226), y Nadine Ly, "À la lettre: pour une lecture littérale du *Criticón*" (en: *Mélanges offerts à M. Molho*, Paris, Éditions Hispaniques,

Entre las publicaciones colectivas se encuentra la edición de las Actas del Coloquio Internacional celebrado en Berlín en 1988 (*El mundo de Gracián*, S. Neumeister y D. Briesemeister (eds.), Berlin, Coloquium Verlag, 1991, 314pp.). Resultan de especial interés para nuestra investigación algunas de las

---

1988, pp.391-400). Las investigaciones del propio Pelegrín profundizan en diversos puntos de *El Criticón*, en varios aspectos del Barroco y la teoría literaria, y también en cuestiones relacionadas con la moral graciana como es el caso del trabajo titulado "Dialectique de l'individuel et du collectif dans la morale baroque de Baltasar Gracián" (en: *Routes du Baroque. La Contribution du Baroque à la Pensée et à l'Art Européens*, Lisboa, Consejo de Europa/Secretaria de Estado da Cultura, 1990, pp.13-23).

En Alemania, las interpretaciones de Hidalgo-Serna han dado paso a trabajos como el de Tina Reckert, *Der metaphorische 'concepto' als Grundlage der ingeniöse Sprache bei Baltasar Gracián* (Dissertation an der Technischen Universität Carolo-Wilhelmina, Braunschweig, 1991, 117pp.)

En Italia sigue atrayendo la faceta más política y retórica de Gracián como demuestran los trabajos de Salvatore Giammusso, "Linguaggio del potere e potere del linguaggio. Sul rapporto politica-retorica nell'*Orácolo Manual* di Baltasar Gracián" (en: *Discorsi. Richerche di storia della filosofia* (Napoli), X, nº 1 (1990), pp.7-36) y "L'artificiosità naturale sull'antropologia politica di Baltasar Gracián" (en: *Individualismo, assolutismo, democrazia*, a cura di V. Dini y D. Taranto, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1992, pp.67-95); Vittorio Dini, "Passioni, virtù, prudenza in Baltasar Gracián" (en: *Tra antichi e moderni*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1990, pp.391-407). También se han editado recientemente obras como las de Giuseppe Patella, *Gracián o della perfezione* (Roma, Edizioni Studium, 1993, 223pp) con un estudio introductorio (87pp.) y una selección de textos; y Furio Semerari, *La fine della virtù. Gracián, La Rochefoucauld, La Bruyère* (Bari, Edizioni Dedalo, 1993, 249pp.) que dedica parte de su investigación (pp.39-103) a nuestro autor.

Entre los más recientes trabajos que se editan en Estados Unidos se encuentran los de Jorge Checa, "Oráculo manual: Gracián y el ejercicio de la lectura" (en: *Hispanic Review* (Philadelphia), LIX (1991) pp.263-280); y Paul J. Smith "The Rhetoric of Allegory in *The Criticon*" (en: *Conflicts of Discourse. Spanish Literature in the Golden Age*, Manchester, Manchester University Press, 1990, pp.92-109) y "*El Criticón*, Allegory and Nationality" (en: *Representing the Other. 'Race', text and Gender in Spanish and Spanish-american Narrative*, Oxford, Clarendon Press, 1992, pp.59-93).

En España sigue siendo la faceta literaria de nuestro autor la que merece mayor atención, de ahí estudios como el de Aurora Egido, "La escritura en los tratados de Baltasar Gracián" (en: *Tropelías. Revista de teoría de la literatura y literatura comparada*, 2 (1991), pp.13-30); pero también aparecen nuevas tesis con novedosas aportaciones sobre el pensamiento de Gracián: Javier García Gibert, *Baltasar Gracián y el ficcionalismo Barroco* (Tesis de doctorado de la Universidad de Valencia, 1990, 769pp.) y Juan C. Vivero Seoane, *Método y pensamiento en Baltasar Gracián* (Tesis de doctorado de la Universidad Complutense de Madrid, 1991).

colaboraciones incluidas en la segunda sección -dedicada a la pragmática de Gracián-, y que son las siguientes: la de Georg Eickhoff ("Die 'regla de gran maestro' des *Oráculo manual* im Kontext biblischer und ignatianischer Tradition", pp.111-126) que analiza el aforismo 251 del *Oráculo* en el contexto bíblico y como resumen de la doctrina (teoría y práctica) de San Ignacio lo que permite nuevas valoraciones, tanto morales como religiosas, de la obra de Gracián; la colaboración de Emilio Hidalgo-Serna ("La 'agudeza de acción' en *El Héroe*", pp.161-170), para quien necesariamente ha de hacerse referencia a la *Agudeza* si se quiere comprender la moral, la estética y la filosofía de Gracián, que nos habla de la agudeza de concepto y de la agudeza de acción (formas de artificio ingenioso) y dice de esta última que siendo su fundamento el conocimiento ingenioso, vigila y mueve los hilos de los que depende el triunfo personal; la de Gerhard Poppenberg ("Ganz verteufelt human. Gracián als Moralist", pp.171-202) que pone en relación algunas crisis de *El Criticón* con el aforismo 13 del *Oráculo* ("milicia contra la malicia") y el problema de la diferenciación entre el bien y el mal, el criterio de discernimiento y la posibilidad del juicio moral; y por último, la colaboración de Karl Alfred Blüher ("'Mirar por dentro': el análisis introspectivo del hombre en Gracián" pp.203-217) hace hincapié en las fuentes e influencias de los clásicos y del pensamiento neoestoico-senequista y tacitista para comprender el análisis introspectivo del hombre que realiza Gracián. El "mirar por dentro", que permite obtener tanto el propio conocimiento como el conocimiento del otro, es -en definitiva- un examen antropológico y psicológico-social de modelos de comportamiento interhumanos.

También han aparecido trabajos colectivos en publicaciones periódicas que han dedicado parte de sus páginas a Gracián. La revista *Creación*, editada por el Instituto de Estética y Teoría de las Artes de Madrid, contiene un dossier (nº 6, 1990, pp.79-109) sobre el jesuita aragonés compuesto por breves y divulgativos artículos pero debidos a expertos gracianistas o a plumas de reconocido prestigio[53].

Entre los estudios monográficos o dedicados en parte a Gracián, figuran los de Giuliano Borghi y Peter Werle. El primero, en su obra *La politica e la tentazione tragica (La "modernita" in Machiavelli, Montaigne e Gracián)*, (Milano, Franco Angeli, 1991, 195pp,), dedica un apartado especialmente a nuestro autor ("Baltasar Gracián: l'"occasione" e il "tempo", pp.55-67) donde pone de relieve, dentro de la tesis general del libro de presentar la emergencia y la actualidad del pensamiento trágico, que en la obra filosófica de Gracián (escritor trágico en opinión de Borghi) reaparecen temas como la "apariencia" la "ocasión", es decir, el fenómeno y el momento oportuno de la antigua sofística. El trabajo de Werle resulta especialmente interesante para la comprensión del primer tratado de Gracián; puesto que su obra titulada *El Héroe. Zur Ethik des Baltasar Gracián* (Tübingen, Gunter Narr, 1992, 157pp.) lleva a cabo un estudio hermenéutico de *El Héroe* recordando el ideal de la "magnanimitas" en la tradición

---

[53] Por ejemplo, Pelegrín firma un trabajo titulado "¿Una moral ambigua para tiempos equívocos? Dicción y contradicción en Baltasar Gracián" e Hidalgo-Serna nos ofrece "El humanismo ingenioso y filosófico de Gracián". Aranguren, Bodei y Valente, que han dedicado también en ocasiones sus artículos a desvelar algunos aspectos del pensamiento del jesuita, presentan trabajos sobre "Su filosofía de la vida y su estética literaria", "Agudeza y exactitud o el arte de la discreción en Baltasar Gracián" y "El *Oráculo manual* y el arte de la persona", respectivamente. Finalmente, Ángel Gabilondo ofrece su primer trabajo sobre el autor aragonés titulado "Gracián y la recepción".

aristotélica-tomista y realizando un análisis minucioso de cada "primor" que compone el tratado graciano.

En 1993 se editaban dos números monográficos publicados por la Editorial Anthropos de Barcelona coordinados ambos por Jorge Ayala. Dichos volúmenes reúnen trabajos de muchos de los actuales especialistas sobre Gracián y contienen, además, una selección de estudios ya clásicos sobre el autor. *Baltasar Gracián. El discurso de la vida. Una nueva visión y lectura de su obra* (Documentos "A", nº 5, febrero 1993, 224pp.) y *Baltasar Gracián. Selección de estudios, investigación actual y documentación* (Suplementos, nº 37, marzo 1993, 224pp.), son los títulos bajo los cuales se ofrecen desde los últimos datos biográficos, pasando por la formación, las fuentes e influencias de Gracián hasta detalles de viejas ediciones descubiertas y aspectos de su pensamiento desde varias perspectivas de análisis (estética, ética, política, etc.); sin olvidar la recepción de Gracián en diversas épocas y lugares y una amplia documentación e información bibliográfica[54].

Nuevos artículos y breves trabajos siguen apareciendo constantemente y ofreciéndonos datos biográficos y culturales

---

[54] En este apartado introductorio hemos ofrecidos ya algunos datos sobre diversos artículos contenidos en estos dos volúmenes y a lo largo de nuestra investigación realizaremos múltiples referencias a los trabajos allí publicados por lo que consideramos superflua, por repetitiva, una referencia aquí de todos ellos. Destacamos, sin embargo, por especialmente significativos para nuestra investigación los que firman Hidalgo-Serna, "De la 'agudeza de concepto' a la 'agudeza de acción'. La moral ingeniosa de Gracián" (pp.165-172); José Mª Andreu, "El ingenio como razón moral" (pp.173-192); José M. Oltra, "El mito de Fernando el Católico en Baltasar Gracián" (pp.201-210) incluidos en *Baltasar Gracián El discurso de la vida..., o.c.*; y el trabajo de Felice Gambin, "Anotaciones sobre el concepto de 'virtud' en Baltasar Gracián" incluido en *Baltasar Gracián. Selección de estudios..., o.c.* (pp.62-76).

en torno a Lastanosa y Gracián[55]; así como sobre la lengua y la escritura del jesuita[56], sobre su conceptismo[57] y también sobre su pedagogía[58] y los carácteres más genuinos de su moral[59].

Una de las últimas obras aparecidas sobre Gracián es el estudio de Kenneth Krabbenhoft titulado *El precio de la cortesía. Retórica e innovación en Quevedo y Gracián (Un estudio de la "Vida de Marco Bruto" y del "Oráculo manual y arte de prudencia")* (Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1994, 133pp.). Cabe destacar la interpretación que realiza este autor sobre el carácter paradójico del *Oráculo*,

---

[55] Los últimos que hemos podido consultar se los debemos a Belén Boloqui, "En torno a Gracián, Lastanosa y su capilla-panteón en el Barroco oscense" (en: *Signos. Arte y cultura en Huesca. De Forment a Lastanosa. Siglos XVI-XVII*, Huesca, Diputación de Huesca, 1994, pp.133-143) y a Aurora Egido, "La vida cultural oscense en tiempos de Lastanosa" (en: *Signos. Arte y cultura en Huesca, o.c.*, pp.99-109).

[56] Los últimos trabajos de Egido publicados versan sobre estas materias: "De la lengua de Erasmo al estilo de Gracián" (en: *IIº Curso sobre lengua y literatura en Aragón (Siglos de Oro)*, Zaragoza, Institución "Fernando el Católico", 1993, pp.141-166) y "La letra en *El Criticón*" (en: *Bulletin Hispanique* (Bordeaux), XCV, nº 2 (1993), pp-557-586).

[57] La tesis ya referida de Mercedes Blanco sobre el conceptismo en Europa, véase nota nº 35.

[58] El aspecto pedagógico de las obras gracianas ha sido resaltado recientemente por Peralta, "Baltasar Gracián y Morales" (en: *Historia de la educación en España y América. La educación en la España moderna (Siglos XVI-XVII)*, B. Delgado Criado (coor.), Madrid, Ediciones SM/ Ediciones Morata, 1993, t.II, pp.467-477); pero ya disponíamos de algunos estudios sobre la cuestión como los debidos a F. Blanco Castilla, "Gracián, pedagogo" (en: *El cinema educativo y Gracián, pedagogo*, Madrid, Francisco Beltrán, 1933, pp.123-241); Víctor García Arroyo, "El pensamiento educativo de Gracián en *El Criticón*" (en: *Revista Calasancia* (Madrid), VI, nº 21 (1960), pp.19-45); y Karl D. Wilmath, *The philosophy of education of Baltasar Gracián* (Dissertation at the University of Kansas, Lawrence, 1979, 339pp.).

[59] Cabe destacar los trabajos publicados por J. Mª. Andreu Celma bajo los siguientes títulos: "La justicia en Baltasar Gracián" (en: *La justicia social. Homenaje al Prof. Julio de la Torre*, Madrid/Roma, Instituo Superior de Ciencias Morales/Academia Alfonsiana, 1993, pp.111-135) y *La vida moral como juego en Baltasar Gracián* (Zaragoza, Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón, 1994, 65pp.).

su estructura y formato, y su análisis que, desde la visión de unidad que surge de la pluralidad de la experiencia humana registrada en la prosa cortesana del siglo XVII español, le lleva a concluir que en el tratado graciano están nombrados o sugeridos todos los ejemplos o casos de la prudencia cortesana.

-.-.-.-.-.-.-.-.-.-

Como puede suponerse los trabajos, estudios, artículos y monografías reseñadas con anterioridad son una selección en función del tema que nos ocupa y preocupa, y también según su puesto en la historiografía graciana. Con ello hemos pretendido dar una visión de conjunto, sin adentrarnos en aspectos puntuales, de la bibliografía específica sobre Gracián que será más utilizada a lo largo de nuestro trabajo y que servirá, bien para apuntalar nuestras tesis, bien para entrar en conflicto con ellas.

Debemos añadir, a modo de reflexión global sobre el estado de la investigación, que si bien algunos temas o aspectos concretos de nuestro estudio han sido ya apuntados por algunos autores -como hemos visto-, en definitiva no hay en ellos tratamiento puramente filosófico; es decir, falta la reflexión filosófica y llenar ese vacío ha sido nuestra pretensión. Por otra parte, no existe ningún estudio ni monografía que vincule, analice o contextualice directamente la obra y el pensamiento de Gracián con la filosofía moral y política de la época. Tampoco existe ningún trabajo hasta la fecha que haya analizado la relación entre la moral y la política y el pensamiento de nuestro autor, y menos aún que

haya desarrollado una interpretación de sus tratados político-morales como la práctica-didáctica individual de la **razón de Estado** teórica.

PRIMERA PARTE

SOBRE LA MORAL Y LA POLÍTICA

"Il faut étudier la société par les hommes, et les hommes par la société: ceux qui voudront traiter séparément la politique et la morale n'entendront jamais rien à aucune des deux."

Rousseau

I.1. Breve reflexión histórico-sistemática sobre los modos de relación entre la moral y la política.*

El problema de la relación entre la moral y la política es uno de los más importantes y difíciles que forman parte del debate clásico de la filosofía práctica, y que necesita a la vez una reconstrucción teórica y un análisis directo de los detalles y de la praxis de la vida humana[1]. Puesto que el trabajo que ofrecemos pretende también -a través del análisis

---

* Somos conscientes de la dificultad de ofrecer un cuadro de posturas sobre la relación entre la moral y la política desde un punto de vista *sistemático* e *histórico* a la vez, sin que se produzcan entrecruzamientos y yuxtaposiciones, tan pronto como se descienda a la compleja realidad de las posturas concretas de autores y movimientos. La inevitable diversidad entre "historia" y "sistema" se pone de manifiesto aquí en el hecho de que muchas de las posiciones diferenciadas en nuestro esquema desde una perspectiva sistemática se verían reconducidas a un origen común si las tratásemos desde una perspectiva histórica, o bien podrían ser confirmadas en un mismo autor o corriente sociocultural. La confección del esquema sobre el que se articula este capítulo, es -no quepa duda- una estrategia metodológica para analizar mejor la problemática de la relación entre moral y política. Que esta relación resulta problemática, es algo que asumimos aquí como un presupuesto que tiene sentido sobre el horizonte histórico de la época moderna, de la que todavía hoy somos deudores, y en la cual aparece por primera vez como *problema* lo que para los antiguos constituía una evidencia incuestionada, a saber, la relación -indiscernible para ellos- entre moral y política.

Teniendo en cuenta como trasfondo este horizonte histórico de la modernidad, bosquejaremos, no obstante, el cuadro de posturas sobre la relación entre moral y política desde una perspectiva sistemática (siguiendo en líneas generales el análisis realizado por Aranguren en su obra *Ética y Política*, al que añadiremos otras posturas o maneras de entender la problemática según nuestra propia consideración), la cual nos obligará a referirnos a posiciones que transcienden el marco histórico propiamente moderno. Con el fin de facilitar un esquema en el que, sin embargo, no se olvide la perspectiva histórica, en algunas ocasiones haremos alusión a las raíces históricas, a veces comunes, de posturas clasificadas como distintas desde un punto de vista sistemático.

[1] Cf. Lacroix, J., "Présentation: éthique et politique" a *Éthique et politique*, en: *Comprende. Revue de politique de la culture* (Venise), nº 45-46 (1979-1980), p.7.

de los trabajos político-morales de Gracián- contribuir al esclarecimiento de cómo se entendía en el siglo XVII en España esta relación, creemos necesario comenzar con unos breves apuntes que sirvan para introducirnos en la problemática general de la cuestión.

En primer lugar, debemos señalar que cuando hablamos de la relación entre la moral -o ética[2]- y la política, nos referimos al problema de la "posibilidad o imposibilidad del 'puente' entre la ética y la política", al sentido o significado de la "y" que las relaciona[3], y que permite abordar la cuestión por los dos lados, es decir, por el plano o nivel de la moral y por el de la política. No se trata, por tanto, de realizar un estudio de "ética política", que pretenda deducir de un "arquetipo" o "Estado ideal"[4] unas normas éticas para la política que se conformen a esa idea, y a la que deba ajustarse la praxis política, pues "para este modo especulante de proceder no hay tensión, no hay problemática ni, por tanto, dificultad"[5]. "Intentar relacionar *inmediatamente* uno y otro

---

[2] Véase la nota 45 de nuestra presentación en la cual advertimos sobre el uso de los términos "moral" y "ética".

[3] Seguimos aquí la propuesta de Aranguren (ya señalada en la nota 49 de nuestra presentación) desarrollada en su obra *Ética y política* (*o.c.*, p.64), que permite "tomar el problema por los dos lados a la vez,'par les deux bouts de la chaine', como dicen los franceses, por el principal o "ideal" y por el real, por el de la exigencia y por el de la realidad, por el de la ética y por el de la política" (*ídem*, p.45).

[4] Tendremos ocasión de ver más adelante cómo Gracián no propuso un "arquetipo" del rey o príncipe ideal y tampoco un modelo de Estado ideal. Gracián no sigue un procedimiento especulativo del que haga derivar el político real del político ideal. Nada más lejos del sentir y proceder graciano, que arremete contra la filosofía especulativa escolástica, todavía muy presente en su época, aunque no pueda, por otra parte, escapar completamente a su influencia.

[5] Cf. Aranguren, *Ética y política*, *o.c.*, p.45. Como sostiene este autor "la ética política al uso parte (...) de la idea -el "arquetipo", el Estado ideal- y declara, conforme a ella, cómo ha de ser la realidad" (*ídem*).

plano" -el de la moral y el de la política- "en una 'ética política' que prescriba, en dirección única, *desde* la ética *a* la política, es eludir el tema de la problemática, de la tensión que, por de pronto, se manifiesta entre ambos"[6].

Nos parece incompleto centrar el análisis solamente en un sentido de la dirección (de la ética a la política), tal y como parece realizar por ejemplo Gerhard Ritter, para quien "Die Frage nach dem Verhältnis von Politik und Ethik ist die Frage nach der sittlichen Verantwortung politischen Kämpfertums"[7], es decir, se trataría del problema de la responsabilidad ética de la lucha política. Sin embargo, sí admitimos con él que el problema de la relación sólo se plantea seriamente cuando existe un tribunal o una instancia ética superior: o bien un Dios ante el que hay que responder, o bien una conciencia moral que se sepa a sí misma vinculada a una razón que por fuerza ha de estar también por encima del poder o de los poderes de la comunidad política, de sus intereses y de sus tradiciones o costumbres[8].

---

[6] *Idem*, p.64.

[7] Cf. Ritter, G., "Politische Etihk. Vom historischen Ursprung ihrer Problematik", en: *Politik und Ethik*, T. Strohm y H.-D. Wendland (eds.), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969, p.12.

Ritter realiza en este trabajo un estudio del origen histórico de la problemática de la ética política que se extiende desde la Antigüedad clásica (Sócrates, Platón, Aristóteles y estoicos), pasando por el cristianismo (S. Agustín y Sto. Tomás) y por los Estados de la Alta Edad Media, hasta el Renacimiento y la Edad Moderna, época en la que surgieron las grandes oposiciones (*Gegensätze*) del debate, y dentro de la cual Ritter analiza las posturas de Maquiavelo, Erasmo, Tomás Moro, Lutero y Calvino. Pero ya hemos advertido que Ritter estudia el origen de la problemática de la "ética política" en tanto que motivada "von einem unvermeidlichen Zwiespalt zwischen sittlichen Bewusstsein und den harten Notwendigkeiten des Machtkampfes" (*ídem*, p.14), es decir, por la inevitable discrepancia entre la conciencia moral y las duras necesidades de la lucha por el poder.

[8] "Eine solche Frage kann überhaupt nur da mit Ernst gestellt werden, wo es eine sittliche Instanz, einen Richterstuhl oberhalb der kämpfenden irdischen Gewalten gibt: einen Gott also, vor dem sich auch die irdischen Machthaber und Machtkämpfer zu verantworten haben, oder doch ein Gewissen,

Abordaremos, pues, en las siguientes páginas la "*cuestionabilidad* originaria de la relación entre la ética y la política", como afirma Aranguren, y revisaremos las diversas posturas y los diferentes modos de entender la relación entre estas dos disciplinas. Esta *cuestionabilidad originaria* puede ser entendida de cuatro modos fundamentales: desde la aceptación de la incompatibilidad entre la moral y la política pero asumiendo el primado de la última sobre la primera (realismo político); desde tal incompatibilidad pero primando lo moral y rechazando lo político; desde la imposibilidad de conjugar lo moral y lo político en sentido trágico; y desde la problematicidad constitutiva de la relación en sentido dramático. A estos cuatro modos de entender la relación podemos añadir la postura que presuntamente supera o resuelve el problema, y la postura que niega la existencia de esa *cuestionabilidad originaria*, bien por preterición, relativización o mitigación de la misma.

Podemos reflejar estas posturas en un esquema-guía que puede ser útil para nuestros ulteriores análisis :

---

ein moralisches Bewusstsein, das sich streng gebunden weiss an irgend welche Normen sittlicher Vernunft, und zwar einer Vernunft, die ihrerseits nicht gebunden ist an die Gemeinschaft der Polis, weder von ihren Machtinteressen bestimmbar noch ohne weiteres identisch mit dem die politische Gemeinschaft als solche durchwaltenden Nomos: mit blosser Sitte, Herkommen, Gewohnheit, öffentlicher Meinung einer staatlichen Gemeinschatf" (cf. "Politische Ethik...", *o.c.*, p.12).

1. Constatación de la problematicidad de la relación entre la moral y la política:

a. incompatibilidad: se prima lo político (realismo político),

b. incompatibilidad: se prima la moral,

c. imposibilidad trágica,

d. problematicidad dramática pero posibilidad:

d.1. desde la moral personal a la política,
d.2. desde la moral social a la política,
d.3. desde la teoría moral a la política,
d.4. desde la política a la moral.

2. Pseudo-resoluciones: síntesis de ambas en un plano o nivel superior; intervención de un tercero como intermediario; o articulación en diversos planos.

3. Negación de la problematicidad: a. por preterición,
b. por relativización,
c. por mitigación.

[1.a.] La postura del "realismo político" más pulcro es entender la moral como un idealismo perturbador en la actuación política. La moral, cuyo espacio es el privado, es incompatible con la política, en cuyo ámbito público las normas éticas constituirían una intromisión perjudicial. Quien opina de esta forma está cerca de eliminar el problema de la relación entre la política y la moral suprimiendo esta última; sin embargo, hay también diversos "grados", por llamarlo así, de "realismo" y diversas maneras consecuentemente de concebir el problema de la relación, maneras que van desde la consideración de una *doble moral*[9] -que implica una diferenciación en el orden de las relaciones privadas y de las relaciones públicas y, por ello, una distinción entre las normas éticas que afectarían al primer orden (donde es posible hablar de una vigencia de la moral), y entre las reglas y leyes propias de la política (que permiten suspender la vigencia de la moral en este orden)- hasta el realismo que cubriría ambos órdenes, es decir, el orden o ámbito de las relaciones privadas y el de las relaciones públicas, en definitiva todo el ámbito de las relaciones humanas. Formulaciones como las de Max Weber (con su distinción entre *Gesinnungsethik* / *Verantwortungsethik*[10] y Friederich

---

[9] El problema de la *doble moral* será abordado en diversas ocasiones a lo largo de este trabajo. Véase el capítulo I.2.2.

[10] Max Weber (1864-1920) distinguió, como es bien sabido, entre una "ética de las convicciones" o "ética de los principios" (*Gesinnungsethik*) y una "ética de las responsabilidades" o "ética de las consecuencias" (*Verantwortungsethik*); la primera es una especie de moral absoluta y la segunda una ética orientada según el realismo político, en la cual se tienen en cuenta los resultados y consecuencias de la acción. En su conferencia, completada y publicada más tarde, "Politik als Beruf", dejaba claramente expresado "que toda acción éticamente orientada puede ajustarse a *dos* máximas fundamentalmente distintas entre sí e irremediablemente opuestas: puede orientarse conforme a la 'ética de la convicción' o conforme a la 'ética de la responsabilidad'" (cf. *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1981[7], p.163); y también que ninguna ética puede resolver "cuándo y en qué medida quedan 'santificados' por el fin

Nietzsche (con su concepción de la *Wille zur Macht*, una suerte

---

moralmente bueno los medios y las consecuencias laterales moralmente peligrosos" (*ídem*, p.165).

J. Mª González y C. Thiebaut, editores de *Convicciones políticas, responsabilidades éticas* (Barcelona, Anthropos, 1990), recuerdan en la presentación de la obra que desde que Weber formulara su distinción, "la contraposición de los tipos de ideales de una ética de la convicción y de una ética de la responsabilidad" parece haberse convertido en un "combate", por el que nos hallamos "arrojados a una antítesis entre ambas que hace imposible y trágico cualquier intento de establecer un nexo entre ellas" (cf. *Convicciones políticas...*, *o.c.*, p.10). Lo destacable de la posición weberiana -en opinión de estos autores- estriba en que "no cabe plantear aisladamente convicciones y responsabilidades, pues las primeras no pueden darse sin las segundas" (*ídem*, p.11). Con todo, "el recordatorio weberiano de la implicación mutua de ética y política" -arguyen González y Thiebaut- es oportuno en las circunstancias del mundo actual, porque hoy "la tesis de su separación no se formula ya sólo desde una actitud ética marginal, que acusa a la política de inmoral (...), sino sobre todo desde un ejercicio administrador de la violencia que declara inútil cualquier ética". Si en nuestras "mutadas circunstancias históricas" se pasa por alto aquella implicación, es plausible que llegue a no haber "distancias absolutas entre los efectos políticos de una ética y los motivos éticos de una política: la ética de la responsabilidad y la ética de la convicción serían dos caras de la misma moneda" (*ídem*, p.11). Por lo demás, este volumen recoge conferencias (V Semana de Ética y Filosofía Política, Madrid, 21-25 de marzo de 1988) que afrontan las relaciones entre ética y política desde otros ángulos o que constituyen reflexiones filosóficas sobre la política y su praxis. Nos interesa aquí destacar particularmente la de P. Ródenas ("Legitimidad como hegemonía emancipatoria (Hacia un enfoque ético-político de la legitimidad)", pp.73-114), en la que se cuestiona la validez de la teoría de la legitimidad de Weber, a la que tanto deben las teorías actuales, y en la que se afirma que "se debe y puede avanzar una línea de reconstrucción del concepto de legitimidad desde un enfoque ético-político" (cf. "Legitimidad como hegemonía...", *o.c.*, p.75), en la cual las categorías de "hegemonía" (Gramsci) y "emancipación" (Spinoza, Rousseau, Kant, Hegel, Marx y socialistas utópicos) son básicas.

Sobre la "irrefutabilidad" de que las acciones públicas y/o las acciones políticas en especial "deben ser juzgadas teniendo como criterio las consecuencias que derivan de ellas", consúltese, por ejemplo, el capitulo "¿Que consecuencias?" incluido en la obra de V. Camps, *Ética, retórica, política* (Madrid, Alianza, 1988, pp.105-117). Por otra parte, una visión de la concepción de Weber (como contraposición de "ideología ética" y "responsabilidad ética (política)") desde la perspectiva de la ética argumentativa y en los términos actuales del problema ("racionalidad consensual-comunicatica" y "racionalidad estratégico-operativa") nos la ofrece K.-O. Apel por ejemplo en su colaboración titulada "La situación del hombre como problema ético" (en: *Razón, ética, y política. El conflicto de las sociedades modernas*, X. Palacios y F. Jarauta (eds), Barcelona, Anthropos, 1989, pp.23-45).

de "realismo antropológico"[11]) podrían ser variantes del

---

[11] Recuérdese, por ejemplo, *Also sprach Zarathustra* (1883-1885), en cuya segunda parte, en especial el capítulo "De la superación de sí mismo", al desarrollar la cuestión de 'la voluntad de poder', Nietzsche (1844-1900) pone en boca del legendario filósofo persa las siguientes palabras: "Esa es toda vuestra voluntad, sapientísimos, una voluntad de poder: y ello aunque habléis del bien y del mal y de las valoraciones" (cf. *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1990[15], p.169); y estas otras: "En todos los lugares donde encontré seres vivos encontré voluntad de poder (...). Sólo donde hay vida hay también voluntad: pero no voluntad de vida, sino -así te lo enseño yo- ¡voluntad de poder! (...). En verdad, yo os digo: ¡Un bien y un mal que fuesen imperecederos no existen! Por sí mismos deben una y otra vez superarse a sí mismos (...). Y quien tiene que ser un creador en el bien y en el mal: en verdad, ése tiene que ser antes un aniquilador y quebrantar valores" (cf. *Así habló Zaratustra, o.c.*, p.171-172). El pensamiento de Nietzsche, que arremete contra la moral normativa y los viejos valores ("¡Romped, rompedme, hombres del conocimiento, las viejas tablas!", *ídem*, p.278), tiene el sentido axiológico-antropológico de hacer del hombre y la vida de cada uno el punto de partida, y de la voluntad de poder la exigencia y el motor que impulsa el cambio de las valoraciones. La moral aparece como un problema desde el momento en que la vida, la naturaleza y la historia se presentan como amorales (cf. aforismos 344 y 345 de *Die fröhliche Wissenschaft*, 1882). El desarrollo de esta cuestión desborda nuestros propósitos. No obstante, conviene mencionar aquí algunos trabajos que han abordado una interpretación *realista* del pensamiento de Nietzsche. Así, J. Granier en su obra *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche* (Paris, 1966) ha hablado de un "realismo sui generis", pero desde una perspectiva gnoseológica u ontológica, mientras que en nuestro país L. Jiménez Moreno (*Nietzsche*, Barcelona, 1972; *Hombre, Historia y Cultura. Desde la ruptura innovadora de Nietzsche*, Madrid, 1983; y *El pensamiento de Nietzsche*, Madrid, 1986) ha destacado más bien el carácter vitalista y axiológico-antropológico. Sin embargo, ha sido quizás Michel Foucault (1926-198) quien verdaderamente ha abierto la vía de interpretación en clave de "realismo político". El filósofo francés, en unas conferencias pronunciadas en Río de Janeiro en 1973 (*La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1980), en las que proponía una reflexión metodológica sobre la formación de dominios de saber a partir de prácticas sociales, un análisis del discurso como juego estratégico y polémico, y una reelaboración de la teoría del sujeto, se retrotraía al análisis nietzscheano del conocimiento y hacía hincapié en que Nietzsche, al colocar en la raíz del conocimiento "algo así como el odio, la lucha, la relación de poder" (cf. *La verdad ..., o.c.*, p.28), había sacado a relucir la ruptura entre el conocimiento y las cosas y entre el conocimiento y los instintos, con la consiguiente destrucción del sujeto en su supuesta unidad y soberanía. Foucault considera que este análisis nos obliga a buscar las relaciones de lucha y de poder, si queremos comprender en qué consiste el conocimiento, nos introduce en "una historia política del conocimiento, de los hechos y del sujeto del conocimiento" (*ídem*, p.28) y pone a nuestra disposición "un modelo para un análisis histórico" que él denomina "la política de la verdad" (*ídem*, p.29). Véase también el trabajo del filósofo francés titulado "Nietzsche, la Généalogie, l'Histoire" publicado en 1971 e incluido posteriormente en *La microfísica del poder* (Madrid, 1978) y en *El discurso del poder* (México, 1983). Sobre este tema

realismo político.

Los "realistas políticos", de quienes tendremos ocasión de hablar a lo largo del presente trabajo, y que han pasado siempre por ser los más pragmáticos, no defienden tanto la escisión o supresión total de las normas morales, cuanto la independencia de la actuación política con respecto a ellas. La esfera de lo político se rige por unas reglas técnicas -por ejemplo incluidas en la **razón de Estado**[12] -que son éticamente neutrales, lo cual no impide que la moral y la religión puedan ser utilizadas en ocasiones como armas políticas. Desde Maquiavelo[13] hasta Carl Schmitt pasando por Bodino, Hobbes, Gracián -nuestro autor, como veremos, ha sido incluido en muchas ocasiones entre ellos-, Locke, Voltaire, Pareto, Mosca, etc., no se ha ignorado la existencia de otros criterios diferentes del criterio político pero casi siempre se han subordinado a éste.

Valgan estas notas a modo de presentación general del realismo político, sobre el que tendremos ocasión de volver. Pasemos a caracterizar el segundo modo [1.b.] de entender la relación entre la moral y la política, que parte también de la incompatibilidad existente entre ambas pero, como no es posible optar por las dos a la vez, se prima la moral eliminando hasta

---

en Nietzsche pueden consultarse además: B. Welte, *El ateísmo de Nietzsche y el cristianismo* (Madrid, 1962), S. Goyard-Fabre, *Nietzsche et la question politique* (Paris, 1977), L. Jiménez Moreno, "Raíz y proyección de la 'voluntad de poder' nietzscheana" (en: *Aporía*, 10 (1986), pp.7-48) y el reciente trabajo de F. Savater, "Nietzsche" (en: *Historia de la ética*, V. Camps (ed.), Barcelona, Crítica, 1992, vol.II, pp.578-599).

[12] Sobre el concepto de "razón de Estado" véase la segunda parte de nuestro trabajo, en particular, el cap.II.1.

[13] La figura de Maquiavelo, las diversas interpretaciones sobre su pensamiento y la repercusión de sus teorías merecerá por nuestra parte mayor atención en el capítulo I.2.2.

lo posible o reduciendo al máximo todo lo político. Esta "repulsa de la política", recuerda Aranguren, "ha sido una actitud asumida a la vez, paradójicamente, por una parte de la burguesía, cuyo ideal ha sido, durante decenios, el del 'hombre privado' y por una parte del proletariado, cuyo ideal ha sido, por esa misma época, el anarcosindicalismo"[14]. En ambos casos se da la misma actitud de repulsa, sólo que en uno se tiende a minimizar y en el otro a eliminar lo político. Pues mientras que para los ideales de la "burguesía" lo que prima es la libertad individual, que debe ser salvaguardada desde el Estado mismo -un Estado liberal que permita el *laissez-faire*- si bien

---

[14] Cf. Aranguren, *Ética y política, o.c.*, p.83. Desde el punto de vista histórico esta repulsa de la política tiene su origen en la época de la Ilustración como una consecuencia de la escisión surgida en el seno del Estado absolutista entre el ámbito de la conciencia privada, reducida al mínimo, y el ámbito de la acción externa, monopolizada por el monarca soberano. R. Koselleck en su libro *Kritik und Krise* (1959) ha mostrado cómo esta situación histórica de separación radical entre la moral y la política fue el caldo de cultivo desde el que la inteligencia burguesa forjó su ideal ético de sociedad y trató de plasmarlo en el Estado de manera apolítica, desentendiéndose del compromiso histórico de toda acción pública y olvidando la racionalidad propia de la política, que identificaba con la arbitrariedad del monarca absoluto y descalificaba y rechazaba como inmoral. "Ante los ojos de los representantes de un Derecho natural unitario y unificador" -señala Koselleck- la división entre moral y política, entre "Derecho natural, por un lado, y ámbito de la libre decisión del soberano, por otro", "no podía aparecer sino como una doble moral, que era necesario desenmascarar. En el proceso de desenmascaramiento, esto es, en la Ilustración, se volatilizó del mismo modo el originario sentido histórico de esta separación, que no era sino el de delimitar un campo racional para la responsabilidad política. La política fue considerada exclusivamente desde el ángulo de visión de la conciencia ilustrada" (cf. *Crítica y crisis del mundo burgués*, Madrid, Rialp, 1965, pp.89-90), que sólo veía en ella la acumulación de "culpabilidad" del monarca frente al súbdito moral, humanamente "inocente".

Esta tradición dieciochesca de una burguesía políticamente irresponsable en su entusiasmo moral puede considerarse como la raíz histórica originaria tanto del liberalismo como del anarcosindicalismo decimonónicos, puesto que ambos responden en último término a la utopía moral del "estado de naturaleza", ya sea de los individuos o de las asociaciones humanas. Pero también otra serie de maneras de entender la relación entre moral y política desarrolladas en este capítulo, como, por ejemplo, la de la compatibilidad dramática o la de preterición del problema, pueden retrotraerse desde una perspectiva histórica a este movimiento ilustrado.

con un aparato reducido al *minimun*[15], que no obstruya el desarrollo de la moral en el ámbito privado; la actitud de desprecio de la política por parte de la concepción anarquista[16] proviene de la visión del Estado y del ejercicio

---

[15] Un claro ejemplo de esta postura nos lo proporciona la obra de Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (Oxford, Basil Blackwell, 1974), en la que a través de una crítica al "Welfare State" llega "a una negación de lo político por vía de reducción de lo político a lo no político" (como afirma M. Jiménez Redondo, cf. *Constructivismo, Rawls, Nozick*, Valencia, Universidad de Valencia, 1983, p.143). La obra de Nozick contiene también, como es sabido, una negación de las teorías del contrato social pero acepta el concepto de "estado de naturaleza", aunque en lugar de interpretar éste como lo superado en el ámbito de lo político, es el punto de partida para la reducción de lo político a lo no político o la "falsa supresión" de lo político (cf. *Constructivismo..., o.c.*, pp.143-144): desde el "estado de naturaleza" y a través de un proceso en el que no se violan los derechos de nadie, aparece un Estado -que el autor llama *minimal State*- con funciones limitadas. La obra de Nozick conecta con la tradición anarquista al hacer suya la objeción de que el Estado, en cuanto monopolio de la coacción y la fuerza para mantener y proteger a todos dentro de un territorio a costa de los derechos de los individuos, es inmoral.

[16] Afirmaba Mijail A. Bakunin (1814-1876) que "la sociedad es anterior y a la vez sobrevive a cada individuo humano, como la naturaleza misma; es eterna como la naturaleza, o más bien, nacida sobre la tierra, durará tanto como dure nuestra tierra", pero "no sucede lo mismo con el Estado; y no vacilo en decir que el Estado es el mal, pero un mal históricamente necesario, tan necesario en el pasado como lo será tarde o temprano su extinción completa" (cf. *La libertad*, prólogo y selecc. de C. Díaz, Madrid, Júcar, 1980[2], p.89). Si bien comúnmente se considera que el anarquismo supone el rechazo más radical de la política, algunas de las tesis promulgadas desde sus filas sugieren que aunque los anarquistas no aspiran al poder como meta, ello no significa que se excluyan automáticamente de la participación en el mismo. El propio Bakunin declaraba en cartas dirigidas a otros anarquistas italianos que aunque "apasionado y decidido abstencionista de la política", en ocasiones y circunstancias especiales aconsejaba a sus amigos hacerse diputados e incluso llegaba a apoyar la alianza o colaboración con los partidos políticos progresistas (cf. *La libertad, o.c.*, p.14). Estas consideraciones, entre otras, han hecho decir a Díaz que Bakunin no fue un "apolítico a ultranza" (*ídem*, p.13) y que además "no estaba lejos de una subrepticia politización" (*ídem*, p.15). Sin embargo, no debemos olvidar su actitud de desprecio por la política como medio de resolver por sí sola los problemas sociales: "ve usted bien que la libertad política más vasta, cuando no está basada sobre la igualdad económica, no resuelve la cuestión social" (*ídem*, p.90).

Por otra parte, P. J. Proudhon (1809-1865) en su obra *Qu'est-ce que la propriété?-Première Mémoire* (1840) definía la política como "la ciencia de la libertad" y consideraba que el gobierno del hombre por el hombre, cualquiera que fuese su forma, era tiranía (cf. *¿Qué es la propiedad?*, Buenos Aires, Proyección, 1970, p.248). Aunque en un principio Proudhon

de la política como un verdadero obstáculo para la resolución de los problemas sociales, de manera que no basta con minimizarlo; es preciso además eliminarlo.

El tercer modo de entender la cuestionabilidad [l.c.] entre ambas disciplinas reconoce al mismo tiempo la exigencia moral y la política y, para no renunciar a ninguna de ellas, trata de encontrar una actitud que satisfaga la exigencia moral, pero que sea útil y eficaz desde el punto de vista político. Esta "posibilidad imposible"[17] de una síntesis de la moral y la política es vivida de forma trágica: se sabe que no se puede afirmar una en detrimento de la otra, ni prescindir de ninguna de ellas. Esta actitud podría ser ejemplificada con la postura de la teología luterana[18] y con la concepción

---

parece que defendió el sufragio universal y él mismo llegó a ser diputado en la Asamblea Nacional (1848), posteriormente estimó -afirma D. Guerin- que la revolución social corría grave riesgo si se producía mediante la revolución política (cf. *El anarquismo*, Buenos Aires, Proyección, 1968, pp.22-23). Su rechazo de la autoridad estatal queda reflejado en estas palabras que resumen su "profesión de fe política y social": "No más partidos;/ "No más autoridad;/ "Libertad absoluta del hombre y del ciudadano" (cf. *Las confesiones de un revolucionario*, Barcelona, Guilda, 1935, p.31-32). Mayor información sobre estos autores y el pensamiento anarquista puede hallarse en las obras de G. Gurvitch, *Proudhon, sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie* (Paris, 1956), P. Heintz, *Problemática de la autoridad en Proudhon* (Buenos Aires, 1963), H. Arvon, *Bakunin: absolutismo y revolución* (Barcelona, 1975), S. Dolgoff, *La anarquía según Bakunin* (Barcelona, 1976) y A. J. Cappelletti, *La teoría de la propiedad en Proudhon y otros momentos del pensamiento anarquista* (Madrid, 1980).

[17] Aranguren ha utilizado esta expresión adoptando los términos de Helmut Thielicke en su obra *Theologische Ethik* (cit. por Aranguren, *Ética y política*, *o.c.*, p.94).

[18] La postura de Martín Lutero (1483-1546) hay que entenderla obviamente desde las coordenadas bíblicas y desde su reflexión como teólogo y no como pensador político. Para comprender la relación de la moral y la política vivida de forma trágica, habría primero que intentar clarificar elementos de la doctrina luterana tales como la realidad humana en el mundo, la división de los reinos (reino de Dios y reino del mundo) y sus diferentes formas de gobierno, la autoridad ejercida por el que gobierna, la resistencia u oposición a ésta, los límites del poder y, por supuesto,

existencialista[19].

---

el problema clave de buscar una compatibilidad entre todo ello y la condición del cristiano. Lutero presenta -como ha dicho J. Abellán- "una superación del mundo único de la cristiandad" al colocar "al cristiano activamente en el mundo", pero ello "no significa, al mismo tiempo, una liberación del mundo en sí mismo" (cf. Abellán, J., "estudio preliminar y notas" a *Escritos políticos* de Martín Lutero, Madrid, Tecnos, 1986, p.XXXIV). No podemos desarrollar aquí este punto; únicamente añadiremos que en ocasiones se ha interpretado que la ética política de Lutero reforzó el poder de la autoridad estatal y que lo que algunos consideran la "doble moral luterana" (la moral del cristiano y la moral del hombre del mundo) resultó nociva para el desarrollo político alemán. Sobre ello consúltese la obra de E. Troeltsch, *El protestantismo y el mundo moderno* (México, 1967[3]). Otras obras sobre Lutero y su pensamiento político: R. García-Villoslada, *Martín Lutero* (Madrid, 1973), J.C. Thompson, *Political Thought of M. Luther* (London, 1984) y E. Iserloh y G. Müller (eds.), *Luther und die politische Welt* (Wiesbaden, 1984). Por otra parte, la interpretación de que la doctrina protestante, en general, y la luterana, en particular, propician la separación de la religión de la moral y la desinstitucionalización de la Iglesia, y procura fundamentos teológicos para la separación entre la Iglesia y el Estado, se puede hallar en diversos trabajos de J.L. Aranguren: *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia* (Madrid, 1952), *El protestantismo y la moral* (Madrid, 1954) y "La ética protestante" (en: *Historia de la Etica*, V. Camps (ed.), Barcelona, Crítica, 1988, vol.I, pp.490-506).

[19] En *L'existentialisme est un humanisme* (1946) Jean Paul Sartre (1905-1980) se defendía de uno de los reproches formulados al existencialismo, a saber: que desde estas posiciones se invitaba "a las gentes a permanecer en un quietismo de desesperación, porque si todas las soluciones están cerradas, habría que considerar que la acción en este mundo es totalmente imposible" (cf. *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires, Sur, 1980, p.11). Respondía el filósofo francés que nada más opuesto al quietismo que la doctrina por él representada, puesto que en ella se declara que "sólo hay realidad en la acción" (cf. *El existencialismo..., o.c.*, p.28) y que "el hombre no es otra cosa que lo que él se hace" (*ídem*, p.16). El hombre se elige y es plenamente responsable de lo que es, comprometiendo a toda la humanidad y enfrentándose a una pluralidad de posibilidades que le producen angustia. El hombre es libre y "ninguna moral general puede indicar lo que hay que hacer" (*ídem*, p.25); por ello contamos sólo con "lo que depende de nuestra voluntad, o con el conjunto de probabilidades que hacen posible nuestra acción" (*ídem*, p.26); nos encontramos en el dominio de las posibilidades a la vez que "nuestra acción implica el conjunto de esos posibles" (*ídem*).

Sirvan estos breves apuntes sobre el existencialismo como ejemplo de la postura mencionada arriba puesto que reconstruir el pensamiento ético y político de Sartre, que se halla -como se sabe- disuelto en diversas de sus obras, nos llevaría a tener que analizar conceptos tales como *pour-soi, pour-autrui, l'esprit de serieux, mauvaise foi,...* y a revisar sus escritos políticos recogidos bajo el título de *Situations* lo cual se sitúa fuera de nuestras pretensiones actuales. Puede consultarse, a estos efectos, estudios como los de F. Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre* (Paris, 1965) y el capítulo de C. Amorós, "Sartre" (en: *Historia de la*

La cuarta y última forma de entender la problematicidad de la relación -[1.d.] según nuestro esquema- hace hincapié justamente en esta "problematicidad constitutiva" de lo ético en la política, de suerte que se considera que la relación sólo puede ser vivida de forma dramática; es decir, como una constante tensión y lucha permanente por realizar la "posible compatibilidad", que será siempre problemática y cuestionable, de lo moral y de lo político. Esta "posible compatibilidad" puede, a su vez, ser efectiva de diversos modos:

[1.d.1.] desde la moral personal a la política: se pretende "moralizar" el Estado y la política a través de los individuos. Así, por ejemplo, la denominada "moral de la alteridad" (relación interpersonal de cada hombre con el "alter ego") pretende lograr esta "moralización" desde una actitud puramente ético-personal[20].

Etica, V. Camps (ed.), Barcelona, Crítica, 1989, vol.III, pp.325-385).

[20] Se ha venido admitiendo que el ejemplo más claro de la actitud que intenta moralizar la política y el Estado a través de la vía educativa, fue abierta por la Ilustración. Aunque el pensamiento moral y político de Jean Jacques Rousseau (1712-1778) "refleja agudamente una situación moral escindida": la moral del hombre natural (que no debe confundirse con el hombre originario en el que puede existir una bondad natural pero no una moral propiamente dicha) y la moral del ciudadano (cf. Montoya, J., "Rousseau", en: *Historia de la ética, o.c.*, vol.II, p.247), y aunque su crítica a la idea de progreso y a la cultura (*Discours sur les sciences et les arts*, 1750) junto con su análisis crítico a las estructuras sociales y políticas (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1754) le llevan a una visión negativa de los Estados modernos, marcada por la "desesperanza con respecto a la política" (cf. "Rousseau", *o.c.*, p.278); su propuesta educativa recogida en *Emile ou l'education* (1762), donde perfila, por una parte, un programa completo e ideal con métodos y principios pedagógicos, que han servido posteriormente para la elaboración de teorías educativas, y, por otra parte, bien que de manera implícita, una moral individual complementada con una "educación política" que posibilite a Emilio enterarse de "todas las materias del Gobierno, moral pública y máximas de Estado de toda especie" (cf. *Emilio o la educación*, Barcelona, Bruguera, 1983[4], p.627), permite sugerirlo como ejemplo de esta postura. Sobre el pensamiento del ginebrino y sus ideas pedagógicas puede consultarse N. Petruzzels, *Il pensiero politico e*

[1.d.2.] desde la moral social a la política: se pretende "moralizar" el Estado y la política a través de los grupos sociales o de la sociedad misma. La ética individual no basta, pues es considerada desde esta actitud como una moral exclusivamente de las buenas intenciones pero impotente e incapaz de transformar algo; sólo la ética social[21] permite

---

pedagogico di G.-G. Rousseau (Milano, 1946), G. Compayre, *Les grands éducateurs, J.-J. Rousseau et l'éducation de la nature* (Paris, 1952), V. Goldschmit, *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau* (Paris, 1974) y T. Todorov, *Frágil felicidad: un estudio sobre Rousseau* (Barcelona, 1987). Interesante resulta también para comprender esta actitud el trabajo de I. Fetscher, "Morale personelle et contrainte structurale" (en: *Éthique et politique*, en *Comprendre. Revue de Politique de la Culture, o.c.*, pp.36-41).

[21] Sabido es que Karl Marx (1818-1883) no trató específicamente problemas éticos ni mucho menos predicó una moral. Muy al contrario, una de las particularidades de su reflexión fue tratar a ésta como una ideología (al igual que la religión o la metafísica), es decir, como una forma de falsa conciencia social que invierte las relaciones reales entre los hombres. La moral es algo relativo, puesto que depende del modo de producción y de las estructuras socio-históricas de vida. No podemos detenernos en las actuales interpretaciones sobre las "paradojas" del pensamiento del filósofo de Trier, que hacen de su reflexión ética (pues aunque ésta no se haga explícita en sus obras, no podemos negarla) en algunas ocasiones "una forma de individualismo ético" que contiene una ética de la autorrealización (cf. Vilar, G., "Marx y el marxismo", en: *Historia de la ética, o.c.*, vol.II, p.564; D. F. Tucker, *Marx and Individualism*, Oxford, 1980; J. Elster, "Self-realisation in work and politics: the Marxist conception of the good life", en: *Alternatives to capitalism*, Cambridge, 1989), y, en otras ocasiones, desde la consideración de Marx como un pensador colectivista, lo convierten en "defensor de alguna forma de holismo ético" (cf. "Marx y el marxismo", *o.c.*, p.564). Nos interesa subrayar de la ética marxista-socialista su aspecto de estrecha relación entre teoría y praxis, gracias a la cual cabe "entender la realización de las ideas ético-políticas como un proceso histórico objetivo" (*ídem*, p.552), que permite obtener "en lugar de la vieja sociedad burguesa, con sus clases y antagonismos de clases (...), una asociación en la que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición para el libre desenvolvimiento de todos" (cf. *El Manifiesto Comunista*, Madrid, Alhambra, 1989).

Muchas son las distintas líneas del pensamiento marxista que desde finales del siglo pasado trataron de "llenar el vacío ético" que Marx y Engels, y las interpretaciones más "ortodoxas", habían dejado; entre ellas figuran el *socialismo neokantiano* de la Escuela de Marburgo (F. A. Lange (1825-1875), H. Cohen (1848-1918) y P. Natorp (1854-1924)), la concepción *marxista-darwinista* de la ética (K. Kautsky (1845-1938)), el "marxismo kantianizado" del *revisionismo* (E. Bernstein (1850-1932), L. Woltmann (1871-1907) y K. Schmidt (1863-1932)), el *austromarxismo* (M. Adler (1873-

lograr este cambio.

[1.d.3.] desde la teoría moral a la política: esta posición aspira a realizar los principios racionales de la moral en el ámbito político, organizando el Estado de acuerdo con la idea de humanidad[22]. Este objetivo puede lograrse a

---

1937), K. Renner (1870-1950), O. Bauer (1882-1938) y F. Adler (1879-1960)), el "retorno marxista a Hegel" (G. Lukács (1885-1971) y K. Korsch (1886-1961)) y las diversas lecturas humanistas. Algunos de los textos clave de los autores arriba mencionados han sido seleccionados bajo el rótulo *Socialismo y ética: textos para un debate* (Bogotá/Madrid, Pluma/ Debate, 1980) por V. Zapatero, quien en la presentación afirma que el lugar de la ética en el pensamiento socialista es el de ser "motor de realización humana de la utopía socialista", puesto que "sin ética no hay praxis y sin praxis no hay socialismo" (cf. *Socialismo y ética..., o.c.*, pp.10 y 11).

Hallamos un ejemplo reciente de esta actitud que pretende "moralizar" la política desde la moral social fundada en la razón y un proyecto político concordante con esa moral, en la obra de H. Hude, *Éthique et politique*, Condé-sur-Noireau, Éditions Universitaires/Mame, 1992, 354pp. Sobre cuestiones relativas a la reflexión sobre la moral social puede consultarse el trabajo de N. Luhmann, "La moral social y su reflexión ética" (en: *Razón, ética y política, o.c.*, pp.47-58).

[22] Puede considerarse a Immanuel Kant (1724-1804) como el filósofo prototipo de esta postura. En el conocido Apéndice de *Zum ewigen Frieden* (1795) Kant juzgaba posible (y necesaria) la conciliación entre la moral y la política, si el gobernante hacía del conocimiento empírico de los mecanismos del poder y de la naturaleza humana un simple *medio* de "prudencia" para la realización de los principios racionales del derecho, que son el *fin* incondicionado de su acción, en el momento histórico oportuno. El "político moral" -escribe- es "un político que entiende los principios de la habilidad política (*Staatsklugheit*) de modo que puedan coexistir con la moral" (cf. *La paz perpetua*, Madrid, Tecnos, 1985, p.48). Su máxima en este sentido ha de ser la de ir corrigiendo los defectos del Estado existente "de acuerdo con el derecho natural, tal como se nos presenta en la idea de la razón", hasta aproximarse a "la mejor constitución según leyes jurídicas" (*ídem*, p.48-49); pero en tal empresa de realización política de los fines morales ha de tener en cuenta siempre si las condiciones de la realidad histórica favorecen los cambios o recomiendan su aplazamiento para mejor ocasión. De ahí que Kant abogara por la reforma progresiva de las instituciones vigentes y se opusiera a toda forma de revolución. Sobre esta peculiar articulación kantiana de moral y política véase P. Aubenque, "La prudence chez Kant" (en: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 80 (1975), pp.156-182), y J. L. Villacañas, *Racionalidad crítica. Introducción a la filosofía de Kant* (Madrid, 1987, esp.pp.257-260) y "Kant" (en: *Historia de la ética, o.c.*, vol.II, pp.315-404).

través de la autolimitación del poder[23] mismo por diversos medios jurídicos y de una legislación constitucional.

[1.d.4.] desde la política a la ética o moral: por medio de la aplicación de los medios instrumentales de la política a la conducta privada del individuo, lo cual conlleva una tecnificación de la moral.

El segundo punto de nuestro esquema, que hemos denominado "pseudo-resolución del problema", viene ejemplificado por posturas y concepciones concretas de filósofos que tras la afirmación de ambas instancias, la moral o ética y la política, pretenden realizar una síntesis que se sitúe por encima de la oposición de ambas. Aquí podemos incluir la concepción hegeliana de la *Sittlichkeit*[24], las posturas que consideran el

---

[23] El ejemplo históricamente más significativo de autolimitación del poder es la clásica división de poderes propuesta fundamentalmente por Montesquieu (1689-1755). Para asegurar la "libertad política" de las leyes -argumentaba Montesquieu en *De l'esprit des lois* (1748)- es preciso evitar el abuso del poder, y el mejor medio en este sentido es que "el poder frene al poder" (cf. *Del espíritu de las leyes*, Barcelona, Orbis, 1984, vol.I, libro XI, cap.IV, p.142). Ello se conseguiría si los tres poderes del Estado: el legislativo, el ejecutivo y el judicial, se hallasen en manos de personas o cuerpos diferentes, pues entonces "los tres poderes permanecerían así en reposo o inacción, pero", a la vez, "como por el movimiento necesario de las cosas están obligados a moverse, se verán forzados a hacerlo de común acuerdo" (*ídem*, libro XI, cap.VI, p.150). De manera análoga Kant, en su *Metaphysik der Sitten* (1797), consideró asimismo la división de poderes (*potestas legislatoria, executoria, iudiciaria*) como una forma básica de garantizar la salud constitucional de un Estado "según leyes de la libertad" (cf. *La Metafísica de las Costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989, Primera parte, &49, p.149). Sobre el tema pueden consultarse los trabajos de L. Palacios, *Montesquieu y la división de los poderes* (Madrid, 1951), W. B. Allen y R. M. Peterson, "L'Éthique de Montesquieu" (en: *Actes Académie Montesquieu*, 2 (1986), pp.105-143), Mª C. Iglesias, *El pensamiento de Montesquieu. Política y ciencia natural* (Madrid, 1984) y "Montesquieu" (en: *Historia de la ética, o.c.*, vol.II, pp.194-244).

[24] La idea hegeliana de la "eticidad" (*Sittlichkeit*) ha de ser entendida en el contexto de su crítica a las filosofías de la "subjetividad" (Kant, Fichte), y en concreto al formalismo abstracto y subjetivo de la "moralidad" kantiana, que se basa en la escisión absoluta

derecho como medio e intermediario necesario entre la moral y la política[25] y otras concepciones que pretenden lograr una

---

entre ser y deber ser, entre naturaleza y razón (véase *Differenz des Fichte'schen und Scheling'schen Systems der Philosophie* (1801) y especialmente *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts* (1802-1803)). Hegel (1770-1831), tomando como modelo la Grecia clásica, se propone restaurar la armonía del hombre escindido remitiendo la moral racional de Kant a la totalidad histórica de la vida y costumbres de un pueblo. La eticidad se presenta en este aspecto como la realidad unitaria que, situándose por encima de ellos, integra a la vez la "moralidad" subjetiva (*Moralität*) de la conciencia (ámbito del "deber ser") y la universalidad objetiva del "derecho" (ámbito del "ser") cual momentos diferenciados de una misma sustancia ética común. "Si la moralidad" -escribe Hegel en *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821)- "es, pues, la forma de la voluntad según el lado de la subjetividad, la eticidad no es ya meramente la forma subjetiva y la autodeterminación de la voluntad, sino el tener como contenido su propio concepto, es decir, la libertad. Lo jurídico y lo moral no pueden existir por sí y deben tener lo ético como sostén y fundamento" (cf. *Principios de la filosofía del derecho*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1975, &141, p.191). Por tanto, "la eticidad" -concluye Hegel- "es la idea de la libertad como bien viviente que tiene en la autoconciencia su saber, su querer y, por medio de su actuar, su realidad, actuar que tiene a su vez en el ser ético su fundamento en y por sí y su fin motor" (*ídem*, &142, p.195). En su Filosofía del Derecho Hegel convierte al Estado en el sujeto principal de la eticidad. "El Estado" -afirma- "es la realidad efectiva de la idea ética" (*ídem*, &257, p.283). Sobre la ética y la filosofía política de Hegel pueden consultarse las siguientes obras: Z. A. Pelczynski (ed.), *Hegel's Political Philosophy* (Cambridge, 1971), Sh. Avineri *Hegel's Theory of the Modern State* (Cambridge, 1974), W. H. Walsh, *La ética hegeliana* (Valencia, 1976) y A. Valcárcel, *Hegel y la ética* (Barcelona, 1988).

[25] Históricamente esta postura de mediación del derecho fue la vía quizás más común en la época ilustrada, cuando el derecho natural se convirtió en la forma burguesa de introducir los principios morales de la razón en el decadente Estado absolutista del "Ancien Régime". La positivación del Derecho Natural que tuvo lugar en el tránsito del siglo XVIII al XIX, supuso la construcción de la realidad política conforme a los principios del derecho natural racional, que se plasmaron en las nuevas constituciones políticas, en las declaraciones de derechos fundamentales y los códigos civiles decimonónicos. Sobre esta cuestión es especialmente interesante el capítulo 2, "Derecho Natural y Revolución", que J. Habermas incluye en *Theorie und Praxis* (1963) cuya versión castellana se publicó con el título *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Madrid, Tecnos, 1987, pp.87-122).

En la actualidad también se discute el papel del Derecho como un medio necesario para introducir o hacer penetrar la moral en la política (véase Lacroix, J., "Présentation: éthique et politique", *o.c.*, p.7), sobre todo cuando se considera que éste, el derecho en sí, no es identificable con la violencia, ya que se opone a ella en cuanto intenta dominarla o reprimirla, y no es tampoco un puro producto de la voluntad del legislador sino "la justa mesura de las relaciones humanas" (véase Cotta, S., "La

articulación entre ambas a través de diversos planos[26].

Llegamos así al tercer punto y último del esquema-guía, en el cual abordaremos brevemente las posiciones que pretenden por preterición, relativización o mitigación[27], pasar por alto el problema o de alguna manera negarlo:

---

violence et le droit", en: *Éthique et politique, o.c.*, pp.22-28). En otras ocasiones puede creerse que la subordinación directa de la política a la moral no puede tener lugar sino a través de la intervención del derecho. De esta forma "el papel mediador del derecho" podría consistir en permitir y privilegiar una política, en la que el poder se halle fundado sobre el derecho, y de este modo no se impida a la moral desplegarse o desarrollarse (véase Mathieu, V., "Le role médiateur du droit", en: *Éthique et politique, o.c.*, pp.92-95).

En nuestro país se discute actualmente sobre las relaciones entre Derecho y Moralidad: se intenta poner de relieve la identidad del Derecho con independencia de la ética, recordando para ello el enfoque empirista del realismo jurídico (H. Kelsen y su *teoría pura del derecho,* H. Hart y el positivismo jurídico, etc.), a la vez que se plantean cuestiones como la moralidad interna del derecho, la obligación de la obediencia a éste, el moralismo legal, entre otros problemas éticos del derecho (véase Laporta, F., "Etica y derecho en el pensamiento contemporáneo", en: *Historia de la ética, o.c.*, vol.III, pp.221-295). Otras colaboraciones sobre estos aspectos de la filosofía jurídica se encuentran recogidas en un monográfico titulado "Derecho y Moral" de la revista *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* (Granada, nº 28, 1988). De los 24 artículos destacamos, por la temática tratada en ellos, los siguientes: R. J. Vernengo ("Moral y derecho: sus relaciones lógicas"), L. Martínez Roldán ("Moral y derecho positivo"), M. Rodríguez Molinero ("La moral en el Derecho vigente"), E. Guisán ("Razones morales para obedecer al Derecho"), N. Mª López Calera ("La democratización moral del derecho") y N. Álvarez ("Derecho y Moral: anotaciones críticas al criterio de diferenciación").

[26] Un ejemplo de esta postura que intenta una articulación entre la ética y la política en diversos planos (plano eidético o esencial, plano psicológico-individual y plano histórico-social), y que pretende también atender a los diferentes factores de la dinámica social y establecer dicha articulación conectando a su vez el plano esencial y el existencial, la razón especulativa y la práctica, la metafísica y la historia, es la proposición de J. Choza en "Ética y política: un enfoque antropológico" (en: *Ética y política en la sociedad democrática*, Madrid, Espasa-Calpe, 1981, esp.pp.17-71).

[27] Adoptamos también aquí los términos utilizados por Aranguren en su obra *Ética y política, o.c.*, p.67.

[3.a.] Preterición: se trata de la actitud que pasa sencillamente de la ética a la política sin encontrar obstáculo alguno, y formula así un modelo de "ética política" que mantiene el plano ideal de los principios de la moral sin entrar en los problemas y cuestiones concretas de la política. El pensamiento clásico[28] construyó un modelo de Estado ideal

---

[28] Como recuerda A. Pieper, "la ética se cuenta entre las disciplinas clásicas de la filosofía práctica que son, aparte de ella misma, también la política y la filosofía del derecho" (cf. *Etica y moral. Una introducción a la filosofía práctica*, Barcelona, Crítica, 1991, p.50). Esta subdivisión clásica de la filosofía práctica, que recoge la dimensión moral, la dimensión política y el aspecto jurídico de la praxis humana, también se veía proyectada en la comprensión que el pensamiento clásico tenía de la relación entre la moral y la política; como se recordará, en Platón no hay una clara distinción entre ética y política siendo fundamental el paralelismo que establece entre las potencias o partes del individuo y los estamentos de la *pólis*. Además Sócrates y Platón, que afirmaban la existencia de la diferencia entre lo justo y lo injusto vinculada a su vez con la diferencia entre lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo ("me has oído decir muchas veces que el más sublime objeto de conocimiento es la idea del bien, que es la que, asociada a la justicia y a las demás virtudes, las hace útiles y beneficiosas", cf. *La República*, Madrid, CEC, 1981, t.II, lib.VI, 505ab), introducían de esta forma la posibilidad de evaluar lo mejor y poder discernir en política el buen gobierno del malo, de suerte que no veían ningún problema en establecer la cuestión de la moralidad o "moralización de la vida política ligando la cuestión de lo verdadero con la de la virtud", como recuerda Mairet (cf. *Les doctrines du pouvoir. La formation de la pensée politique*, Paris, Gallimard, 1978, pp.38-39).

Aristóteles, aunque dedicó ya diferentes tratados a abordar las cuestiones de ética y de política, consideraba ambas disciplinas inseparables y su estrecha vinculación la hace notar tanto en el libro I de la *Ética a Nicómaco* cuando señala que el fin de la política "comprenderá los de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre (...) Este es, pues, el objeto de nuestra investigación, que es una cierta disciplina política" (cf. *Ética a Nicómaco*, Madrid, CEC, 1981, lib.I, cap.2, 1094b); como en el libro X, donde al anunciar que va a comenzar a hablar de cuál es la mejor forma de gobierno parece introducir el proyecto y la transición hacia su *Política* (cf. lib.X, cap.9, 1181b). Sobre la cuestión puede consultarse la obra de F.-P. Hager, *Ethik und Politik des Aristoteles* (Darmstadt, 1972).

Aunque se puede hablar de una escisión de ética y política en la Stoa que lleva, como señala A. Domènech, "a una aproximación de la política a la metafísica (cosmología)" (cf. *De la ética a la política*, Barcelona, Crítica, 1989, p.155), la mayoría de los filósofos clásicos, a excepción tal vez de algunos sofistas (véase el capítulo I.2.1, en especial la nota nº 35), no habían reparado en la posible divergencia entre las normas morales dictadas por una razón ética y las necesidades de la praxis política (cf. Ritter, "Politische Ethik...", *o.c.*, p.14).

al que debía acoplarse la realidad política, y que lograba salvaguardar las normas o exigencias de la moral deduciendo de los principios del Derecho Natural[29] una "ética política", cuyo

---

[29] En los orígenes del pensamiento griego, cuando *nomos* y *physis* constituían una "unidad esencial" tal que "la regulación humana de la conducta estaba inserta en las mismas leyes del ser, y era entendida en ellas y desde ellas" (cf. Welzel, H., *Introducción a la Filosofía del derecho. Derecho natural y justicia material*, Madrid, Aguilar, 1971, p.3), se sentaron las bases de un iusnaturalismo apoyado en la idea de que "el Derecho puede deducirse e interpretarse partiendo de la peculiaridad de la naturaleza humana" (*ídem*, p.5). Desde su gestación con la sofística (que pretendió deducir la ley positiva del Estado a partir de la naturaleza; aunque recordemos que el relativismo y subjetivismo -"el hombre es la medida de todas las cosas"- llevaba a los sofistas a no reconocer verdad alguna en el ámbito ético-político) hasta el pensamiento estoico (con el que se configura el esquema que servirá posteriormente para todo el Derecho natural: *lex aeterna, lex naturalis y lex humana*), pasando por Sócrates (justicia y legalidad, ley y Derecho son idénticos), Platón (con su teoría *a priori* del Derecho o Derecho natural ideal, en el que cabe la formulación de contenidos jurídicos con validez universal) y Aristóteles (quien definía la justicia política natural como "la que tiene en todas partes la misma fuerza", cf. *Ética a Nicómaco, o.c.*, lib.V, cap.7, 1134b), el Derecho natural fue desarrollando y nutriendo los principios con los que el pensamiento clásico llegó a dar una respuesta ética a la praxis política. Más información puede hallarse, por ejemplo, en el estudio de A. Sánchez de la Torre, *Los griegos y el derecho natural* (Madrid, 1962), en el que, desde el derecho natural anterior al siglo VI antes de Cristo hasta el advenimiento de la razón iusnaturalista, repasa el sentido del derecho natural de los griegos.

El *ius naturae* fue para la neoescolástica, preocupada en gran medida por los problemas éticos y jurídicos que se plantearon en el nuevo Estado moderno (y particularmente en España) a raíz de la colonización del Nuevo Mundo, una de las cuestiones centrales de la reflexión política y moral. La herencia de Sto. Tomás, y con él la de la ética aristotélica, está presente en los tratados de Francisco de Vitoria (1486-1546), quien define el *ius naturae* como el que es *per se et ex se*, es decir, se encuentra en la naturaleza misma de las cosas y es captado por la luz de la razón, pero no depende de ningún acto de la voluntad humana; y también en las obras de Domingo de Soto (1494-1560) y Francisco Suárez (1548-1617). En todos ellos el modelo clásico de "continuidad" entre moral y política sigue funcionando (y pervivirá aún en un iusnaturalista, por lo demás tan moderno, como Ch. Wolff), hasta que irrumpa el iusnaturalismo propiamente moderno. Éste considera que el Derecho natural es independiente del Derecho divino o ley eterna, y que hay un estado de naturaleza anterior a todo estado social. Los iusnaturalistas modernos Hugo Grocio (1583-1645), Samuel Pufendorf (1632-1694), Christian Thomasius (1655-1728) y Christian Wolff (1679-1754) abrieron paso de este modo a la "posibilidad de un conocimiento de la sociedad como ciencia de lo moral" (cf. Vericat, J., "El iusnaturalismo", en: *Historia de la ética, o.c.*, vol.II, p.37-38), aunque en ocasiones sus concepciones del Derecho natural fuesen bien distintas. Así, mientras que para Grocio el *ius naturae* es expresión de "la razón

objeto sería "enseñarnos cómo debe ser y organizarse la *societas civilis* y conforme a qué principios debe gobernarse, para que esta *societas* y este gobierno sean morales"[30].

[3.b.] Relativización: es la tendencia a minimizar o reducir el problema de la relación entre la moral y la política haciendo entrar en juego otras circunstancias o determinaciones como las antropológicas, las sociológicas o las económicas. Con ello se pretende resolver la cuestión afirmando que, una vez satisfechas las exigencias y demandas provenientes de estos ámbitos, se eliminarán todas las tensiones y se resolverán todos los conflictos[31]. Por ello puede decirse que esta actitud

---

silogística de la mente en tanto *recta ratio*" (*ídem*, p.38), para Pufendorf no hay más *ius* que el determinado por la *lex*: *moralitas per legem est imposita*. En cualquier caso, este derecho natural moderno desempeñó, no obstante, en el siglo XVIII el papel de mediación -no exenta de tensiones- entre la moral y la política, cuando los ilustrados exigieron la positivación estatal de los principios morales que lo inspiraban.

[30] Cf. Aranguren, *Ética y política*, *o.c.*, p.29.

[31] Podría ponerse como ejemplo el caso del marxismo en su vertiente más ortodoxa, para el cual la transformación revolucionaria de las estructuras socioeconómicas capitalistas haría superfluo, por puramente ideológico, el problema de la relación entre moral y política.

Quizás también pudiéramos incluir aquí al naturalismo ético contemporáneo y la sociobiología con sus pretensiones de realizar una aproximación científica a los problemas morales y políticos y sus esperanzas puestas en la naturaleza innata del hombre: el código genético -filogénesis- permite el diseño de estrategias de comportamiento social y códigos éticos de conducta. Recordemos la creencia de Charles Darwin (1809-1882) según la cual "con el tiempo (...) será la raza humana entera" -transcribe C. J. Cela Conde- "la que formará un cuerpo único de moralidad expresada en un código universal y una simpatía generalizada" que se incorporará "al acervo genético de las transformaciones fenotípicas", lo cual representa "una garantía para el progreso conjunto de instintos simpáticos y códigos éticos" (cf. "El naturalismo contemporáneo: de Darwin a la sociobiología", en: *Historia de la ética*, *o.c.*, vol.III, p.616). Pues bien, a pesar de que se ha debido olvidar el entusiasmo darwiniano al reconocer la teoría de la herencia de Weissman (desechando con ella la teoría de Lamarck (1744-1829) de la herencia de los caracteres adquiridos, presupuesto de las formulaciones del autor de *On the Origin of Species* (1859) y de *The Descent of Man* (1871)), las nuevas teorías sobre el altruismo biológico y moral (en realidad, bajo la apariencia de un "altruísmo fenotípico" se halla una estrategia "egoísta genotípica", según

"trivializa" de alguna forma la cuestionabilidad o problematicidad de la relación.

[3.c.] Hemos dejado para el final de nuestra exposición la actitud que por "mitigación" anula el problema, no lo ve o lo resuelve (según se considere) aceptando la realidad política tal cual es y ajustando la virtud moral a las demandas de ésta. Aranguren señalaba en su obra dos formas de "mitigación": el tacitismo y el casuismo. De ellas hablaremos en posteriores capítulos[32]; baste por el momento con señalar que el *tacitismo* de los siglos XVI y XVII hace valer la virtud moral, a la que otorga una función pragmática y una utilidad política en la "buena" o "verdadera razón de Estado", en el plano real de la política; asimismo el *casuismo*, por medio de la acomodación de la conciencia moral a los casos prácticos, intenta satisfacer y mantener a la vez la exigencia moral y el planteamiento realista de la política.

---

opinan algunos sociobiólogos) y la formulación de un modelo de interacción genético-cultural (se trata de la teoría sobre la coevolución gene-cultural enunciada por C. J. Lumsden y E. O. Wilson, *Genes, Mind and Culture* (1981), en la que se plantea la influencia de la dotación genética en la conducta moral), permitirían de nuevo minimizar, o cuanto menos relativizar, el problema de la relación entre la moral y la política así como otros muchos problemas o cuestiones clásicas de la filosofía práctica.

[32] El tacitismo como una de las escuelas que trataron de la razón de Estado en España es estudiado en el cap.II.2.3; y profundizamos en la recepción de Tácito y en las reacciones a favor y en contra del uso de sus pensamientos en el cap.III.2.

I.2. Ruptura de la relación: secularización de la política.

"La politique et la morale ne font jamais bon ménage"[33]

Saint-Simon

Lo que en el título viene expresado como "ruptura de la relación: secularización de la política", no hace sino referencia a la autonomía de lo político con respecto a lo moral y al establecimiento de dos planos o campos de acción con su propia lógica y razón, que permite tratarlos separadamente y, por consiguiente, valorar con distintos criterios las prácticas humanas en el ámbito de lo político y en el ámbito de lo moral. Tratamos aquí, pues, el proceso de secularización, característico en general de lo moderno (H. Lübbe), sólo en relación con la peculiar configuración de la ciencia política a partir del siglo XVI[34], que -como es sabido- tiene como presupuesto (y va unido a) la división radical entre lo público y lo privado.

---

[33] Claude Henri de Rouvroy, conde de Saint-Simon (1760-1825), pensador político francés que influyó considerablemente sobre Auguste Comte, no expresó sistemáticamente sus ideas, que se encuentran recogidas en diversas obras, discursos, folletos, etc., y entre las que destacamos: *L'industrie ou discussions politiques, morales et philosophiques, dans l'intérêt de tout les hommes livrés à des travaux utiles et indépendants* (1817).

[34] En la tercera parte de nuestro trabajo ofrecemos, no obstante, unos apuntes sobre la aparición de la ciencia política en las primeras clasificaciones medievales de las ciencias y su repercusión en el pensamiento político español.

I.2.1 Mirada sinóptica al siglo XIV: Marsilio de Padua.*

Si exceptuamos algunas posturas, siempre marginales, como las de ciertos sofistas (Trasímaco, Antifonte, Critias o Calicles), que abogaron por los derechos del más fuerte y desarrollaron tesis sobre el uso del poder sin reparos y sin límites éticos[35], prácticamente hasta el siglo XIV no aparece

---

* Este apartado será publicado próximamente bajo el título: "Marsilio de Padua y la naturaleza de la política" (en: *Actas del II Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, Zaragoza, 15 y 16 de diciembre, 1994).

[35] Los sofistas no se plantearon el problema de la relación entre la moral y la política en los mismos términos que lo ha hecho después el pensamiento moderno, pero en ellos puede observarse un indicio de este problema en su visión antitética de la naturaleza (physis) y la convención (nomos). Esta distinción o contraposición entre la naturaleza y las convenciones sociales (las instituciones, las leyes, las costumbres, etc.) sirvió en algunos casos para "rechazar las convenciones democráticas en nombre del derecho natural del más fuerte -como hace Calicles, en el *Gorgias* platónico- o para eludir las restricciones legales que están afirmadas en contra de los instintos e intereses naturales de los individuos -según Antifonte" (cf. García Gual, C., "Los sofistas y Sócrates", en: *Historia de la Ética.1: De los griegos al Renacimiento*, V. Camps (ed.), Barcelona, Crítica, 1988, p.45). Ciertamente Calicles, protagonista que asume el punto de vista sofista en el diálogo de Platón *Gorgias*, sostiene que "en la mayor parte de los casos son contrarias entre sí la naturaleza y la ley", y que "los que establecen las leyes son los débiles y la multitud. En efecto, mirando a sí mismos y a su propia utilidad establecen las leyes, disponen las alabanzas y determinan las censuras", "tratando de aterrorizar a los hombres más fuertes y a los capaces de poseer mucho". "La naturaleza misma demuestra" -continúa Calicles- "que es justo que el fuerte tenga más que el débil y el poderoso más que el que no lo es" (cf. *Gorgias*, 483 a-d, en: *Diálogos*, Madrid, Gredos, 1987, 1ª reimp.,). Por su parte, Trasímaco, uno de los protagonistas del libro I de la *República* de Platón (libro que al parecer fue publicado como obra independiente antes que el *Gorgias*), afirma allí "que lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte" (cf. *República*, Madrid, CEC, 1981³, lib.I, 338 c). Así, pues, como hemos visto, tanto Trasímaco (para quien la justicia era una imposición y la ley una trampa para dominar al débil) como Antifonte (que entendía el nomos como una imposición de interés y utilidad discutible) sin olvidar a Critias (con su teoría del origen político de la religión) y a Calicles (con su defensa de los derechos del más fuerte sin reparar en instancias éticas), podrían servirnos de ejemplos, en los cuales ya se concibe de alguna forma la

algo semejante a la idea de la autonomía de la política respecto de la religión o la Iglesia. Ya señalamos que el pensamiento clásico no tuvo ningún problema en pasar de la ética a la política, y tampoco se planteó la cuestión con el Cristianismo ni durante la mayor parte de la Edad Media. Como afirmaba E. Gilson, "chez un penseur du moyen âge, l'Etat est á l'Eglise comme la philosophie est à la théologie et comme la nature est à la grâce"[36], y los problemas de la filosofía política "eran abordados desde el punto de vista ético y, en último término, resueltos dentro del orden religioso"[37]. Pero a principios del siglo XIV se dan una serie de condiciones políticas en algunas ciudades-república italianas tales como la perdida de su libertad e independencia política debido a que el Papado, con su pretensión de gobernar *in temporalibus*, había conseguido el dominio directo de una buena parte de la zona céntrica de Italia y una considerable influencia en otras importantes ciudades a través de la manipulación de la política interna y basándose jurídicamente en la llamada *plenitudo potestatis* (plenitud pontificia de poder temporal y espiritual)[38]. Esta circunstancia unida a la recuperación de

---

política como perteneciente al orden de la estrategia y como forma organizada de obtener el poder, en la que siempre cabe la fuerza como un método legítimo (cf. Mairet, *Les doctrines du pouvoir..., o.c.*, pp.38ss.).

[36] Cf. Gilson, E., *La philosophie au Moyen Âge. Des origines patristiques à la fin du XIVè siècle*, Paris, Payot, 1962², p.254.

[37] Cf. Álvarez Turienzo, S., "La Edad Media", en: *Historia de la Ética, o.c.*, vol.I, pp.459-460. La concepción de la política era -recuerda Álvarez Turienzo- siempre solidaria de consideraciones éticas. La obra de gobierno discurría conforme a derecho, el derecho era el objeto de la justicia y ésta era la virtud moral que informaba el pensamiento político (*ídem*, p.462).

[38] Sobre las condiciones políticas de las ciudades-repúblicas del *Regnum Italicum* y el clima general que indujo a reivindicar su libertad frente al Papado y a la Iglesia, pueden consultarse, por ejemplo, las obras de H. Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism*

las obras de Aristóteles[39], al desarrollo de las universidades

---

and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny (Princeton, 1966) y F. H. Hinsley, *El concepto de soberanía* (Barcelona, 1972, esp.pp.64-100), R. De Mattei, "L'idea dell'unità e indipendenza d'Italia nel Cinque e Seicento" (en: *Il pensiero politico italiano nell 'età della Controriforma* (Milano/Napoli, 1982-84) y los capítulos "El ideal de libertad" y "Retórica y libertad" de la obra de Q. Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno.I: El Renacimiento* (México, 1985, vol.I, pp.23-69).

[39] Antes del siglo XII algunas obras de Aristóteles (diversas partes del *Organon* como las *Categorías* y el *De Interpretatione*) fueron conocidas en su versión latina por los filósofos medievales, pero será durante ese siglo cuando proliferen las traducciones de las obras del Estagirita al latín desde el griego y el árabe. En centros de traducción como el de Sicilia y la escuela de traductores de Toledo (se recordarán nombres como los de Domingo Gundisalvo (¿-1151), Juan Hispano (¿-1166) o Gerardo de Cremona) se trabajó en los *Analíticos Posteriores*, la *Física*, el *De Caelo et Mundo*, el *De Anima*, etc. A finales del siglo XII se disponía de las traducciones latinas desde el griego de diversos libros de la *Etica a Nicómaco*, pero la traducción completa data del siglo XIII así como la de *Magna Moralia* y algún libro de la *Etica a Eudemo*.

La *Política* fue vertida desde el griego al latín (no había versión en árabe) en 1260 por uno de los más prestigiosos traductores: el flamenco Guillermo de Moerbeke (1215-1286), quien al parecer tradujo a petición de Sto. Tomás de Aquino diversas obras de Aristóteles y de otros autores griegos (Proclo, Temistio, Alejandro de Afrodisia). En 1584 fue vertida por primera vez al castellano por Pedro Simón Abril (*ca*.1530-*ca*.1589) con el título de *Los ocho libros de República del Filósofo, traduzidos originalmente de lengua Griega en Castellana* (Zaragoza, 1584), quien también tradujo la *Etica a Nicómaco* dedicada a Felipe II pero que permaneció inédita hasta 1918 cuando A. Bonilla y San Martín la publicó en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas: *Los diez libros de las Ethicas o Morales de Aristoteles, escritas a su hijo Nicomacho, traduzidos fiel y originalmente del mismo testo Griego en lengua vulgar Castellana*. Sobre este traductor de Aristóteles véase la monografía de M. Morreale de Castro, *Pedro Simón Abril* (Madrid, 1940), y sobre las traducciones latinas y en lenguas peninsulares (catalán y castellano), así como sobre el estudio de la *Etica a Nicómaco* y la legislación universitaria correspondiente a dicho estudio, véase la obra de L. Robles, *El estudio de la "Etica" en España (Del siglo XIII al XX)* (Salamanca, 1979).

Cabe recordar asimismo que en 1210 había sido prohibida en el Concilio Provincial de París, bajo pena de excomunión, la enseñanza de la "filosofía natural" de Aristóteles aunque no así el estudio de la lógica y de la ética. En 1231 Gregorio IX, que ocupaba la silla pontificia, mantuvo la prohibición, pero encomendó a algunos teólogos expertos que enmendaran las obras prohibidas de Aristóteles. Aunque en 1245 Inocencio IV siguió manteniendo la prohibición, la difusión del aristotelismo era ya un hecho: desde 1255 se enseñarían oficialmente todas las obras conocidas del estagirita en la Universidad de París, a la sazón la más importante e internacional. Más datos sobre estas cuestiones los ofrece, por ejemplo, F. Copleston en los capítulos XXI y XXII del vol.II de su *Historia de la Filosofía* (Barcelona, 1978[3]). Aunque falta un trabajo de conjunto sobre la

y a la aparición del llamado averroísmo político (la aplicación en el ámbito de la política de la teoría de la doble verdad de Averroes o la dicotomía entre la razón y la fe)[40], crearon una atmósfera que permitió el estudio de temas como los siguientes: el orden civil justo, el derecho divino, el derecho natural y el derecho humano, la separación entre el poder temporal y el poder espiritual y la relación Iglesia-Estado[41]. No es extraño

---

pervivencia de Aristóteles en España -como recuerda Escobar- existen muchas contribuciones parciales que nos dan noticia de la asunción y rechazo del aristoteliso en la España medieval y de sus vías de acceso tales como la penetración árabe (cf. Escobar Chico, A., "Sobre la fortuna de Aristóteles en España", en: *Revista Española de Filosofía Medieval*, 1 (1994), pp.141-142).

[40] Sobre el averroísmo puede consultarse el clásico estudio de E. Renan, *Averroes et l'averroïsme. Essai historique* (Paris, 1882) y los trabajos de Gilson, "L'averroïsme philosophique et politique" (en: *La philosophie au Moyen Âge..., o.c.*, pp.687-694) y "La doctrine de la double vérité" (en: *Études de philosophie médiévale*, Strasbourg, 1921, pp.51-75). Véase también la obra de E. Troilo, *Lo spirito dell'averroismo padovano* (Padova, 1954), y el epígrafe de A. Truyol y Serra, "Averroísmo político y fideísmo en el siglo XVI" (en: *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado.I: De los orígenes a la baja Edad Media*, Madrid, Revista de Occidente, 1976[5], p.384ss.).

[41] No nos interesa desarrollar aquí el problema concreto de la separación entre el orden temporal y el espiritual o la evolución de la relación Iglesia/Estado, relación que nos retrotraería hasta las mismas palabras de Cristo, y que desde las consideraciones de Tomás de Aquino (1225-1274) al respecto (Iglesia y Estado eran sociedades distintas que se ocupaban respectivamente del bienestar espiritual y sobrenatural del hombre y del bienestar temporal) siguió rutas diversas (los conflictos entre la Iglesia y el Estado, entre el Pontificado y el Imperio fueron frecuentes durante el siglo XIV) y fue abordada por diferentes autores antes y después del Aquinate (p.e., Pedro Damián (1007-1072), Hugo de San Víctor (*ca.*1098-1142), San Bernardo (1090-1153), Juan de Salisbury (*ca.*1115-1180), Guillermo de Ockham (*ca.*1280-1349), etc.). No obstante, todas las doctrinas o concepciones expuestas en sus teorías se movían siempre dentro de la esfera ética y valoraban la virtud moral de la justicia como la base de la actuación política del gobierno o del soberano. Sobre esta cuestión puede consultarse: I. S. Robinson,"Church and papacy: regnum and sacerdotium" y J. A. Watt,"Spiritual and temporal powers" (en: *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, J. H. Burns (ed.), Cambridge, 1988, pp.288-305 y 367-423 respectivamente). Para una visión del problema en la época de Gracián véanse los trabajos de Q. Aldea Vaquero, *Iglesia y Estado en la España del siglo XVII* (Comillas, (Santander), 1961) e "Iglesia y Estado en la época Barroca" (en: *Historia de España*, J. Mª Jover Zamora (dir.), Madrid, 1982, t.XXV, pp.527-555).

que este clima de reflexión política, junto a la necesidad de formular una ideología que permitiera defender y reivindicar las libertades de las ciudades-repúblicas frente al Papado, favoreciera el surgimiento de teorías diversas que, o bien interpretaron lo político con independencia de la religión, o bien absorbían la esfera de la política (el orden político temporal) en el orden espiritual: teoría estatista-secular y teoría hierocrática.

Es aquí donde cabe situar la obra *Defensor Pacis* de Marsilio de Padua (*ca*.1275-*ca*.1342) que supone, de alguna forma, una primera formulación de la autonomía de lo político. El tratado, terminado en 1324[42], consta de tres partes recapitulando en la última de ellas los principales propósitos y conclusiones de las anteriores. Su fin consiste -como el mismo título general indica[43]- en tratar y explicar, por

---

[42] En algunas ocasiones el tratado ha sido considerado como obra común de Marsilio de Padua y Juan de Jandún (muerto hacia 1328) y un "exemple d'averroïsme politique aussi parfait qu'on le peut souhaiter" (cf. Gilson, *La philosophie au Moyen Âge...*, *o.c.*, p.692); en otras, se afirma que fue el destacado averroísta Juan de Jandún quien escribió el primer discurso del tratado, pero también existen interpretaciones que sostienen que, dada la unidad temática y argumentativa de toda la obra, lo más probable es que fuera Marsilio el autor de toda ella (cf. Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno:I. El Renacimiento*, *o.c.*, p.74, n.2). Recordemos que la obra, condenada en 1327, cuando ocupaba la silla pontificia en Avignon Juan XXII (1316-1334), volvió a serlo en 1378 por Gregorio XI (1370-1378), pontífice preocupado por restablecer la sede papal en Roma.

[43] En el capítulo III de la *Tertia Dictio* titulado "De titulo huius libri" se dice lo siguiente: "Vocabitur autem tractatus iste Defensor Pacis, quoniam in ipso tractantur et explicantur precipue cause quibus conservatur et extat civilis pax sive tranquillitas et hee eciam propter quas opposita lis oritur, prohibetur et tollitur. Per ipsum enim scitur auctoritas, causa et concordancia divinarum et humanarum legum et coactivi cuiuslibet principatus, que regule sunt actuum humanorum, in quorum convenienti mensura non impedita pax seu tranquillitas civilis consistit" (cf. *Defensor Pacis*, R. Scholz (ed.), Hannover, Hahnsche Buchhandlung, 1933, p.611-612). Las irregularidades en la grafía latina del texto proceden del original de Marsilio reproducido por Scholz, quien en notas a pie de página introduce las correcciones pertinentes, que nosotros aquí no recogemos.

diversas vías[44], las principales causas por las que existe y se conserva la paz civil o *tranquillitas*: "bona disposicio civitatis aut regni, qua poterit unaqueque suarum parcium facere perfecte operaciones convenientes sibi secundum racionem et suam institucionem" (cf. *D.P.*, I, ii, &3, p.12).

La *Prima dictio* (compuesta de 19 capítulos) está dedicada al estudio de la naturaleza del Estado y revisa cuestiones como el origen de la comunidad civil, su estructura, los géneros de gobierno y sus modos de institución siguiendo a Aristóteles. También analiza el estado de las ciudades-república de la Italia de su tiempo, propone todo un conjunto de medidas políticas concretas (como la elección de los gobernantes, el control de éstos y de los magistrados, etc.) y desarrolla entre sus doctrinas políticas la teoría de la soberanía popular (legislador y ley). Para Marsilio el pueblo es el legislador o la causa eficiente primera y propia de la ley (cf. *D.P.*, I, xii, &3, p.63); así, la fuente de la autoridad política es la *universitas civium* constituida en *legislator humanus* o *pars valentior*: "Quoniam illius tantummodo est legum humanarum lacionis seu institucionis auctoritas humana prima simpliciter, a quo solum optime leges possunt provenire. Hoc autem est civium universitas aut eius pars valencior, que totam

---

[44] Marsilio distingue diversas vías a través de las cuales intentará demostrar (vías del ingenio humano) y confirmar (vía del testimonio de las autoridades y santos y doctos intérpretes de la fe) su propósito: "In prima quarum demonstrabo intenta viis certis humano ingenio adinventis, constantibus ex proposicionibus per se notis cuilibet menti non corrupte natura, consuetudine vel affeccione perversa. In secunda vero, que demonstrasse credidero, confirmabo testimoniis veritatis in eternum fundatis, auctoritatibus quoque sanctorum illius interpretum necnon et aliorum approbatorum doctorum fidei Christiane" (cf. *D.P.*, I, i, &8, p.9).

universitatem representat" (cf. *D.P.*, I, xii, &5, p.65)[45].

En la *Secunda dictio* (compuesta de 30 capítulos) Marsilio trata de presentar argumentos contra la intervención papal en los asuntos temporales y de demostrar su falta de fundamentos partiendo de las Sagradas Escrituras. Entre las objeciones y los argumentos presentados figuran el ataque a las inmunidades y jurisdicciones de la Iglesia, a la demanda del clero de ser eximido de la autoridad de los tribunales civiles y de tener derecho a "intervenir con coactivos juicios seculares" (cf. *D.P.*, II, iv y v). Sostiene que se ha interpretado mal la naturaleza de la Iglesia, presenta una teoría congregacionista y conciliarista opuesta al concepto de monarquía papal y acomete contra el pleno poder temporal y espiritual que los Papas creían poseer. Este ataque a la *plenitudo potestatis* -de la que no duda en afirmar que es un "locus sophisticus, quem sibi videlicet ascribunt titulum *plenitudinis potestatis*, unde eciam paralogismus, quo reges et principantes ac singulos coactiva sibi iurisdiccione subiectos nituntur concludere" (cf.

---

[45] Sobre la cuestión de la soberanía, la autoridad y la representación pueden consultarse los siguientes estudios: M. J. Wilks, *The Problem of Sovereignity in the Later Middle Ages* (Cambridge, 1963), J. R. García Cué ("Teoría de la ley y de la soberanía popular en el *Defensor pacis* de Marsilio de Padua" (en: *REP*, 43 (1985), pp.107-148), J. Quillet, "Community, counsel and representation" (en: *The Cambridge History of Medieval Political Thouhgt, o.c.*, pp.520-572).

Acerca de sus ideas políticas en general véanse los volúmenes colectivos *Marsilio da Padova. Studi raccolti nel VI Centenario della sua morte* (a cura di A. Checchini e N. Bobbio, Padova, 1942) y *Marsilio da Padova. Convegno Internazionale nel VII Centenario della nascita* (en: *Medioevo. Rivista de Storia de la Filosofia Medievale* (Padova), V (1979) y VI (1980); así como los trabajos de F. Battaglia, *Marsilio da Padova e la filosofia politica del Medioevo* (Firenze, 1928), G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge.II: Marsile de Padoue ou le premier théoricien de l'Etat laïque* (Saint-Paul-Trois-Châteaux, 1934), J. Quillet, *La philosophie politique de Marsile de Padoue* (Paris, 1970), A. Tosel, *Notion de la politique chez Marsile de Padoue* (Réseaux, 1975) y A. De Libera, *La philosophie médiévale* (Paris, 1993).

D.P., II, xxiii, &2, p.441)[46]-, le permite elevar los derechos de las autoridades seculares por encima de la Iglesia y transferir los poderes jurisdiccionales coactivos sobre "cada persona mortal" al llamado *legislator humanus fidelis*, máxima autoridad secular y legislador de cada ciudad-república independiente *de iure* de la Iglesia.

En general, esta toma de posición de Marsilio contra la doctrina de la supremacía del Pontificado y de la jurisdicción eclesiástica, contra la interferencia de la Iglesia en asuntos civiles o humanos y a favor de un Estado autónomo y de una sociedad civil[47] en la que la ley proviene del pueblo y no queda espacio en la discusión racional de las cuestiones políticas para lo religioso, es lo que se ha interpretado como una formulación de la autonomía de lo político; aunque, cabe agregar, que se trata concretamente de la autonomía frente a lo religioso-teológico[48], sin entrar en contradicción con

---

[46] Sobre el origen de esta idea y su terminología consúltese J. Lecler, *L'Eglise et la souveraineté de l'Etat* (Paris, 1946), M. Damiata, *Plenitudo potestatis e universitas civium in Marsilio da Padova* (Firenze, 1983), y I. S. Robinson, "Church and papacy" (en: *The Cambridge History of Medieval Political Thought, o.c.*, esp.pp.282-288).

[47] Mairet considera la sociedad presentada por Marsilio como doblemente autónoma: "la société civile est donc doublement autonome: logiquement, come totalité qui se pose elle-même (par la loi) et politiquement -ce qui est la même chose- comme indépendance de la société par rapport à ses parties: elle a un pouvoir propre et en dehors d'elle il n'y a pas de puissance légitime" (cf. *Les doctrines du pouvoir, o.c.*, pp.89-90).

[48] Gilson, al analizar el *Defensor Pacis*, declara que "ainsi privée de toute autorité pour intervenir au temporel, l'Eglise se trouve donc reléguée dans la sphère du surnaturel et de tout ce qui prépare la vie future. Quant à la Cité, elle s'administre elle-même selon l'art de ses artisans et les conseils de ses philosophes. La rupture de la Chrétienté est dès ce moment un fait accompli" (cf. *La philosophie au Moyen Âge..., o.c.*, p.694).

ello[49]. Pero, en particular, existen diversos elementos en la obra del padovano que también anuncian la naturaleza autónoma de la política, entre ellos, el naturalismo político, la utilización de términos como *civitas*, *civilitas*, *regnum* o *status*[50], la idea de una "ciencia" política o *civilis sciencia*[51], la consideración del hombre y la comunidad[52], o el

---

[49] Para encontrar contradicciones, es decir, para encontrar una formulación de la autonomía frente a lo propiamente moral habrá que esperar casi dos siglos después hasta la aparición de la obra de Maquiavelo (1469-1527). Sobre la relación entre ambos autores véase el estudio de A. Toscano, *Marsilio da Padova e Niccolo Machiavelli* (Ravena, 1981).

[50] En tiempos de Marsilio el término *status* refería a una especie de condición estable de las personas o grupos y no tenía connotación política alguna; mientras que *Stato* era el *regnum* o la totalidad de ciudadanos sin olvidar esa referencia a la "condición". E. Berti considera que en el padovano el moderno concepto de Estado está ausente; pero en su concepto de *regnum* -y en ello reside la originalidad- se contiene ya el germen de la distinción moderna entre Estado y Sociedad Civil, y se sitúa a mitad de camino entre la doctrina aristotélica de la *polis* y la idea de Estado (cf. Berti, "Il 'regnum' di Marsilio tra la 'polis' aristotelica e lo 'Stato' moderno", en: *Marsilio da Padova (Convegno Internazionale, Padova, 18-20 settembre 1980)*, en: *Medioevo* (Padova, Editrice Antenore), V (1979), p.179 y p.181). Consúltese también A. Poppi, "Appunti sullo Stato e la persona nel *Defensor pacis*", en: *Marsilio da Padova, o.c.*, en: *Medioevo*, VI (1980), pp.347-354.

[51] En ocasiones se ha interpretado que la idea original o anticipatoria de Marsilio es la idea de "ciencia política". Esta tesis de A. Gerwirth retomada y hecha suya por C. Vasoli y J. Quillet, aunque no está totalmente aceptada, ha vuelto a ser objeto de estudio por parte de L. Oliveri quien la reproblematiza en base a la consideración de la ciencia política como una disciplina de tipo teórico en sentido naturalista-biológico caracterizada en términos de necesidad, contingencia y probabilidad. Véase L. Olivieri, "Teoria aristotelica dell'opinione e scienza politica in Marsilio da Padova" (en: *Marsilio da Padova, o.c.*, pp.223-235) y Cl. Pacchiani, "La tradizione della politica come scienza pratica e il *Defensor Pacis* di Marsilio da Padova" (en: *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, Padova, Antenore, 1983, pp.787-811).

[52] F. Barani afirma que en Marsilio el hombre como ciudadano es el centro y el fin de la vida política y ésta se encuentra más allá de cualquier presupuesto teológico. El Estado es una obra humana y el hombre, en cuanto ciudadano, persigue su fin natural y realiza su *humanitas* en la comunidad política. Un impulso natural, una biológica necesidad es la que obliga al hombre a reunirse en una sociedad similar a un organismo viviente (cf. Barani, "Il concetto di laicità come chiave interpretativa del pensiero politico: Marsilio da Padova", en: *Marsilio da Padova, o.c.*, p.259ss. Véase también el trabajo de M. Gogacz, "L'homme et la communauté

laicismo interpretado en ocasiones como clave interpretativa de su pensamiento político[53]. Algunos de estos elementos no son exclusivos de la obra de Marsilio, así, por ejemplo, el naturalismo filosófico de Aristóteles y Averroes inspiró a numerosos tratadistas de la época, pero no por ello deja de ser una influencia esencial al permitirle desarrollar una doctrina que, por una parte, puede ceñirse a tratar *naturaliter de naturalibus*, es decir, a considerar que lo temporal puede ser administrado y ordenado por el poder secular; y, por otra parte, a mantener el poder eclesiástico en lo relativo a lo moral y lo religioso, a lo espiritual[54].

---

dans le 'Defensor pacis' de Marsile de Padoue. Le problème de l'inconséquence de l'averroïsme comme aristotélisme néoplatonisant" (en: *Marsilio da Padova, o.c.*, pp.189-200) y C. J. Nederman, "Character and Community in the *Defensor pacis*. Marsiglio of Padua's adaptation of Aristotelian moral psychology" (en: *His. Pol. Thought*, XIII, 3 (1992), pp.377-390).

[53] Véase F. Barani, "Il concetto di laicità come chiave interpretativa...", en: *Marsilio da Padova, o.c.*, pp.259-278.

[54] Cf. Álvarez Turienzo, "La Edad Media", *o.c.*, p.464. "La base doctrinal sobre la que, en concreto, Marsilio de Padua, afronta los problemas está tomada de Aristóteles, coloreada de averroísmo. La discusión racional de las cuestiones políticas se lleva ahí al extremo de no admitir en ella residuo alguno que tenga que ver con la religión. La única guía es la naturaleza y el único criterio la razón. (...) Su "razón de estado" no se opone a la religión, sino a la jerarquía religiosa y a sus pretensiones de poder" (*ídem*, p.466-467).

Tras estudiar el aristotelismo de Marsilio y sus relaciones con el averroísmo, J. Quillet opinaba que Marsilio como Averroes no oponía la razón (aristotélica) a la fe cristiana o la islámica, puesto que para el padovano ninguna prescripción humana podía estar en desacuerdo con la ley divina (cf. Quillet, "L'Aristotélisme de Marsilie de Padoue et ses rapports avec l'averroïsme" en: *Marsilio da Padova, o.c.*, pp.81-142). Otros intérpretes señalan que tiene Marsilio "una concepción naturalista de la política que anuncia a Maquiavelo" (cf. Truyol y Serra, "Averroísmo político y fideísmo en el siglo XIV", *o.c.*, p.386), y esta concepción naturalista y racionalista de la política como consecuencia del averroísmo "desde el punto de vista ético (..) aboca a un *laicismo moral*" (cf. García Cué, "Teoría de la ley y de la soberanía popular...", *o.c.*, p.123).

Por otra parte, sería muy interesante conocer tal y como se preguntaba Maravall: "¿qué difusión pudo tener y qué influencia en la vida política catalono-aragonesa Marsilio de Padua, cuya temprana traducción al catalán se conserva hoy en la Biblioteca de la Catedral de Tortosa?" (cf.

En definitiva, la estrecha conexión que una larga tradición de pensamiento teológico-político había establecido entre las normas políticas y las normas éticas, y entre todas ellas y el destino ultramundano del hombre cristiano se rompe por la acentuación de los fundamentos racionales y naturales de la doctrina aristotélica de la sociedad humana[55] llevada a cabo por una línea del pensamiento político medieval entre la que cabe considerar la obra de Marsilio de Padua.

Maravall, "El pensamiento político de Fernando el Católico", en: *Pensamiento político, política internacional y religiosa de Fernando el Católico*, V Congreso de Historia de la Corona Aragón, Zaragoza, CSIC/IFC, 1956, p.21).

[55] Cf. Vasoli, C., "La *Politica* di Aristotele e la sua utilizzazione da parte di Marsilio da Padova", en: *Marsilio da Padova, o.c.*, p.256.

I.2.2 En torno a la autonomía de la política: Maquiavelo.

"Una questione che forse non si chiuderà mai: la questione del Machiavelli"

Croce

No nos interesa tanto exponer la doctrina de Maquiavelo[56] cuanto analizar los aspectos particulares de ésta que contribuyeron a que sus postulados hayan sido interpretados mayoritariamente como la primera formulación de la autonomía de la política respecto de la moral y como la instauración de una esfera propia de la política regida por sus propias reglas y normas.

---

[56] La principal obra biográfica sobre el florentino sigue siendo el clásico estudio de R. Ridolfi, *Vita di Niccolò Machiavelli* (Roma, 1954), al que hay que añadir los nuevos datos y hallazgos biográficos que se encuentran en los artículos de S. Bertelli y F. Gaeta, "Noterelle Machiavelliane" (en: *Revista Storica Italiana*, 73 (1961), pp.544-557), D. Maffei, *Il giovanne Machiavelli, banchiere con Berto Berti a Roma* (Firenze, 1973), y M. Martelli, "L'altro Niccolò de Bernardo Machiavelli" (en: *Rinascimiento*, 14 (1974), pp.39-100). Sobre Maquiavelo y su tiempo son todavía muy útiles los también clásicos trabajos de J. R. Hale, *Machiavelli and Renaissance Italy* (London, 1961) y de F. Gilbert, *Niccolò Machiavelli e la vita culturale del suo tempo* (Bologna, 1964) y *Machiavelli and Guicciardini. Politics and History in Sixteenth-Century Florence* (Princeton, 1965). Para una mayor información bibliográfica consúltese el apartado correspondiente de nuestra bibliografía [B-III].

Recordemos que las fechas de aparición de las obras de Maquiavelo fueron las siguientes: *Il Principe*, redactada en 1513, fue publicada en 1532 y titulada así por sus editores (Maquiavelo la había presentado con el título *De principatibus*); *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio*, redactada entre 1513 y 1519, apareció en 1531; *Arte della guerra*, escrita entre 1519 y 1520, publicada en 1521; *Istorie fiorentine*, redactada entre 1522 y 1525, salió editada en 1532; *La Mandragola*, escrita en 1518 y publicada en la misma fecha; *La vita di Castruccio Castracani di Lucca*, redactada en 1520, publicada en 1532. Como puede observarse, Maquiavelo sólo pudo conocer la publicación de dos de sus obras; las restantes, hasta su edición, circularon en manuscritos.

La concepción de que la política, el ejercicio del poder, la construcción del Estado, la administración de la justicia, etc., son asuntos propios del hombre y nada tiene que ver en ellos la religión ni la Iglesia, supone una secularización de la política que ya pudimos ver en Marsilio de Padua; pero que esta secularización implique a su vez una negación del cristianismo, de sus valores y principios morales considerados como la causa de la debilidad del mundo y de la irreligiosidad y maldad de los hombres[57], es algo que se encuentra por primera

---

[57] Ya en el proemio a los *Discorsi* Maquiavelo afirmaba "la debolezza nella quale la presente religione ha condotto el mondo", y dedicaba especialmente el capítulo 12 del libro primero, titulado "Di quanta importanza sia tenere conto della religione, e come la Italia, per esserne mancata mediante la Chiesa romana, è rovinata", a señalar los problemas que había creado la Iglesia y los malos ejemplos que había dado, todo lo cual había convertido a Italia en un país irreligioso, infeliz, desunido y débil:

> "La quale religione se ne' principi della republica cristiana si fusse mantenuta, secondo che dal datore d'essa ne fu ordinato, sarebbero gli stati e le republiche cristiane più unite, più felici assai, che le non sono. Né si può fare altra maggiore coniettura della declinazione d'essa, quanto è vedere come quelli popoli che sono più propinqui alla Chiesa romana, capo della religione nostra, hanno meno religione".
>
> .....
>
> E perché molti sono d'opinione, che il bene essere delle città d'Italia nasca dalla Chiesa romana, voglio, contro a essa, discorrere quelle ragioni che mi occorrono: e allegherò due potentissime ragioni le quali, secondo me, non hanno repugnanzia. La prima è, che, per gli esempli rei di quella corte,questa provincia ha perduto ogni divozione e ogni religione: il che si tira dietro infiniti inconvenienti e infiniti disordini (...). Abbiamo, adunque, con la Chiesa e con i preti noi Italiani questo primo obligo, di essere diventati sanza religione e cattivi: ma ne abbiamo ancora uno maggiore, il quale è la seconda cagione della rovina nostra. Questo è che la Chiesa ha tenuto e tiene questa provincia divisa".

Las citas de las obras de Maquiavelo las realizo siempre por la edición *Tutte le opere di Niccolò Machiavelli*, a cura di Mario Martelli,

vez en Maquiavelo, el cual, aunque valoraba la religión como fuente de cohesión social (pues entre otras funciones mantiene la vida civil, protege de la corrupción y ataja los tumultos[58]), criticó y acusó a la Iglesia de Roma de haber llevado a cabo una política que había conducido a la corrupción de la religión, una de las causas de la decadencia y del desastre político en el que se veía sumida la Italia de su tiempo.

Firenze, Sansoni Editore, 1971, 1282pp.

[58] Por ejemplo, en los capítulos 11 y 13 del libro primero de los *Discorsi* Maquiavelo muestra cómo los romanos se sirvieron de su religión como elemento necesario para reducir a un pueblo a la obediencia civil, reorganizar una ciudad y acabar con los tumultos. Nótense al respecto los siguientes textos:

> "Numa Pompilio (...) trovando uno popolo ferocissimo, e volendolo ridurre nelle obedienze civili con le arti della pace, si volse alla religione, come cosa al tutto necessaria a volere mantenere una civiltà.
> .....
> E come la osservanza del culto divino è cagione della grandezza delle republiche, così il dispregio di quello è cagione della rovina d'esse. Perché, dove manca il timore di Dio, conviene o che quel regno rovini, o che sia sostenuto dal timore d'uno principe che sopperisca a'difetti della religione".

Y en el mismo capítulo 12 afirma lo siguiente sobre la observancia de la religión y del culto divino:

> "Quelli principi o quelle republiche, le quali si vogliono mantenere incorrotte, hanno sopra ogni altra cosa a mantenere incorrotte le cerimonie della loro religione, e tenerle sempre nella loro venerazione; perché nessuno maggiore indizio si puote avere della rovina d'una provincia, che vedere dispregiato il culto divino.
> .....
> Debbono, adunque, i principi d'una republica o d'uno regno, i fondamenti della religione che loro tengono, mantenergli; e fatto questo, sarà loro facil cosa mantenere la loro republica religiosa, e, per conseguente, buona e unita."

Éste fue uno de los motivos por los que las doctrinas y el pensamiento de Maquiavelo fueron tenidos por nefastos y contrarios a la moral cristiana y a la Iglesia[59], algo que los propios conciudadanos del secretario florentino, que "ne dissociaient jamais religion et politique" y que "s'imaginaient que leur cité, dédiée à saint Jean-Baptiste, exerçait une relation privilégiée avec Dieu"[60], no tardaron en descubrir. Muestras de esta rápida evaluación de su pensamiento[61] son la inclusión de sus obras en el *Index librorum prohibitorum* de 1559[62] y la reacción de toda una vasta literatura contraria a

---

[59] Sin duda alguna, la crítica a la Iglesia de Roma que aparece en los *Discorsi*, fue una de las causas de la condena de Maquiavelo. Hemos de recordar, no obstante, que las prácticas políticas propuestas en *Il Principe* para guiar al gobernante en su conducta son parte esencial de la crítica incluida en las obras de todos los "antimaquiavélicos".

[60] Cf. Guillemain, B., *Machiavel. L'anthropologie politique*, Genève, Droz, 1977, p.35. El mismo intérprete afirma que en la Florencia de Maquiavelo "la religion chrétienne est réfractée à travers les représentations et les démarches qui symbolisent et qui réalisent à la fois l'attachement à l'Etat et à ses besoins; réciproquement la politique se présente comme une religion, christianisme et patriotisme confondus" (*ídem*, p.37).

[61] La consideración de Maquiavelo por parte de sus contemporáneos como un discípulo del diablo y maestro del mal llega también prácticamente hasta nuestros días. Así, por ejemplo, en trabajos como el de L. Strauss (*Meditación sobre Maquiavelo*, Madrid, IEP, 1964), quien señala en la introducción que la doctrina del florentino "es diabólica y que él mismo es un diablo" (cf. *Meditación sobre Maquiavelo, o.c.*, p.13) y "un maestro del mal" (*ídem*, p.11), y además afirma, "como otros muchos han afirmado antes que nosotros, y como trataremos de probar más adelante, que la doctrina de Maquiavelo es inmoral e irreligiosa" (*ídem*, p.12).

[62] En un primer momento -que al menos duró hasta 1532- la Iglesia adoptó una actitud favorable e incluso llegó a proteger la edición de algunas de las obras de Maquiavelo: "Clemente VII concedeva ad Antonio Blado il privilegio per la stampa del *Principe*, dei *Discorsi* e delle *Storie*, con breve del 23 agosto 1531. Mons. Gaddi accettava la dedica dei *Discorsi* e del *Principe*, offertagli da Bernardo Giunta l'8 gennaio 1532" (cf. Panella, A., *Gli antimachiavellici*, Firenze, Sansoni, 1943, p.21, n.3). Pero ya en 1534 comenzaron las primeras reacciones en contra y se fueron intensificando hasta concluir con la prohibición rotunda y la inclusión de todas sus obras en el *Índice* romano de Paulo IV, nombre con el cual había ocupado la silla pontificia Gian Pietro Carafa. Los trabajos preparatorios de dicho *Índice* habían empezado en 1556, la edición

sus enseñanzas, que intentaba reparar el grave daño infligido a la moral cristiana y reunificar, o mejor, subordinar la práctica política al criterio moral. El principal reproche a Maquiavelo, presente de una forma o de otra en todas las obras y tratados escritos para combatirle, era no sólo el de haber atacado a la Iglesia sino también el de haber propuesto prácticas políticas que iban en contra de las enseñanzas de la moral cristiana. Sin embargo, la consideración de que Maquiavelo introducía con ello una radical escisión o una separación rotunda entre la moral y la política, y creaba para esta última una esfera autónoma con sus propias normas (o criterios) y leyes, proviene de la interpretación que hizo Croce sobre el pensamiento del florentino en la obra *Etica e politica*, y de otros autores que le secundaron al respecto[63].

---

definitiva apareció en enero de 1559; en él y bajo la letra "N" figuraba el nombre de Nicolaus Machiavellus. Desde entonces aparecerá prohibida en todos los sucesivos *Índices* romanos y la actitud de rechazo y repulsa oficial de la Iglesia durará hasta finales del siglo XVIII. Para más datos sobre la cuestión véase: H. Puigdomènech, "La posición de la Iglesia ante Maquiavelo" (en: *Maquiavelo en España*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1988, esp.pp.23-77).

[63] Aunque ya el artículo de Pierre Bayle (1647-1706), "Machiavel" (en: *Dictionnaire historique et critique*, Amsterdam/La Haye, 1740[5], vol.III) y el de Johann G. Herder (1744-1803) incluido en el vol. XVII de *Sämtliche Werke* (Hildesheim, Georg Olms, 1967, pp.321-325) sugerían que la gran novedad o aportación de Maquiavelo era la separación entre moral y política, sin embargo, tal como considera Eric W. Cochrane, se tiene a Croce por la fuente más influyente en la propagación de la idea de que lo fundamental del pensamiento de Maquiavelo era reivindicar esa "autonomía de la política" ("Machiavelli: 1940-1960", en: *The Journal of Modern History*, XXXIII, 2 (1961), pp.113-136). El intérprete más leído que sigue esta opinión, ha sido Federico Chabod (*Scritti su Machiavelli* (1964), traducido como *Escritos sobre Maquiavelo*, México, FCE, 1984). En efecto, en su cap. VI, titulado "Lo que queda de *El Príncipe*", parte integrante de su trabajo "Acerca de *El príncipe* de Nicolás Maquiavelo", publicado por primera vez en 1925 (en: *Nuova Rivista Storica*, IX (1925), pp.35-71; 189-216; 437-473) y traducido al inglés en 1958 ("*The Prince:* myth and reality", en: *Machiavelli and the Renaissance*, London, 1958), Chabod declara que la "gran afirmación" y lo que "representa la verdadera y profunda contribución" de Maquiavelo a la historia del pensamiento humano, es "el clarísimo reconocimiento de la autonomía y la necesidad de la

Giuliano Borghi ha vuelto a recordar recientemente[64] la polémica o el debate que sobre el autor de *Il Principe* surgió en Italia en los primeros decenios de nuestro siglo, y en el que intervinieron entre otros intelectuales italianos Benedetto Croce (1866-1952), Giovanni Gentile (1875-1944), Antonio Gramsci (1891-1937), etc. El contexto intelectual y político venía determinado, por un lado, por la "riforma dell'idealismo", teorizada en las versiones de Croce y Gentile[65]; y, por otro lado, por la "riforma morale, e soprattuto politica, perseguita dalle correnti nazionaliste e fasciste"[66], uno de cuyos temas fundamentales de discusión fue

---

política, 'que está más allá del bien y del mal moral'" (cf. *Escritos sobre Maquiavelo, o.c.*, p.107). Tras estas últimas palabras, en las que cita a Croce, añade que "con ello, Maquiavelo, echando al mar la *unidad* medieval, se convertía en uno de los iniciadores del espíritu moderno" (*ídem*).

Sería excesivamente prolijo enumerar aquí a todos los autores que han entrado en la discusión de este punto del pensamiento de Maquiavelo y han aceptado básicamente la interpretación de Croce. Nos limitaremos a mencionar a Jürgen Habermas, para quien "Maquiavelo y Moro, cada uno a su modo, consumaron la separación de ética y política" (cf. *Teoría y praxis, o.c.*, p.61), y a August Buck, quien considera que el descubrimiento de la autonomía de la política por parte del florentino es ante todo la creación "der neu begründeten Wissenschaft von der Politik" (cf. *Machiavelli*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985, p.168), y que Maquiavelo procede en este aspecto a la manera del médico, como un científico (véase nuestro cap.III.1).

[64] Borghi, G., *La politica e la tentazione tragica. La 'modernità' in Machiavelli, Montaigne e Gracián*, Milano, Franco Angeli, 1991, 195pp.

[65] Borghi resume la posición de G. Gentile, quien claramente negaba la posibilidad de una definición autónoma de la acción política y remitía ésta, como cualquier otra actividad teórica y práctica, a la unidad orgánica del Espíritu que se realiza "nell 'atto storico". Para refutar la fundamentación autónoma de la política Gentile adujo la conexión entre la política y la moral y la primacía de la moral sobre la política, y sostuvo la necesidad de la reunificación de la acción política con la aspiración ética "entro l'ambito teorico dell'unità dell'atto" (cf. Borghi, *La politica e la tentazione..., o.c.*, p.99). Las referencias a Maquiavelo fueron siempre críticas y, aunque Gentile no escribió ninguna obra específica sobre el florentino, sus reflexiones sobre su pensamiento se encuentran en algunas recensiones y en obras como *Guerra e fede* (Ricciardi, 1919) y en *Studi sul Rinascimento*, (Firenze, 1923).

[66] Cf. Borghi, *La politica e la tentazione..., o.c.*, p.98.

el de la autonomía de la política.

Nos interesa destacar aquí no la polémica en sí misma sino la postura de Croce en particular, cuya interpretación del pensamiento maquiaveliano[67] ha llegado hasta nuestros días.

La postura de Croce sobre el problema de la fundamentación teórica de la acción política parte de la consideración de la política como "la maggiore e la più vistosa manifestazione della lotta umana"[68] y de la interpretación de la obra de Maquiavelo como el símbolo de la política pura. "Il Machiavelli" -afirma- "scopre la necessitá e l'autonomia della politica, della politica che è di là, o piuttosto de qua, dal bene e dal male morale, che ha le sue leggi a cui è vano ribellarsi, che non si può esorcizzare e cacciare dal mondo con l'acqua benedetta. È questo il concetto che circola in tutta l'opera sua, e che, (...) rapresenta la vera e propria fondazione di una filosofia della politica"[69].

A pesar de reconocer a Maquiavelo como el verdadero fundador de la filosofía política, le critica e imputa, empero, no haber sabido relacionar la política con la conciencia moral,

---

[67] Utilizaremos los calificativos "maquiaveliano", "maquiavelista" y "maquiavélico" con las siguientes acepciones: el primero para hacer referencia al pensamiento contenido exclusivamente en las obras del florentino; el segundo para aplicarlo a los pensamientos o teorías influidas por su obra; y el tercero para adjetivar o calificar aquellas prácticas políticas que se basan en lo más llamativo del pensamiento "maquiaveliano".

[68] La obra de Croce consta de dos partes: *Frammenti di etica*, que apareció en 1922 y luego se completó con *Elementi di politica*, escrita en 1924 y publicada conjuntamente con la anterior en el volumen de 1925. Hemos utilizado la edición que apareció en 1945[3] (Bari, Gius. Laterza & Figli) bajo el título de *Etica e politica*, que además contiene unos apéndices.

[69] Cf. Croce, *Etica e politica, o.c.*, cap. "Machiavelli e Vico - La politica e l'etica", p.251. De manera análoga ya Bayle comentaba en una nota a pie de página de su artículo "Machiavel" lo siguiente: "il faut par une malheureuse et funeste nécessité que la Politique s'élève au dessus de la Morale" (cf. "Machiavel", en: *Dictionnaire historique et critique, o.c.*, vol.III).

pues para Croce el reconocimiento de la anterioridad (*anteriorità*) de la política con respecto a la moral no puede tomarse en el sentido de autosuficiencia de la política. Por ello propondrá en su obra *Etica e politica* que la política puede y debe ser conjugada con un referente (*riferimento*) más general, si bien manteniendo sus principios y reglas internas, que responden a una lógica autónoma. Así, la autonomía de la política, fundada sobre el principio de la fuerza y del enfrentamiento de las "passioni", puede y debe referirse (*rapportarsi*) a un principio ético superior que no la agota (*comprende*), pero que le procura (*fornisce*) el criterio de legitimidad: "In questa elevazione dalla mera politica all'etica la parola 'Stato' acquista nuovo significato: non piú semplice relazione utilitaria, (...) ma incarnazione dell'ethos umano"[70]. La consideración al unísono de la autonomía de la política y de una libertad ética superior proporciona un marco conceptual en el que es posible la convivencia entre el realismo político y el sentido moral, según Croce.

Borghi recuerda la obra de Francesco Ercole publicada en 1926 bajo el título *La politica di Machiavelli*[71], en la que se reconstruye analíticamente la teoría política del florentino centrándola en la idea de la autonomía de la política. Ercole, además de contribuir al análisis de los principales conceptos maquiavelianos, presentaba una interpretación que "portava a far ricongiungere in Machiavelli moralità púbblica e moralità privata, nello stesso tempo indicando però che la teoria

---

[70] Cf. Croce, *Etica e politica, o.c.*, p.230.

[71] Ercole, F., *La politica di Machiavelli*, Roma, Anonima Editoriale Romana, 1926. La obra contenía los siguientes ensayos: "L'etica di Machiavelli", "Lo Stato nel pensiero di Machiavelli", "La difesa dello Stato secondo Machiavelli", y "Da Dante a Machiavelli".

politica di Machiavelli andava vista incardinata in una moralità complessiva e autonoma della politica"[72]. Aunque el mismo Ercole había reconocido que "la distinzione fra moralità pubblica e privata è assolutamente ignota al Machiavelli; così come gli è ignota la distinzione fra morale e politica"[73]; sin embargo, se ha venido repitiendo hasta nuestros días en la mayoría de las historias de la filosofía política y por muchos de los estudiosos de Maquiavelo[74] la tesis de que una de las principales novedades que ofrecía su teoría, y que representaba lo moderno[75], o, incluso el error[76] de su pensamiento, era la

---

[72] Cf. Borghi, *La politica e la tentazione...*, *o.c.*, p.106.

[73] Cf. Ercole, *La politica di Machiavelli*, *o.c.*, p.59.

[74] Entendemos que tal vez todos estos estudiosos y comentaristas de Maquiavelo, que ponen en la "autonomía de la política" una de las bases de la concepción del florentino, siguen excesivamente influidos por la interpretación cristiana de los tiempos de la Contrarreforma (interpretación que tendremos ocasión de analizar), ya que parece existir un curioso paralelismo entre el surgimiento de ésta y las exposiciones de Croce y sus contemporáneos a nivel de comprensión del pensamiento maquiaveliano; mientras que los más novedosos comentaristas provienen de un ámbito más distante y con diferentes presupuestos, como la interpretación debida a Isaiah Berlin que examinamos abajo.

Como recordaba Fco. J. Conde, "en Italia, dos grandes poetas del *risorgimento* italiano, Alfieri y Hugo Fóscolo, confieren a Maquiavelo la dignidad de héroe nacional. Cuando en 1925, en su *Preludio al Machiavelli*, Benito Mussolini interpreta y justifica el *Príncipe* como teoría del estado de necesidad, no hace sino canonizar el mito de Maquiavelo como paladín de la unificación nacional" (cf. Conde, *El saber político en Maquiavelo* (Madrid, 1948), utilizo la edición publicada en Madrid, Revista de Occidente, 1976, p.20).

[75] Sobre la modernidad de Maquiavelo, Vladimir Jankélévitch se expresaba de la siguiente forma: "Comment peut-on trouver les symptômes de la modernité chez un philosophe si influencé par les grands modèles antiques? Tout d'abord ce qui est essentiellement moderne chez Machiavel c'est un sentiment aïgu de la complexité du réel". Más adelante afirmaba que "le machiavélisme est la philosophie des moyens, et il est bien un modernisme en cela: il étend à la politique -à une politique sans éthique- un technicisme que les anciens réservaient généralement à l'agronomie, à la chirurgie ou à la rhétorique" (cf. "Machiavélisme et modernité", en: *Umanesimo e Scienza Politica*, Milano, Marzorati, 1951, pp.229 y 230).

[76] Existen interpretaciones, quizás demasiado radicales, como la que sugiere que Maquiavelo no se limitó a exponer las leyes propias de la experiencia política, sino que concedió a ésta un espacio y unos mecanismos

reivindicación de la autonomía de la política[77].

Seguidamente tomamos a modo de ejemplo diversas interpretaciones[78], que además nos sirven para ir desentrañando algunos conceptos clave de Maquiavelo y las ideas más

---

propios y esencialmente distintos de los mecanismos específicos de la conciencia individual, de forma que ambos campos quedaron no sólo diferenciados sino radicalmente aislados y sin posibilidad de comunicación: "este aislamiento del mundo de la política sin contacto alguno con la conciencia individual es lo que constituye el error de Maquiavelo", afirma Alberto Jiménez en "El error de Maquiavelo" (en: *Hispanic Studies in Honour of I. Gónzalez Llubera*, Oxford, 1959 (cit. por J. A. Valente, "El arte del Estado y el arte de la persona (A propósito de dos ensayos sobre Maquiavelo y Gracián)", en: *Ínsula*, 164-165 (1960), p.23).

[77] Por ejemplo, Aranguren señala que "la primacía o, por lo menos, la autonomía del poder político y sus categorías con respecto a la moral es una doctrina mantenida a lo largo de toda la historia del Estado moderno, desde Maquiavelo hasta, por lo menos, Carl Schmitt" (cf. *Ética y política, o.c.*, p.144). En efecto, los análisis de Schmitt (véase sus obras *Der Begriff des Politischen* (1927) y *Die Diktatur* (1931)) en contra de cualquier fundamentación moral del Estado lo sitúan en esa línea de secularización de la política aunque su crítica se extiende más allá de la moral, al ámbito del derecho y al rechazo de toda justificación del Estado por referencia a los individuos o a la sociedad. Afirma Schmitt que "el campo de relaciones de lo político se modifica incesantemente, conforme las fuerzas y poderes se unen o separan con el fin de afirmarse" (cf. *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza Editorial, 1991, p.39) ya que "lo político puede extraer su fuerza de los ámbitos más diversos de la vida humana, de antagonismos religiosos, económicos, morales, etc." (*ídem*, p.68).

[78] Hasta los años cincuenta varias habían sido las interpretaciones generales sobre el pensamiento del florentino que ponían el énfasis en diversos aspectos o conceptos. En primer lugar, se puede hablar de una interpretación "heroica o genialista", defendida por los filósofos del idealismo alemán siguiendo una línea hermenéutica, en la cual se considera a Maquiavelo como el primer formulador de la idea de Estado moderno y de la razón de Estado (véase nuestro cap.II.1). Esta interpretación, que pone el acento en conceptos clave del naturalismo maquiaveliano como *virtù*, *fortuna* y *necessità* y está representada por Meinecke, nos interesa especialmente en nuestro estudio. Otras interpretaciones como la "demónica" (representada por Ritter), la "decisionista" (Mussolini y Freyer, quienes acentúan el papel de la *necessità*) y la "estética" (von Martin y König consideran una visión más humanista del pensamiento del florentino), son desarrolladas por Conde especialmente en el capítulo 2 de su obra *El saber político en Maquiavelo*; allí afirma que tales interpretaciones "nos conducen sucesivamente a una fracción de la verdad" (cf. *El saber político en Maquiavelo, o.c.*, p.47), y propone él mismo que la idea capital del mundo maquiavélico y la que da unidad es la idea del movimiento: "la clave maestra del pensar maquiavélico es una idea de la realidad como puro movimiento" (*ídem*, pp.47-48).

llamativas de su pensamiento, que fueron recogidas en lo que se identificó como la **razón de Estado.** Alguna de estas interpretaciones confirma que la originalidad del florentino se halla en el reconocimiento de la autonomía de la política, mientras que otras cifran dicha originalidad en el retorno a una moral clásica precristiana, en la constatación del mal en política o en la naturaleza de los medios empleados para conseguir la meta política.

La interpretación de Friedrich Meinecke nos presenta a un Maquiavelo que a pesar de estar influido por el pensamiento cristiano era, no obstante, un pagano que "rompió (...) con la ética dualista, unilateralmente espiritualista y desvalorizadora de los impulsos naturales, propia del cristianismo, y aun cuando conservó de ella ciertos conceptos formales acerca de la distinción entre el bien y el mal, su tendencia esencial estaba dirigida a un ética naturalista que siguiera decididamente la voz de la naturaleza"[79]. Ciertamente su concepto de *virtù* -originario de la tradición antigua y humanística, y que abarca tanto elementos éticos como elementos dinámicos, por cuanto representa el heroísmo y la fuerza viva inscrita por naturaleza en el hombre-, su concepción de la *fortuna* como una mujer a la que hay que dominar si es preciso golpeándola y sacudiéndola pero combinando al mismo tiempo con audacia inteligencia y cálculo, junto a su teoría de la *necessità* como una fuerza causal o motora que domina y violenta toda la vida y permite al hombre ejercitar su *virtù*, pero que le obliga, por esa misma necesidad insuperable, a violar la ley moral, hacen concebible una esfera ética de la *virtù* que nutre

---

[79] Cf. Meinecke, F., "Maquiavelo", cap. 1 de su obra *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*, Madrid, CEC, 1983 (reimp.), p.33.

el *vivere politico*, la vida del Estado, y que se sitúa al lado de la esfera moral corriente y habilita, si así lo ordena el logro del fin perseguido, la transgresión y la violación de la moral cristiana. De ahí la discrepancia, como interpreta Meinecke, entre la "nueva esfera ética de la *virtù* y del Estado" y la "antigua esfera de la religión y de la moral"[80]; discrepancia que no elimina la religión ni la moral, pero que las convierte en simples medios para los fines del Estado.

Sin embargo, también han aparecido otras interpretaciones como, por ejemplo, la de Isaiah Berlin[81], quien sostiene que lo verdaderamente original de Maquiavelo no estriba en que divorciase el campo de la política del de la ética[82], ni en que

---

[80] Meinecke ve en ello el comienzo de "toda la ambivalencia de la cultura moderna, el dualismo entre valores empíricos y supraempíricos, relativos y absolutos, que es la gran enfermedad de esta cultura. Siguiendo su más íntimo impulso vital, el Estado moderno podía ahora ya liberarse de todas las vinculaciones espirituales que le coartaban, y, como potencia secularizada y autónoma, realizar todas las maravillas de organización racional de los siglos siguientes (...). Desde el principio, empero, su ascenso iba a verse lastrado por una contradicción interna. El Estado no podía prescindir de la religión, de la moral, del Derecho, como fundamentos de su existencia, y, sin embargo, él mismo daba el ejemplo funesto de su violación" (cf. *La idea de la razón de Estado...*, *o.c.*, pp.41-42).

[81] El trabajo de Berlin titulado "The Originality of Machiavelli", cuya primera versión se leyó en 1953, fue publicado en 1972 en sus *Studies on Machiavelli* (Myron P. Gilmore (ed.), Firenze, Sansoni, 1972). Nosotros hemos utilizado la versión incluida en *Against the Current. Essays in the History of Ideas*, Oxford, Clarendon Press, 1989 (reprint.), pp.25-79. En él Berlin sintetiza las múltiples y divergentes opiniones y teorías sobre la actitud política del florentino y se pregunta qué es lo que hay de llamativo en sus ideas, aparte de lo comúnmente constatable: la libertad de su pensamiento, el hecho de que no fuera ni un filósofo ni un jurista sino un perito de la política, capaz de generalizar sobre el comportamiento humano en sociedad, desde la ausencia de referencias ideales y de restos de teología platónica o aristotélica, el método empírico y la teoría de los ciclos históricos, o de servirse de la religión como instrumento de cohesión social necesario, etc. Pero todos estos elementos del pensamiento maquiaveliano no explican -en opinión de Berlin- la diversidad y disparidad de juicios sobre su obra.

[82] Frente a la opinión de Croce y sus seguidores, los cuales afirman -como hemos visto- que Maquiavelo separó la política de la moral y recomendó valores y criterios políticos comúnmente condenados por la moral vigente,

se presentara como un frío técnico de la inducción histórica y social o como un analista de la política sin compromiso alguno, sino en que puso al descubierto que no todos los valores últimos son compatibles necesariamente entre sí. Afirma Berlin que Maquiavelo descubre "the possibility of more than one system of values, with no criterion common to the systems whereby a rational choice can be made between them"[83]; ello no significa que rechazase el cristianismo en nombre del paganismo (aunque prefiriera este último), sino que promovió "the setting of them side by side, with the implicit invitation to men to choose either a good, virtuous, private life, or a good, successful, social existence, but not both"[84]. Lo más original o el logro principal de Maquiavelo consiste, por tanto, en

---

Berlin entiende que Maquiavelo, más que distinguir los valores propiamente morales de los valores específicamente políticos, introduce una diferenciación profunda entre dos ideales de vida y, por ende, entre dos moralidades incompatibles: la moral del mundo pagano (con virtudes como el vigor, la fuerza, el coraje, la disciplina...) y la moral cristiana (con sus ideales de caridad, misericordia, sacrificio, abnegación...). Véanse, en especial, las pp.45ss. del citado artículo de Berlin.

[83] Cf. Berlin, "The Originality of Machiavelli", *o.c.*, p.71.

[84] *Idem*. Sostiene Berlin que en Maquiavelo no se da tanto una afirmación de un pluralismo o dualismo de valores entre los que haya que elegir, sino que éste se deduce más bien de las consideraciones acerca de la conducta digna de admiración o de condena, y de la prioridad que para él tienen las virtudes cívicas clásicas sobre los valores y virtudes cristianas. Desde esta perspectiva el problema político-moral quedaría resuelto así: lo que desde un punto de vista cristiano no está permitido, lo está en la realidad. De este modo Maquiavelo admitiría las virtudes precristianas y criticaría la moral cristiana por sus malos efectos sociales, pero -o sin embargo- no duda en ocasiones en afirmar que las malas acciones, desde el punto de vista de la moral cristiana, que él recomienda, son también malas a sus ojos (lo cual no deja de ser una ambigüedad en el pensamiento de Maquiavelo), pues él mismo reconocía:

> "Non si può ancora chiamare virtù ammazzare e'sua cittadini, tradire gli amici, essere sanza fede, sanza pietà, sanza religione; li quali modi possono fare acquistare imperio ma non gloria" (*Il Principe*, cap.8).

haber planteado como un interrogante, abierto hasta nuestros días, el dilema insoluble que resulta de reconocer de hecho que los fines últimos pueden contradecirse, y que los sistemas de valores pueden entrar en colisión "without possibility of rational arbitration", y no meramente en excepcionales circunstancias sino como parte de la situación humana normal.

La imagen de Maquiavelo y la interpretación sobre su pensamiento y obra que ha llegado hasta nosotros, nos describe al secretario florentino como un técnico de la política y no un teórico, alguien sólo interesado en presentar una técnica de la acción política correcta a partir del principio de conservación y ampliación del poder, y no como alguien que ofrece una teoría coherente sobre el Estado. En nuestro país, Miguel Ángel Granada[85] considera que la obra de Maquiavelo "es una reflexión sobre la política y el Estado. La moral -excepto en la medida en que es la acción política o resulta políticamente relevante- apenas es objeto de consideración por su parte"[86]. Granada analiza lo que él considera como principio último del pensamiento político maquiaveliano, es decir, el "inmanentismo cósmico" del sujeto y del colectivo humano, y destaca lo que él valora como la innovación maquiaveliana, a saber, la constatación de la presencia del mal en la política, la escisión entre ética y política pero sin llegar a afirmar una **razón de Estado** que permita la suspensión provisional de la moral o la jerarquización entre ética y política, por la

---

[85] Algunos de sus principales trabajos sobre Maquiavelo son los siguientes: *Maquiavelo* (Barcelona, Barcanova, 1981); "La filosofía política en el Renacimiento: Maquiavelo y las Utopías" (en: *Historia de la Etica. 1: De los griegos al Renacimiento, o.c.*, pp.541-574), y sus traducciones con prólogo y notas de *El Príncipe* (Madrid, Alianza, 1981) y *Antologías* (Barcelona, Península, 1987).

[86] Cf. Granada, "La filosofía política en el Renacimiento...", *o.c.*, p.545.

cual aparezca el mal como un bien[87]. La *virtù* política comporta "una competencia técnica, una capacidad para reconocer la *oportunidad* que la fortuna brinda, la audacia y el uso decidido de la fuerza, la eficacia en el empleo decidido y oportuno de los recursos y expedientes necesarios para la conservación del poder, incluso aquellos contradictorios con la moral"[88].

La interpretación de Quentin Skinner[89] parte de la convicción de que *Il Principe* "encarna los valores y preocupaciones características del género de 'espejo de príncipes' en general"[90] pero a la vez Maquiavelo utiliza la

---

[87] Granada afirma que la constatación realista del mal en política lleva a la "decisión maquiaveliana de estudiar la política con independencia de toda cuestión moral, en su propia lógica interna de fuerza y poder". Maquiavelo constata "una irreductible escisión entre la política (el reino del *kratos*, de la fuerza) y las exigencias de la moral" (cf. "La filosofía política en el Renacimiento...", *o.c.*, pp.555-556).

[88] Estos componentes de la *virtù* política -que Granada considera esenciales en el pensamiento del secretario florentino (cf. "La filosofía política en el Renacimiento...", *o.c.*, p.555-556)- tienen su paralelismo en el pensamiento del jesuita aragonés, como tendremos oportunidad de mostrar en capítulos posteriores.

[89] En el primer volumen de *The Foundations of Modern Political Thought* (Cambridge, 1978), traducido como *Los fundamentos del pesamiento político moderno.I: El Renacimiento* (México, FCE, 1985), se hallan trabajos directa o indirectamente relacionados con el pensamiento del florentino. Unos años más tarde publicaba su *Machiavelli* (Oxford, 1981) traducido como *Maquiavelo* (Madrid, Alianza Editorial, 1984).

[90] Skinner alude a esta característica de *Il Principe* como obra dentro del género *specula principum*, género literario que, como es bien sabido, desde la Edad Media fue muy prolífico en manuales destinados a la educación moral del príncipe en vista del bien común. En el mismo sentido se pronunciaba A. H. Gilbert, para quien *Il Principe*, aunque tuvo mayor éxito y fortuna que la mayoría de las obras del género "espejo de príncipes", no difiere mucho de ellas en contenido, estilo e intenciones (*Machiavelli's Prince and its Forerunners*, Durham, 1938). Otros intérpretes, sin embargo, afirman que Maquiavelo rompe con ese tipo de obras, que intentaban enseñar al príncipe o al gobernante a gobernarse a sí mismo para poder gobernar a los otros con justicia; el secretario florentino opone a las ilusiones de este discurso edificante la "verità effettuale della cosa", pues es su intención "scrivere cosa utile" (cf. *Il Principe*, cap.15). Ejemplo de esta interpretación es la obra de M. Senellart, *Machiavélisme et raison d'Etat (XIIe-XVIIIe siècle)*, Paris, PUF, 1989, esp.pp.20ss.

obra para atacar las teorías de sus contemporáneos desafiando así su propia herencia humanista. Skinner considera que hay dos secciones en la obra: una en la que se denuncia que no se haya subrayado el papel que el poder tiene en la vida política, haciendo hincapié en la necesidad de una fuerza militar y en el uso de la simple fuerza en el ejercicio del gobierno[91]; y otra sección en la que se analiza el papel de la *virtù* - cualquier cualidad que el príncipe considere apropiada y necesaria para la "conservación del Estado" y "lograr grandes cosas"- y se critica la creencia de sus contemporáneos en que el logro y conservación del Estado así como la consecución del honor, la fama y la gloria puede lograrse a través del cultivo de la virtudes cristianas convencionales. Pues -como es sabido- Maquiavelo declaraba que debe aparentarse tener esas virtudes, y que los príncipes han de parecer convencionalmente virtuosos, aun cuando en la mayoría de las ocasiones no puedan comportarse de forma virtuosa[92]. La interpretación de Skinner pone de relieve las paradojas de Maquiavelo, al subrayar, por una

---

[91] Maquiavelo dedicaba a ello diversos capítulos: "Quot sint genera militiae et de mercenariis militibus" (cap.12), "De militibus auxiliariis, mixtis et propriis" (cap.13) y "Quod principem deceat circa militiam" (cap.14).

[92] No por muy recordado deja de sorprender siempre este texto:

> "uno uomo che voglia fare in tutte le parte professione di buono, conviene rovini infra tanti che non sono buoni. Onde è necessario a uno principe, volendosi mantenere, imparare a potere essere non buono, e usarlo e non l'usare secondo la necessità" (*Il Principe*, cap.15)

Maquiavelo desarrolla esta teoría en los siguientes capítulos realizando una serie de anotaciones sobre la liberalidad y la parsimonia (cap.16), sobre la crueldad y la piedad o clemencia (cap.17), sobre el cumplimiento de las promesas (cap.18) y sobre la forma de evitar el ser despreciado y odiado (cap.19) que le llevan, por así decir, a criticar y desestimar las cualidades o virtudes tradicionales y proponer en su lugar otras consideradas como vicios: avaricia, crueldad, engaño y mentira.

parte, la importancia de aparentar las virtudes, pero a la vez la de no eliminarlas ni desestimarlas[93].

La observación que a modo de resumen hace Skinner sobre la supuesta originalidad de Maquiavelo, resulta muy aleccionadora: "a menudo se ha afirmado que la originalidad del argumento de Maquiavelo en estos capítulos se encuentra en el hecho de que divorcia la política de la moral, y por consiguiente subraya 'la autonomía de la política'. Pero esta interpretación parece incluir un error en la relación entre su visión y las de sus contemporáneos. Maquiavelo y los autores más convencionales de obras sobre el gobierno principesco están en completo acuerdo (...) acerca de la naturaleza de las metas que el príncipe debe fijarse. Como repetidas veces lo afirma Maquiavelo, su objetivo debe ser 'conservar su Estado', 'lograr grandes cosas' y tender hacia los objetivos más elevados de honor, gloria y fama. La diferencia decisiva entre Maquiavelo

---

[93] Maquiavelo afirma que a un príncipe:

> "non è necessario avere in fatto tutte le soprascritte qualità, ma è bene necessario parere di averle. Anzi ardirò di dire questo, che, avendole e osservandole sempre, sono dannose ; e parendo di averle, sono utili; come parere pietoso, fedele, umano, intero, religioso, ed essere; ma stare in modo edificato con l'animo, che, bisognando non essere, tu possa e sappi mutare el contrario. E hassi ad intendere questo, che uno principe, e massime uno principe nuovo,non può osservare tutte quelle cose per le quali gli uomini sono tenuti buoni, sendo spesso necessitato, per mantenere lo stato, operare contro alla fede, contro alla carità, contro alla umanità, contro alla religione. E però bisogna che gli abbia uno animo disposto a volgersi secondo ch'e' venti della fortuna e le variazioni delle cose li comandano e, come di sopra dissi, non partirsi dal bene, potendo, ma sapere intrare nel male, necessitato." (*Il Principe*, cap.18).

y sus contemporáneos se encuentra en la naturaleza de los métodos que consideraron apropiados para alcanzar estos fines. La suposición básica de los teóricos más convencionales fue que, si el príncipe desea alcanzar estas metas, debe asegurarse de seguir los dictados de la moral cristiana en todas ocasiones. La suposición básica de Maquiavelo es que un príncipe que 'actúe virtuosamente en toda forma' rápidamente descubrirá que 'ha incurrido en el odio de muchos que no son virtuosos'. Su crítica fundamental a sus contemporáneos consiste, pues, en que son insensibles a lo que él considera como dilema característico del príncipe. La única manera de resolver este dilema, insiste, es aceptar crudamente que si el príncipe está genuinamente interesado en 'conservar su Estado', tendrá que desatender las demandas de la virtud cristiana y abrazar de lleno la moral, muy distinta, que le dicta su situación. Así, la diferencia entre Maquiavelo y sus contemporáneos no puede caracterizarse adecuadamente como una diferencia entre una visión moral de la política y una visión divorciada de la moral. Antes bien, el contraste esencial es entre dos morales distintas: dos explicaciones rivales e incompatibles de lo que, a la postre, debe hacerse"[94].

En esta línea también se ha señalado frecuentemente que la gran aportación de Maquiavelo ha sido la distinción entre dos morales o la teoría de la "doble moral". La "doble moral", una de las soluciones al problema de la relación entre moral y política -como vimos en nuestro anterior capítulo-, es interpretada por algunos como la concepción que capta con mayor

---

[94] Cf. Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, o.c., p.159-160. Resultan especialmente interesantes sobre esta cuestión los apartados "La revolución de Maquiavelo" y "La nueva moralidad" de su obra *Maquiavelo*, o.c., pp.44-63.

nitidez los términos del debate, y que integra a la vez otras concepciones de manera más o menos explícita[95]. La cuestión clave planteada desde esta posición podría formularse en los siguientes términos: ¿existe una moral universal con unos principios y normas generales válidos para la conducta ordinaria de los hombres y una moral particular válida para el hombre político? Julien Freund, quien resume de esta forma el asunto, señala que se atribuye gustosamente a Maquiavelo, si no la teoría, al menos la idea de la "doble moral", pero que esta imputación es errónea, porque la idea es anterior a Maquiavelo y además el florentino no invocó jamás tal distinción. Para encontrar una primera formulación de esta idea es necesario, afirma Freund, remontarse al célebre diálogo entre atenienses y melonienses de Tucídides[96], si bien algunos han visto una primera elaboración teórica de la doctrina de la doble moral, a propósito del status del ciudadano frente al del hombre, en Aristóteles[97]. Sin embargo, y a pesar de que Maquiavelo no se pronunció nunca sobre este punto, fueron los maquiavelistas los que abogaron por esta concepción, ciertamente no los teóricos italianos de la **ragion di Stato**, como Botero, Boccalini, etc.; más bien -y ésta es la tesis de

---

[95] Cf. Freund, J., "La double morale", en: *Éthique et politique, Comprendre. Revue de politique de la culture*, nº 45-46 (1979-80), p.43.

[96] Tucídides (*ca.* 460 a.C.- prin.s.IV) parece recoger esta idea en su obra inacabada *Historia de la guerra del Peloponeso*, V, 89 (existe una versión con introducción general de Julio Calonge Ruiz y traducción y notas de Juan José Torres Esbarranch publicada en Madrid, Gredos, 1990-91, 2 vols.). Su visión realista y empírica le permitía adoptar criterios racionales y obviar toda intención moralista en el relato histórico.

[97] Aristóteles en *Política*, III, 4, se plantea -como él mismo dice- "si ser hombre bueno y ciudadano cabal consiste en la misma excelencia o no", y admitiendo que "un ciudadano que sea bueno puede no poseer la virtud por la cual es bueno el hombre", parece colegir que desde el punto de vista del régimen mejor "no será una misma la virtud del ciudadano y la del hombre bueno" (cf. *Política, o.c.*, pp.73-74).

Freund- "c'est en France et en Allemagne que, au début du XVIIe siècle, la distinction est devenue courante, en référence certes à Machiavel mais aussi à Tacite. (....). Ce qu'il faut souligner, c'est que l'idée de la double morale a trouvé sa consistance théorique dans la première moitié du XVIIe siècle, dans le contexte polémique qu'a provoqué la politique de Richelieu"[98].

Cono sostenía Passerin d'Entrèves, Maquiavelo, al distinguir lo que es de lo que debe ser, formula el axioma básico de la ciencia política moderna[99], y este axioma rompe por primera vez con una tradición de filosofía política que se remonta a la obra de Platón, pues la política ya no será la búsqueda de la "república perfecta", ni el Estado se construirá según las exigencias de los ideales del Bien[100]. El pensamiento de Maquiavelo es, por consiguiente, "une pensée de rupture" del idealismo que hasta entonces había inspirado la filosofía política tradicional[101]. Como ya hemos recordado en más de una ocasión, desde el inicio de la reflexión filosófica la ética y la política fueron tenidas por inseparables y no se

---

[98] Cf. Freund, J., "La double morale", *o.c.*, pp.44 y 46. Sobre esta tesis de Freund, véase el cap. 2.II de la obra de R. Koselleck, *Kritik und Krise* (1959), donde se examina la distinción entre moral y política en el siglo XVII francés desde la polarización en su origen de la sociedad burguesa en el seno del Estado absolutista (existe trad. *Crítica y crisis del mundo burgués*, Madrid, Rialp, 1965, pp.108ss).

[99] Cf. Passerin d'Entrèves, A., *La notion de l'Etat*, Paris, Sirey, 1969, p.53.

[100] Cabe preguntarse si en Maquiavelo no hay una asunción de las consecuencias prácticas del dualismo platónico en el sentido de que si el Bien es inalcanzable en este mundo, entonces conviene prescindir de él en lo relativo a la actuación terrena. No es que el Bien no exista; es que hay que actuar "como si" no tuviera nada que ver con la actividad política.

[101] Cf. Goyard-Fabre, S., *Philosophie politique: XVIe-XXe siècles. (Modernité et humanisme)*, Paris, PUF, 1987, p.63.

concibieron la una sin la otra[102], de suerte que las normas morales y la preocupación por alcanzar el Bien nutrían la reflexión política, que no tenía otra inquietud más que la de resolver el problema de hallar la mejor forma de gobierno posible. La concepción de Maquiavelo, expresada en términos de lo que se ha denominado "realismo político", es decir, olvidando todo idealismo y prescindiendo de todo principio moralizador, otorga a la esfera o ámbito de lo político una naturaleza propia y específica, autónoma no sólo en relación con todo contenido religioso sino también con respecto a toda consideración moral: el fin o fines de la política (tales como la fundación, el mantenimiento y el gobierno de un Estado[103]) son establecidos desde su propia esfera. Ello no significa que Maquiavelo elimine o suprima toda valoración, toda normatividad o incluso todo valor de orden moral, como, por ejemplo, sostiene Goyard-Fabre, para quien el pensamiento del florentino, recusando los idealismos y los principios de evaluación de la filosofía política tradicional, se dirige contra la pretensión de ésta de fundar sus principios en una falsa concepción de la naturaleza humana. Él, por el contrario, basándose en un conocimiento positivo y realista de la condición humana, propone unos principios políticos inspirados

---

[102] "Les philosophes, plus ou moins épris de transcendance, ne concevaient ni éthique sans politique, ni politique sans éthique: à la lumière des idéaux et des valeurs, la politique était, comme l'enseignent Platon ou saint Thomas, une partie de la morale générale et les vertus propres de la politique culminaient en une morale sociale: tel est bien ce qu'ont montré les doctrines stoïciens ou chrétiens", confirma Goyard-Fabre (cf. *Philosophie politique...*, *o.c.*, p.63).

[103] Maquiavelo expone estos fines en el "Proemio" de los *Discorsi*: "ordinare le republiche, mantenere li stati, governare e'regni, ordinare la milizia ed amministrare la guerra, iudicare e'sudditi, accrescere l'imperio" (cf. *Tutte le opere di Niccolò Machiavelli*, *o.c.*, p.76). También habla de ellos en el capítulo 2 de *Il Principe*: "disputerò come questi principati si possino governare e mantenere" (*ídem*, p.258).

no ciertamente en la virtud y el bien, sino en imperativos de eficacia. Maquiavelo rompe así con la tradición al refutar y rechazar su sistema de valores, pero al mismo tiempo introduce una "normatividad política"[104] que es resultado de un cálculo para lograr el éxito. Por tanto, aunque la política en su esencia es autónoma y no se confunde con los fines de la ética, sin embargo, tampoco carece de toda normatividad[105].

¿Son correctas las interpretaciones que señalan que la acción política propuesta por Maquiavelo no tiene otra norma que la derivada de su eficacia política y que es éticamente indiferente? Si estas interpretaciones son correctas o no, si son justas o hacen injusticia al pensamiento del florentino es algo que no nos interesa demostrar aquí (requeriría además un análisis minucioso de toda la obra de Maquiavelo); la historiografía constituye un cuadro variopinto de todas ellas.

---

[104] Cf. Goyard-Fabre, *Philosophie politique...*, *o.c.*, p.65.

[105] De que la política tenga su propia normatividad no se sigue que sea moralmente indiferente o éticamente neutral, salvo si por moral entendemos todo juicio sobre la conducta humana según normas generales, sean éstas de la índole que fueren. Éste parece ser el pensamiento de Aranguren, cuando afirma que el "carácter eminentemente pragmático del realismo político explica su oscilación entre una abierta repulsa de la moral y la pretensión de presentar la política, en un *tertium quid* imposible, no como opuesta a la moral, sino como independiente de ella, y regida por leyes estrictamente *técnicas*, es decir, éticamente neutrales. Pero evidentemente la *virtù* maquiavélica, la razón de Estado o la actual *Eigengesetzlichkeit* de lo político no puede acogerse a la esfera, por lo demás inexistente *in individuo*, de los actos 'indiferentes' moralmente. Se trata de actos estructuralmente morales, que no pueden escapar a la disyuntiva de ser 'buenos' o 'malos'" (cf. Aranguren, *Ética y política*, *o.c.*, p.77). Pero desde esta perspectiva, es decir, bajo el supuesto de que toda acción humana es, en cuanto juzgable, moral, se desdibuja por completo el sentido histórico de la distinción entre política o moral, o de la doctrina de la doble moral en el siglo XVII. Pues dicha distinción -tal como se desprende del análisis histórico-textual precedente- no responde a lo que Aranguren supone, sino que tiene a la base una moral determinada, la moral cristiana y su corte platónico, de la cual Maquiavelo desgaja la política.

Y no entramos a analizar estas interpretaciones, porque lo que nos interesa de Maquiavelo en este trabajo es la comprensión histórica de su pensamiento por parte de sus seguidores o detractores, la recepción, en suma, de su doctrina de manera explícita o implícita, directa o indirecta, como horizonte cultural para interpretar la relación entre moral y política y la concepción de la **razón de E/estado** en Gracián.

Maquiavelo no dijo nada acerca de la relación entre la moral y la política; esta cuestión nunca fue abordada por él (ya hemos visto que la interpretación, según la cual su pensamiento propone "una autonomía de la política", proviene principalmente de Croce) y tampoco mencionó jamás la posibilidad de distinguir entre dos morales (la elaboración de la teoría de la "doble moral" es algo posterior, si bien aparece en el contexto de la polémica entre maquiavelistas). De lo que no cabe duda es de la reacción que provocó su obra, rápidamente incluida en el *Index librorum prohibitorum*, y del rechazo de su pensamiento por parte de la literatura publicada durante la segunda mitad del siglo XVI y la primera del siglo XVII. Es curioso que a pesar de la valoración extremadamente negativa y de la condena radical de sus teorías, éstas fuesen seguidas más o menos encubiertamente por una gran parte de sus propios enemigos y combatientes, cuyos intentos de restaurar lo que cabría denominar "la unidad entre la política y la moral", fueron en muchas ocasiones más "maquiavélicos" que las propias enseñanzas del florentino.

Aunque la condena se realizó desde variados puntos de vista y posiciones[106], nos interesa destacar en particular la

---

[106] Aunque mencionaremos las reacciones de los clavinistas franceses o haremos referencia a las primeras oposiciones a Maquiavelo en Inglaterra o en países que aceptaron la Reforma, no entraremos a analizarlas, pero sí

reacción que se produjo en el ámbito de la Contrarreforma, desde donde "se asistía al curioso fenómeno de la elaboración de la doctrina de la *ragione di stato*, en la cual (...) se legitimaba de hecho la praxis del príncipe maquiaveliano en aras del valor supremo del interés estatal, a la vez que se establecía una relación de subordinación ocasional de la ética a la política que permitía tanto la condena general de Maquiavelo como la pérdida -en un movimiento espiritual íntimamente vinculado con el casuismo jesuítico- del sentido trágico de la escisión irreparable entre moralidad y necesidad política presente en la obra de Maquiavelo"[107].

---

quisiéramos remitir al respecto a los siguientes trabajos: P. Rebora, *L'Italia nel dramma inglese (1558-1642)* (Milano, 1925), A. Cherel, *La pensée de Machiavel en France* (Paris, 1935), A. Sorretino, *Storia dell'antimachiavellismo europeo* (Napoli, 1936), M. Praz, *Machiavelli in Inghilterra ed altri saggi* (Roma, 1942), F. Raab, *The english face of Machiavelli. A changing interpretation 1500-1700* (London/Toronto, 1965), A. Gasquet, *Le courant machiavelien dans la pensée et la littérature anglaise du 16e siècle* (Thèse Univ. Lille, 1971), S. Mastellone, *Venalità e machiavellismo in Francia (1572-1610)* (Firenze, 1972), J.G.A. Pocock, *The machiavellian moment. Florentine political thought and the atlantic republican tradition* (Princeton, 1975), R. Bireley, "Antimachiavellism, the Baroque, and Maximilian of Bavaria" (en: *AHSI*, LIII (1984), pp.137-159).

[107] Cf. Granada, "La filosofía política en el Renacimiento...", *o.c.*, pp.557-558.

SEGUNDA PARTE

SOBRE LA RAZÓN DE ESTADO

"Desta gloria y desta quietud me vino a quitar una señora, que, a mi parecer, llaman por ahí razón de estado, que cuando con ella se cumple, se ha de descumplir con otras razones muchas."

Cervantes

II.1. Moral y política: "razón de Estado".

Podríamos comenzar este capítulo recordando que el término "Estado", con el que se intenta "definire la forma storicamente più evoluta, giuridicamente più complessa, e idealmente più compiuta che si riscontri nella morfologia sociale della specie umana"[1], cuyo antecedente latino *status* (que tenía el sentido de una "condición"[2] e iba acompañado de un sustantivo que lo especificaba o de un adjetivo) comenzó a separarse de los objetos que él calificaba en expresiones como *status regni*, *status reipublicae*, *status civitatis* y *status imperii*[3], mediante las cuales describía el bien público de un reino o de una ciudad-república. A finales del siglo XIII el término *status* se encuentra también asociado a *rex*, formando la expresión *status regis*, cuyo significado era oficio o dignidad real, y "ce déplacement du status sur la personne du roi, en tant qu'il incarne le corps politique, rendra possible deux

---

[1] Cf. Frosini, V., "La forma dello Stato", apéndice de su obra *La ragione dello Stato*, Milano, Giuffrè, 1963, p.155.

[2] Véase sobre ello la obra *Etudes sur le vocabulaire philosophique du Moyen Âge* (Roma, 1970) de M. Lemoine y P. Michaud-Quantin, y en particular consúltese el estudio de este último titulado "Condicio-conditio. Notes de lexicographie médiévale".

[3] Expresiones señaladas por Gaines Post, quien además recuerda que en el siglo XIII los términos utilizados para designar al "Estado" eran *imperium* y *respublica* o *regnum* y *civitas*, lo cual le lleva a afirmar que la ausencia de un nombre para definir lo común a los reinos o a las ciudades-repúblicas no indica que no existiera "Estado" (cf. "*Ratio publicae utilitatis, ratio status*, et 'raison d'État' (1100-1300)", en: *Le pouvoir de la raison d'État*, Ch. Lazzeri y D. Reynié (eds.), Paris, PUF, 1992, p.21).

siècles plus tard, la formation du concept d'Etat"[4].

El vocablo italiano *Stato* del que procedía, comportaba ya un significado que designaba el ordenamiento jurídico de una comunidad. Pero se suele afirmar que la palabra adquiere definitivamente el significado político con el que se difunde por toda Europa, gracias a Maquiavelo[5], si bien -como ha señalado F. Chabod[6]- el secretario florentino emplea poco el término en su sentido actual y lo utiliza en ocasiones con el significado de autoridad, preeminencia, poder del príncipe; en otras, para denominar el sujeto del poder, o bien para indicar el dominio sobre el que se ejerce la dominación (territorio, población, etc.); también para designar la forma constitucional del gobierno; y sólo en alguna ocasión lo usa para referirse a la unidad de los elementos poder, constitución, territorio y población[7]:

---

[4] Cf. Senellart, M., "La théorie médiévale de la raison d'État: 'ratio status' et 'necesitas'", cap.1 de *Machiavélisme et raison d'État*, Paris, PUF, 1989, p.17.

[5] G. Sabine confirma esta idea: "más que ningún otro pensador político fue Maquiavelo el creador del significado que se ha atribuido al estado en el pensamiento político moderno. Aun la propia palabra "estado", empleada para designar al cuerpo político soberano, parece haberse difundido en los idiomas modernos en gran parte debido a sus escritos" (cf. Sabine, *Historia de la teoría política*, México, FCE, 1983[13], p.263). Autores como F. Chiapelli (*Studi sul linguaggio del Machiavelli*, Firenze, 1952) y H.C. Dowdall ("The Word 'State'", en: *Law Quartely Review*, XXXIX (1923), pp.98-125) parecen estar de acuerdo en que Maquiavelo dio origen al término "Estado" y con él a la moderna ciencia política, mientras que otros trabajos, por ejemplo, los de J. H. Whitfield (*Machiavelli*, Oxford, 1947) y J. Hexter ("*Il principe* and *lo stato*", en: *Studies in the Renaisance*, 4 (1957), pp.113-135) consideran prematuro hablar de semejante término en la obra del florentino.

[6] Cf. Chabod, F., "Alcune questioni di terminologia: Stato, nazione, patria nel linguaggio del Cinquecento" (1957), incluido en: *Scritti sul Rinascimento*, Torino, Einaudi, 1967, pp.627-661.

[7] Para una más amplia información sobre el origen del término "Estado" pueden consultarse los siguientes trabajos clásicos: O. Condorelli, "Per la storia del nome 'Stato' -Il nome 'Stato' in Machiavelli" (en: *Archivo Giuridico*, IV, 2 (1923)); V. E. Orlando, "Il nome

"Tutti gli stati, tutti e'dominii che hanno avuto e hanno imperio sopra gli uomini, sono stati e sono o republiche o principati" (*Il Principe*, cap.1).

---

di Stato" (en: *Rivista Diritto Pubblico*, XXV (1923)); incluido en: *Diritto Pubblico Generale*, Milano, 1940); A. O. Meyer, "Zur Geschichte des Wortes Staat", en: *Die Welt als Geschichte*, X (1950), pp.229-239). Trabajos posteriores sobre la materia son: P.-L. Weinacht, *Staat. Studien zur Bedeutungsgeschichte des Wortes von den Anfängen bis 19.Jahrhundert* (Berlin, 1968), A. Marongiu, "La parola 'stato'" (en: *Dottrine e Istituzioni Politiche Medievali e Moderne*, Milano, 1979, pp.97-109), G. Miglio, "Genesi e trasformazione del termine-concetto 'Stato'" (en: AA.VV, *Stato e senso dello stato oggi in Italia,* Milano, 1981, pp.65-86), A. Marongiu, "Lo Stato: il nome e l'idea nel Tre-Cinquecento" (en: *RIFD*, LXV (1988), pp.249-287).

Información sobre el proceso histórico y la formación del Estado moderno la ofrecen los trabajos de: J. A. Maravall, *La teoría española del Estado en el siglo XVII* (Madrid, 1944, esp.cap.II: "La creación política del Renacimiento. Del Imperio al Estado. Definición de República", pp.71-111), y también A. Tenenti, *Stato: un'idea, una logica. Dal comune italiano al assolutismo francese* (Bologna, 1987).

II.1.1 El origen de la razón de Estado: diversas interpretaciones.

Aunque se ha señalado en algunas ocasiones que Francesco Guicciardini (1483-1540) ya había hablado de "la ragione ed uso degli stati"[8], se suele otorgar la paternidad de la expresión "ragion di Stato" a Mons.Giovanni Della Casa (1503-1556)[9]. En su *Orazione a Carlo V* (1547), en la cual exhortaba al emperador

---

[8] En efecto, en la obra de Guicciardini titulada *Dialogo del Reggimento di Firenze*, compuesta entre 1521 y 1525, aparece tal expresión cuando uno de los protagonistas del *Dialogo*, Bernardo, al analizar el problema que los genoveses provocaron entre los pisanos al hacer gran número de prisioneros entre éstos, causa de que Pisa no recuperara su vigor (hacia el año 1284), comenta que allí donde se quiere mantener el dominio sobre un Estado, debe, si se puede, "usare la pietà e la bontà", pero si no se puede hacer, "è necessario che usi la crudeltà e la poca conscienzia". En este contexto, unos párrafos más abajo aparecen las siguientes afirmaciones:

> "Però quando io ho detto di ammazzare o tenere prigionieri e' pisani, non ho forse parlato cristianamente, ma ho parlato secondo la ragione ed uso degli stati".
> (*Dialogo del Reggimento di Firenze*, en: *Francesco Guicciardini- Opere*, Milano-Napoli, Riccardo Ricciardi Editore, vol.30, pp.317-318)

August Buck manifiesta que: "Der erste bekannte Beleg stammt nicht - wie allgemein behauptet- von Giovanni della Casa, sondern von Francesco Guicciardini" (cf. *Machiavelli, o.c.*, p.134). Para Buck, Guicciardini ya utiliza el concepto "razón de Estado" en su significado posterior (*ídem*, p.135).

Más datos sobre este punto los ofrecen los trabajos de F. Ercole, "Guicciardini e la 'Ragion di Stato'" (en: *RIFD*, XXII (1942), pp.359-420), De Mattei, "Il problema della 'Ragion di Stato' nel Seicento.I: Origini e fortuna della locuzione 'Ragion di Stato'" (en: *RIFD*, XXVI (1949), esp.pp.197-198), y Meinecke, *La idea de la razón de Estado..., o.c.*, esp.p.48.

[9] Para una mayor información sobre el contexto y la utilización de la expresión véase el trabajo de De Mattei, "Mons. Della Casa e la 'Ragion di Stato'", en: *Raccolta di scritti in onore di A. C. Jemolo*, Milano, Giuffrè, 1963, p.133ss.; y de Meinecke, *La idea de la razón de Estado..., o.c.*, esp.pp.49 y 50.

a restituir la Piacenza al duque Ottavio Farnese di Parma, Della Casa utilizaba como variantes las expresiones "ragion di Stato" y "ragion degli Stati" y contemplaba la existencia de dos tipos de "ragioni": una torcida, a la que se había puesto el nombre de "ragion di Stato", y otra simple, directa y constante. A la primera se le asignaba el gobierno del imperio y a la segunda se le confiaba la dirección de los negocios y los litigios[10]. Della Casa negaba y condenaba la "ragion di Stato", cuya voz era -añadía- "non solamente poco cristiana ma (...) ancora poco umana". Éste podría haber sido el origen de la expresión, y así lo consideraron escritores como Federico Bonaventura (1555-1602) y Sciptone Chiaramonti (1565-1652), quienes lo dejaron bien anotado en sus obras[11]. La expresión alcanzará rápida difusión y gran fortuna no sólo en Italia sino también en Francia (*raison d'Etat*), en España (*razón de Estado*), en Inglaterra (*reason of State*) y algo más tarde en Alemania (*Staatsräson*)[12]. Éste sería también el comienzo de una

---

[10] Decía así Della Casa: "In vano, adunque, si affaticano coloro fanno due ragioni; l'una torta (...), e aquesta han posto il nome di ragion di Stato, e a lei assegnano il governo de'reami e de gl'imperii, e l'altra semplice e diritta e constante, e questa sgridano dalla cura e dal reggimento delle città e de'regni, e caccianla a piatire e a contendere tra i litiganti..." (cf. *Orazione a Carlo V*, cit. por De Mattei, "Mons. Della Casa e la 'Ragion di Stato'", *o.c.*, p.136, n.11).

[11] La obra de Federico Bonaventura apareció publicada en Urbino en 1623 con el título *Della ragion di Stato et della prudenza politica*; la de Scipione Chiaramonti, *Della ragion di Stato*, salió a la luz en Florencia en 1635.

[12] La ausencia de una expresión en lengua alemana para acuñar el concepto hasta el siglo XVIII ("Staatsräson"), se debió a que la cultura universitaria de esta nación estuvo dominada por el latín (*ratio status* era la anterior expresión utilizada) hasta la época de la Ilustración. Nos parece por ello meramente anecdótico el argumento que adujo en este sentido el jesuita Dietrich Reinking: la causa de "dass es kein deutsches Wort für 'Staatsräson' gebe", es "dass die Deutschen aus angeborener Aufrichtigkeit sich vor dem Wort und der Sache geekelt hätten" (cf. Stolleis, M., "Machiavelli in Deutschland, Zur Forschungslage der Machiavelli-Rezeption im 16. und 17. Jahrhundert", en: *Italienisch. Zeitschrift für Italien.*

vasta literatura que, haciendo uso de dicha expresión, se debatía entre el rechazo y la condena de la perniciosa doctrina contenida en ella y el intento de cristianizarla aceptando a la vez algunos de sus presupuestos, como ocurrió con la obra de Giovanni Botero (1540-1617), la primera en llevar la expresión al título: *Della Ragion di Stato* (Venezia, 1589).

¿Pero cuál era la doctrina contenida en esa expresión tan "poco cristiana" y aun "poco humana"? En la actualidad se suele aceptar que, aunque Maquiavelo no utilizó jamás la expresión, su pensamiento se encuentra a la base de la doctrina que ella denomina, y *Il Principe* no es sino una reflexión acerca de la esencia de la **razón de Estado**. Pero esta interpretación, pese a lo que se cree generalmente, está lejos de ser unánime y pueden encontrarse otras posturas que podríamos resumir o esquematizar del modo que seguidamente pasamos a caracterizar[13]:

"La **razón de Estado** tiene su ...

a) ...origen en Maquiavelo" .
b) ...origen anterior a Maquiavelo".
c) ...origen posterior a Maquiavelo".
d) ...origen en un conflicto de valores que Maquiavelo no podía plantearse desde su propia obra".
e) ...origen, aunque con otros antecedentes, en la obra de Maquiavelo, que posibilita la aparición de un discurso sobre la "verdadera **razón de Estado**", desarrollado contra él".

Sprache und Literatur in Wissenschaft und Unterricht, 1982, pp.24-35). Sobre el florecimiento algo más tardío de la literatura sobre la razón de Estado en Alemania véase Meinecke, *La idea de la razón de Estado...,o.c.*, p.132ss. y también la anteriormente citada de Stolleis.

[13] Véanse las diferentes líneas argumentativas que ofrece M. Senellart en "La raison d'État antimachiavélienne. Essai de problématisation"(en: *La raison d'État: politique et rationalité*, Ch. Lazzeri y D. Reynié (eds.), Paris, PUF, 1992, p.18ss.).

En primer lugar, la postura a) afirma que el pensamiento de Maquiavelo está en el origen de la **razón de Estado**, y que fue éste quien la inventó o descubrió aunque sin nombrarla. Esta opinión, que está muy extendida, podemos hallarla en las interpretaciones de Friedrich Meinecke y Benedetto Croce.

Meinecke sostiene que Maquiavelo es "el hombre con quien comienza en el Occidente moderno la historia de la razón de Estado", y que todo su pensamiento político no es sino una reflexión continuada sobre ella[14]. Para el historiador alemán, lo novedoso del pensamiento del secretario florentino es haber introducido u otorgado un sentido de individualidad al Estado que constituye el principio de la **razón de Estado**, y en virtud del cual cabe definir una política pragmática que tiene en cuenta los intereses concretos de éste. Este principio, la necesidad política, permite al "descubridor de la esencia de la razón de Estado" recorrer "ya imperturbable todas las alturas y todos los abismos a los que ésta conduce", y esto es lo peculiar e históricamente decisivo en Maquiavelo, al decir de Meinecke[15].

En su estudio sobre la "Teorie della morale e della política. La 'Ragion di stato'" Croce considera a Maquiavelo el primer autor de la nueva ciencia de la "Ragion di stato"[16].

---

[14] Cf. Meinecke, *La idea de la razón de Estado...*, *o.c.*, p.31.

[15] *Idem*, pp.43-44. Sobre la cuestión véase el trabajo de L. Firpo, "Machiavelli e la ragion di Stato" (en: *Categorie del reale e storiografia. Aspetti di continuità e trasformazione nell'Europa moderna*, a cura di F. Fagiani e G. Valera, Milano, Angeli, 1986, vol.I, pp.13-32).

[16] Al respecto decía lo siguiente: "e in primo luogho, e rappresentante di tutti gli altri e quasi simbolo della nuova scienza, il Machiavelli; e la nuova scienza, alla quale gli antichi non avevano dato un nome che segnasse ciò che le era proprio, tra i parecchi nomi che se ne tentarono si rivestí alfine di uno che divenne usuale e popolare e che si travava adoperato dal Della casa nella sua orazione a Carlo V: 'Ragion di stato'" (cf. "Teorie della morale e della politica. La 'Ragion di stato',

De nuevo encontramos al filósofo italiano en el origen de una interpretación que posteriormente ha sido seguida por muchos otros[17], y que está relacionada con su estimación de Maquiavelo como el primero en otorgar a la política un campo específico y autónomo de la moral, como vimos en el capítulo anterior.

La postura b) defiende que el origen de la **razón de Estado** es anterior a Maquiavelo y puede encontrarse en algunos conceptos medievales. El análisis de Gaines Post[18] parte de una crítica de las posturas de los historiadores de la Europa moderna (especialmente la de Meinecke), resistentes a aceptar que la idea de Estado, tal como ellos la definen, existiera en la Edad Media, y que concluyen que si no había "Estado" no podía haber **razón de Estado**. También critica otras posiciones que no han sabido descubrir los antecedentes de esa idea en el Medievo, y se propone realizar un examen detallado de los conceptos medievales de **razón de Estado**, en tanto que principio del derecho público, para dar pruebas de su existencia y mostrar en qué forma aparecieron en el período comprendido entre los años 1100 y 1300. Post estudia para ello a los iniciadores de la ciencia jurídica moderna, pero no sólo a los

---

cap.II de la Iª parte de *Storia della età barocca in Italia*, Bari, Laterza, 1929, p.75).

[17] Blanco Ande, por ejemplo, afirma que el principal mérito de Maquiavelo no es tanto el haber elaborado una doctrina esencialmente absolutista cuanto el haber desentrañado "la esencia del Poder, desempolvando por primera vez, la razón de Estado" (cf. *Teoría del poder*, Madrid, Pirámide, 1977, p.253).

[18] Cf. Post, "*Ratio publicae utilitatis, ratio status* et 'raison d'État'...", o.c., pp.13-90. Este trabajo se incluía en otro más amplio titulado *Studies in Medieval Legal Thought. Public Law and State 1100-1322* (Princeton, 1964).

juristas y a los canonistas[19] sino también a los teóricos de la política, como Juan de Salisbury[20], y a algunos filósofos y teólogos escolásticos como Sto. Tomás de Aquino[21]. Su análisis de expresiones como la *ratio-publicae utilitatis* y la *ratio status*[22], surgidas de la renovación del derecho público romano durante los siglos XII y XIII, le llevan a concluir que la **razón de Estado** en ese período era una "raison droite" y designaba "le raisonnement approprié, élaboré par la plus haute autorité concernant les moyens à utiliser dans les affaires

---

[19] Se trata de los juristas y teóricos del derecho canónico, que adaptaron a su entorno el derecho romano revisado, cuyas fuentes eran el *Corpus iuris civilis* de Justiniano, las obras de autores clásicos como Cicerón, los Padres latinos y, después de 1260, la *Política* de Aristóteles. De Cicerón, que menciona expresiones como *ratio reipublicae* o *ratio et utilitas reipublicae*, afirma Post que se refiere a la razón de Estado de una manera "tout à fait moderne lorsqu'il déclare que l'utilité a souvent servi d'excuse pour le mal dans la république", pero estaba ligada a "une loi morale supérieure et consistait essentiellement dans toute la méthode du bon gouvernement de l'Etat en accord avec le droit public" (cf. "*Ratio publicae utilitatis, ratio status* et 'raison d'État'...", *o.c.*, p.29).

[20] Post realiza una lectura del *Policraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum* (1159) de Juan de Salisbury (*ca.* 1120-1180), en la que interpreta la *ratio necessitatis aut utilitatis*, que es por esencia la razón del bien del pueblo y que puede justificar el uso de la tortura (véase *Policraticus*, IV,4 y VI,25), como un aspecto de la "razón de Estado"; pero recuerda que Salisbury comprendía ésta "como la raison du bien public administrée par un roi ou un prince conformément à la loi de Dieu et de l'homme" (cf. "*Ratio publicae utilitatis, ratio status* et 'raison d'État'...", *o.c.*, p.35).

[21] Tanto en *In libros politicorum expositio*, como en *De regimine principum* o en la *Summa theologica* de Sto. Tomás de Aquino (1225-1274), Post cree reconocer aspectos o formas de la "razón de Estado", entendida como una *ratio civitatis* que interpreta como "la 'raison' de la vie bonne et de la sécurité pour la communauté et ses membres (...), Ia raison finale de la communauté naturelle dans l'utilité, le bien commun, la sécurité de tous dans l'unité, la raison du tout" (cf. "*Ratio publicae utilitatis, ratio status* et 'raison d'État'...", *o.c.*, p.70 y 71).

[22] El autor analiza también otras expresiones como *ratio gubernationis et jurisdictionis, status reipublicae, ratio status regis* y *ratio status regni* y máximas como *necessitas legem non habet*, utilizadas para defender medidas de excepción, que estaban vinculadas no sólo al bien común sino también a la *iusta causa* y a la *utilitas*. Sobre estas cuestiones puede consultarse también: P. Costa, *Iurisdictio. Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale 1100-1433* (Milano, 1969).

intérieures et les affaires étrangères de manière à assurer la protection du peuple et de la société au sein de l'Etat"[23]. La **razón de Estado** medieval era, por un lado, el arte o la ciencia del gobierno justo para proteger a los sujetos y sus derechos y a la vez, por otro lado, la reflexión sobre la forma de afrontar las necesidades urgentes cuando el Estado y el bien público se encontraban en peligro[24].

También Berlin, quien recuerda que las medidas de excepción eran recomendadas en situaciones críticas por Aristóteles o Cicerón y que "la necesidad no conoce ley" era un sentimiento tomista, afirma que "Machiavelli did not originate, nor did he make much use of, the notion of 'raison d'état'. He stressed will, boldness, address, at the expense of the rules laid down by calm *ragione*"[25].

La tercera postura c) sostiene que Maquiavelo no inventó la **razón de Estado**, sino que este concepto es posterior. Así, Michel Foucault ha indicado que esta noción se construye después de Maquiavelo e inaugura un nuevo tipo de racionalidad política, cuyo contenido específico es el problema del arte de gobernar la *res publica*, el conjunto de hombres y las cosas que comportan (riquezas, costumbres, territorios, etc.,), con vistas a reforzar el poder del Estado en función de su propia racionalidad. Para Foucault *Il Principe* de Maquiavelo no es una obra sobre la **razón de Estado** sino más bien sobre la "razón del príncipe", "un traité de l'habilité du prince à conserver sa

---

[23] Cf. Post, "*Ratio publicae utilitatis, ratio status* et 'ratio d'État'...", *o.c.*, p.81.

[24] *Idem*, p.88.

[25] Cf. Berlin, "The originality of Machiavelli", *o.c.*, p.74.

principauté". Maquiavelo -opina Foucault- si bien suministra al príncipe un arte de gobernar con hábiles estratagemas, en su célebre obra no transciende el contexto de la problemática tradicional centrada en la búsqueda de un vínculo entre el príncipe y su principado; planteamiento al que justamente se opone el arte de gobernar según la **razón de Estado**, cuyo objetivo es reforzar y fortalecer el poder del Estado, lo cual significa no sólo que el Estado únicamente se considera en relación consigo mismo ("souci de soi de l'Etat"), sino también que se pone a sí mismo como fin, y ninguna otra instancia divina o transcendente, ninguna ley positiva, natural o sobrenatural extraña a él puede limitarle. Finalmente Foucault entiende que la **razón de Estado** no sólo es posterior a Maquiavelo; afirma además que está pensada contra él, surge para dar entrada a una nueva forma de gobernar el Estado que se opone al arte de gobernar característico del príncipe maquiavélico[26].

La postura d) ha sido defendida por Carl J. Friedrich, para quien sólo en un contexto en el que se presenta un conflicto entre el sistema de valores y los imperativos de seguridad puede surgir el problema de la **razón de Estado**. Según

---

[26] Para una mejor comprensión de la interpretación de Foucault sobre el pensamiento de Maquiavelo y el surgimiento de la razón de Estado debería atenderse a la distinción que realiza entre las nociones de "souveraineté" y "gouvernement", y también a su propuesta de una "théorie de la raison politique". No nos detendremos aquí en este punto. Pueden consultarse a este respecto las siguientes obras de Foucault: *Résumé des cours, 1970-1982*, (Paris, Julliard, 1989, esp.pp.99-104), "Omnes et singulatim. Vers une critique de la raison politique" (*Le Debat*, nº 41 (1986), pp.5-35) y "La gouvernementalité" (*Actes 54* (été 1986), pp.6-15). Véanse también trabajos como el de D. Séglard, "Foucault et le problème du gouvernement", en: *La raison d'État: politique et rationalité, o.c.*, pp.117-140.

Friedrich[27], en la obra de Maquiavelo no se plantea este conflicto, porque el secretario florentino no concibió finalidad alguna fuera del Estado y por ello no vio la necesidad de "justificar" los medios requeridos para la conservación de éste. El problema de la **razón de Estado** aparece cuando autores como Giovanni Botero tratan de reconciliar el sistema de valores, en su caso los valores de la moral cristiana, con las exigencias y las necesidades de una conducta racional movida por los intereses del Estado. El análisis de Friedrich atiende, en definitiva, al aspecto jurídico de la idea de **razón de Estado** y a la relación de la misma con la reflexión sobre las sanciones morales de las acciones políticas, lo que le lleva a afirmar que allí donde no hay ningún ideal de derecho constitucional, tampoco hay **razón de Estado**.

En nuestro país la interpretación desde el punto de vista del constitucionalismo y del liberalismo, que atribuye además a la historiografía sobre el tema[28] la confusión entre *ratio status*, "razón de estado" y **razón de Estado**, podemos encontrarla en el estudio de Bartolomé Clavero. Para este autor cabe hablar de *ratio status* sólo en relación con la majestad del monarca y con la realización de las cosas necesarias para la conservación de su poder: "por el imperio y por la majestad,

---

[27] Friedrich, C.J., *Constitutional Reason of State. The survival of the Constitucional Order*, Rhode Island, Providence, Brown University Press, 1957.

[28] Clavero opina que "la historiografía inventa y encubre" (cf. *Razón de estado, razón de individuo, razón de historia, o.c.*, p.51), y afirma que la obra de Meinecke está marcada desde su inicio por el convencimiento de que "la razón de estado es para toda la historia razón de Estado" y "lo es expresamente incluso para los tiempos que desconocían la ocurrencia, de forma que la historiografía rehace la historia"; además "la historia de la razón de Estado ha contribuido a la construcción del *Estado* como ente de *razón* propia" (*ídem*, pp.50-51).

antes que por el estado, ya se mataba"[29]. La teología y el derecho favorecían, antes que la "razón de estado", esa posibilidad, puesto que el orden jurídico y religioso de la majestad dispensaba "la *gracia* de la vida" y en caso necesario también "podía contar con sus *misteria* o sus *arcana*"[30]. Como las monarquías tenían su *ratio*, eran los estados quienes debían conquistar la *ragione* que les legitimase para matar y someter; mas cuando emerge el Estado moderno[31] la "razón de estado" se torna **razón de Estado**, que sirve para vivir y convivir[32].

Una reciente interpretación[33] -en nuestro esquema señalada con la letra e)- asume algunas conclusiones de trabajos anteriores (en particular los de G. Post), y observa, en primer lugar, que el concepto de **razón de Estado** no se halla en

---

[29] Cf. Clavero, *Razón de estado, razón de individuo, razón de historia, o.c.*, p.23.

[30] *Idem*, p.24.

[31] Clavero opina que la aparición del *Leviathan* (1651) puede considerarse el punto de arranque del Estado moderno: "El Leviatán es uno de esos instantes privilegiados de transparencia cultural que se dan en la historia" (cf. *Razón de estado, razón de individuo, razón de historia, o.c.*, p.35); "en rigor, con toda la gestación que se quiera, sólo ahora se produce el nacimiento del *Estado moderno* o Estado a secas" (*ídem*, p.36).

[32] El Estado *leviathan*, no es natural, el hombre es su artífice y por ello "no tiene *reason* genuina ni propia, sino artificial y prestada" (cf. Clavero, *Razón de estado, razón de individuo, razón de historia, o.c.*, p.35). El Estado es como "un *autómata* que conoce y satisface sus funciones y condiciones, sus fines y medios (...). La razón de Estado no es definitivamente sangrienta. Y hay razón constituyente, la razón humana" (*ídem*, p.35). Al tiempo que la razón de Estado se constituye, nace simultáneamente la razón de Individuo: "el par se forma a un mismo tiempo: la razón del hombre natural y la razón del hombre artificial, *natural Man* el individuo y *artificial Man* la institución" (*ídem*). De este modo el Estado moderno, producto de la razón de estado, nace o se constituye para que caigan los estados y "el individuo se alce" (*ídem*, p.36); el Estado debe existir con poder (razón de Estado), para que el individuo pueda hacerlo con derecho (razón de Individuo).

[33] Cf. Senellart, M., *Machiavélisme et raison d'État, o.c.*, esp.pp.8ss.

Maquiavelo, pero que esta ausencia carecería en sí de importancia si la expresión *ratio status* no se encontrara en algunos juristas y teólogos medievales[34]. En segundo lugar, Senellart recuerda -muy acertadamente a nuestro parecer, pues las otras posturas parecen no dar relevancia al hecho- que la **razón de Estado** fue objeto, desde finales del siglo XVI, de una elaboración doctrinal directamente antimaquiaveliana. Como se recordará, el primer tratado consagrado a la *ragione di Stato* apareció en 1589 y fue escrito por un adversario del secretario florentino y no por un discípulo suyo. Por consiguiente, "c'est contre Machiavel que s'est développé, pendant plus d'un siècle, le discours de la 'vraie raison d'Etat. Il existe donc, à l'époque classique, deux concepts antinomiques de la raison d'Etat"[35].

Éstas son las principales interpretaciones sobre el origen del concepto. Ninguna de ellas completamente errada pero tampoco suficientemente justa con un fenómeno que cabe ubicar a finales del siglo XVI, y que se desarrolla aproximadamente hasta la primera mitad del siglo XVII. Nos referimos a la elaboración doctrinal de la que habla Senellart, que llevó a la confección de un discurso explícitamente antimaquiavelista

---

[34] Indica Senellart que "on ne peut donc affirmer, purement et simplement, que le Moyen Age, parce qu'il subordonnait le pouvoir temporel à l'autorité religieuse, a ignoré la raison d'Etat" (cf. *Machiavélisme et raison d'État, o.c.*, p.9). El autor analiza también el *Policraticus* de Salisbury, para quien en la expresión *ratio necessitatis aut utilitatis* la *necessitas* "signifie évidemment la salut du prince ou de la couronne. C'est de cette *ratio necessitatis*, encore étroitement circonscrite, que sortira plus tard la 'raison d'Etat' machiavélienne" (cf. "La théorie médiévale de la raison d'État: *ratio status* et *necessitas*", cap.1 de *Machiavélisme et raison d'État, o.c.*, p.31).

[35] *Idem*, p.10. Al tema de los dos conceptos antinómicos de la razón de Estado volveremos más adelante.

pero implícitamente contagiado de algunos de sus elementos.

En realidad, no se puede atribuir a Maquiavelo sin más el origen de un concepto, doctrina o teoría que ni mencionó y de la que ni siquiera fue consciente. Pues en ese caso se correría el peligro de reducir la **razón de Estado** al maquiavelismo y de olvidar las dimensiones de la polémica en favor de un estudio del desarrollo histórico circunscrito a Maquiavelo y de la valoración de los límites y consecuencias a las que ello conduce, tal como han hecho el historicismo de Meinecke, Croce y otros muchos[36]. Aunque se pueden descubrir antecedentes medievales (como, sin duda, ha señalado Post), no se debe llegar al extremo de generalizar el fenómeno, de tal forma que se convierta en algo intemporal y que permita hacer buena la conclusión de que siempre hubo (y habrá) **razón de Estado**[37].

Si, por el contrario -al igual que Foucault- definimos la **razón de Estado** como algo pensado contra Maquiavelo exclusivamente, sin mencionar las posibles variantes o diferencias que en el seno de esta doctrina existían entonces, corremos el riesgo de incluir en el mismo discurso a los antimaquiavelistas y a los maquiavelistas. Tampoco nos interesa situarnos en la perspectiva de análisis que, bajo la pretensión de hacer contemporánea la cuestión, reduce el fenómeno

---

[36] Sobre el historicismo y el método histórico puede consultarse el trabajo de F. Chabod, *Lezioni di metodo storico, con saggi su Egidi, Croce, Meinecke*, a cura di L. Firpo, Bari, Laterza, 1969.

[37] Post sostiene en su estudio que siempre ha existido un principio que subordina los intereses particulares al interés general, que aprueba medidas de excepción para hacer frente a las urgencias, que justifica compromisos con leyes morales para atender a un fin ético superior, que tolera un mal menor para prevenir uno mayor, que justifica los medios por el fin. Por ello señala que "le bons sens devrait, finalement, rappeler à l'historien que la 'raison d'Etat' a toujours été -de manière inconsciente ou dans ses expresions variées- une règle de conduite pour toutes sortes de communautés, au moins en période de danger et d'urgence" (cf. "*Ratio publicae utilitatis, ratio status* et 'raison d'État'...", *o.c.*, p.26).

prácticamente a su aspecto jurídico y constitucionalista (Friedrich).

Nuestra interpretación se halla más próxima a la de Senellart pero con algunas matizaciones. Convenimos con él en que no puede entenderse ni calibrarse la **razón de Estado**, si no se atiende a esa elaboración doctrinal que, fundamentalmente desde la aparición del tratado de Botero[38], toma en consideración la obra de Maquiavelo para desarrollar a través de ella un discurso contra él. Sin embargo, debemos matizar la observación de este autor acerca de que el concepto no se halla en Maquiavelo, pues no era esto precisamente lo que creían sus contemporáneos y detractores. Basta con acudir a los textos para advertir que si los ataques estaban dirigidos contra el secretario florentino, era porque se interpretaba la obra y el pensamiento de éste como la base o fundamento de la "falsa", "mala" o "impía" **razón de Estado**, tal como mostraremos seguidamente.

---

[38] Cabe reprochar a Senellart el olvido de la práctica totalidad de los tratadistas españoles que escriben casi simultáneamente sobre la razón de Estado y sobre los medios de conservación de una república. Ocurre con mucha frecuencia que los estudiosos del tema, si son franceses, parecen hablar de la *raison d'Etat* como un fenómeno cuasi esencialmente francés, propio de la época de Richelieu; y, si son italianos, hablan de la *ragion di Stato* como un fenómeno originario, pasando por alto que tuvo lugar en los tiempos de la Contrarreforma y se difundió en toda su área de influencia. Por otra parte, debe recordarse que muchos de los autores italianos (miembros de la Compañía fundada por San Ignacio de Loyola) escribían bajo el dominio español.

II.1.2 Maquiavelo, maestro de la falsa *ragion di Stato*.

Así pues, de acuerdo con los intereses de este trabajo, debemos retrotraernos de nuevo a la época en la que surge la expresión *ragion di Stato*, para comprobar cuál era el sentido o el significado de este concepto y cuál el contenido de la doctrina a la que aludía. Esto es relativamente fácil, ya que hay muchos testimonios de autores de la época que no dudaron en atribuir a Maquiavelo -como antes anunciábamos- si no la invención absoluta, pues consideraban que había antecedentes tanto en el pensamiento griego como en el romano[39], al menos el hecho de que fuera el maestro difusor y fundador de la doctrina en su aspecto más negativo:

> Botero: "(...) trovai, che in somma il Machiavelli fonda la Ragione di Stato nella poca conscienza"[40].

---

[39] Ya destacamos en el apartado anterior los antecedentes medievales. Ahora añadimos que los tratadistas del siglo XVI y XVII eran conscientes de que en el pensamiento griego y romano podían encontrarse fácilmente textos con conceptos como "utilidad del Estado" y "arte del Estado", que incluían parámetros como el conocimiento de la oportunidad en el tiempo o la ocasión, y máximas políticas que enseñaban la manera o el modo de poder conservar la forma del Estado y emplearlas en caso de necesidad. Entre los griegos eran citados Tucídides, Sócrates, Platón y Aristóteles. De entre los romanos, en cuyas obras podían encontrarse rasgos de la razón de Estado como *Ius Imperii* y *Arcana Imperii*, se encontraban Tácito y Cicerón. De Mattei ha señalado cómo Girolamo Frachetta, Federico Bonaventura, Ludovico Zùccolo o Scipione Chiaramonti, tratadistas italianos del siglo XVII, incluían en sus obras referencias a autores clásicos y reconocían en su pensamiento indicios de la *ragion di Stato*. Más información puede obtenerse en el estudio de De Mattei, "Il problema della 'Ragion di Stato' nel Seicento. II: Indagini settescentesche sull'antichità della 'Ragion di Stato'" (en: *RIFD*, XXVI (1949), pp.202-210).

[40] Las palabras de Botero están tomadas de la dedicatoria de su tratado, *Della Ragion di Stato Libri Dieci, con Tre Libri delle Cause della Grandeza e Magnificenza delle Città di Giovanni Botero Benese*.

Frachetta: "Nicolò Machiavelli, Maestro della *Ragion di Stato* apparent et fallace" y "Nicolò Machiavelli, maestro di questa pestifera dottrina"[41].

Zùccolo: "L'insegnare ex professo i modi e i mezzi d'operare per Ragion di Stato ne' rei governi, è opera non da uomini honorati, ma da scrittori iniqui ed empii, come il Machiavello e i seguaci suoi..."[42].

Éstos son sólo algunos de los ejemplos que muestran cómo el secretario florentino fue considerado responsable de la difusión de la "sacrílega consigna" contenida en esa falsa, aparente e impía **razón de Estado**. De ahí que los tratadistas[43] no dudaran en dirigir sus ataques contra él y sus secuaces.

Aunque cabría preguntarse qué es lo que atacaban (si al hombre, la doctrina -o parte de ésta- contenida en su obra, o el mito que ya comenzaba a formarse sobre ella), poco importa precisar la respuesta, porque lo cierto es que entre el hombre,

---

All'Illustris. e Reverendis. Sig. Il Sig. Volfango Teodorico. Arciuescovo, e Prencipe di Salczburg, In Venetia, Appresso i Gioliti, M.D.LXXXIX. Utilizamos el ejemplar de esta primera edición, que se halla en la Biblioteca Nacional bajo la signatura 3/35809, y también la edición a cargo de Carlo Morandi, *Giovanni Botero: Delle Ragion di Stato. Delle cause della grandezza delle città*, Bologna, Capelli, 1930.

[41] Las palabras de Girolamo Frachetta, tomadas de su obra *Seminario de'governi di stato e di guerra* (Venezia, 1592), proceden del trabajo de R. De Mattei, "Il problema della 'Ragion di Stato' nel Seicento.I: Origini e fortuna della locuzione 'Ragion di Stato' nel Seicento", *o.c.*, p.197.

[42] Ludovico Zùccolo, que publicaba en Venecia en 1621 sus *Considerazioni politiche e morali sopra cento oracoli d'illustri personaggi antichi*, hacía también, como se observa, referencia a los seguidores del florentino. Son palabras tomadas de la susodicha obra de De Mattei (p.197).

[43] También los tratadistas españoles, como veremos en el próximo capítulo, identifican la expresión, y con ella el contenido de la "falsa razón de Estado", con la doctrina de Maquiavelo.

la obra y el mito se forjó el "maquiavelismo"[44], y los

---

[44] Senellart ha revisado las significaciones del concepto "maquiavelismo" que -según su parecer- puede entenderse de tres formas diferentes (cf. "La raison d'Etat antimachiavélienne...", *o.c.*, pp.26ss):

1) "Maquiavelismo" designa el pensamiento de Maquiavelo en aquello que resulta más llamativo y singular (la maldad humana, la apología de la violencia y el uso de la fuerza, el uso de la disimulación, etc.,) pero olvidando el conjunto de su obra. En efecto, Goyard-Fabre señala que "le mot même de machiavélisme (...) voulait avoir un sens péjoratif", pero que "il ne désigne pas la pensée machiavélienne en tant que tell" (cf. *Philosophie politique: XVIe-XXe siècles...*, *o.c.*, p.57).

2) "Maquiavelismo" puede referirse al mito que se ha creado sobre ello y que describe una "manera de pensar y de actuar de la que está ausente todo escrúpulo, y que se inspira en la astucia y en la perfidia", de forma que se dice "que alguien es maquiavélico cuando se supone que actuará conforme a sus intereses, sin preocuparse por el derecho ni por la moral, que desconocerá, si lo juzga conveniente, su palabra, y que se valdrá de cualquier medio para alcanzar sus fines" (cf. Gautier-Vignal, L, *Maquiavelo*, México, FCE, 1978, p.98). Cl. Lefort ha estudiado el nombre y la representación de Maquiavelo así como el concepto de maquiavelismo recogiendo las interpretaciones sobre el mito y afirma que "maquiavelismo" es "le nom donné à la politique en tant qu'elle est le mal", "il suggère l'identification de l'immoralité avec la politique" (cf. *Le travail de l'oeuvre. Machiavel*, Paris, Gallimard, 1973, p.78).

También el "murderous Machiavel" de las referencias de la literatura isabelina, que han estudiado E. Meyer y M. Praz, se encuentra incluido en este segundo sentido (véase E. Meyer, *Machiavelli and the Elizabethan Drama* (Weimar, 1897), M. Praz, "Machiavelli and the Elizabetahns" (en: *Proceeding of the British Academy*, 3 (1928), pp.49-97) y Ch. Morris, "Machiavelli's Reputation in Tudor England" (en: *Il pensiero politico*, 2 (1969), pp.416-433). Conde cita un trabajo anterior de Macaulay (*Critical, Historical and Miscellaneas Essays*, New York, 1860) en el que ya se sostiene que en Inglaterra el proceso de diabolización del nombre de Maquiavelo se desarrolla a lo largo del XVII: "apenas hay un escritor de la época isabelina que no aluda a Maquiavelo como encarnación de la hipocresía, de la crueldad y del crimen. El tipo de villano en los dramas de Shakespeare, Marlowe, Ben Jonson, Fletscher, es pergeñado con rasgos maquiavélicos" (cf. Conde, *El saber político en Maquiavelo*, *o.c.*, p.16-17).

Por otra parte, los trabajos de Ch. Benoist vienen a admitir que "hay maquiavelismo y maquiavelismo; hay un maquiavelismo verdadero y uno falso; hay un maquiavelismo que es de Maquiavelo y otro que algunas veces es de sus discípulos, pero más frecuentemente de los enemigos de Maquiavelo; son ya dos, o mejor tres maquiavelismos: el de Maquiavelo, el de los maquiavelistas y el de los antimaquiavelistas. Pero he aquí un cuarto: el de quienes jamás leyeron una línea de Maquiavelo y se sirvieron inoportunamente de los verbos, sustantivos y adjetivos derivados de su nombre. Es por ello que Maquiavelo no debería ser considerado responsable de todo aquello que después de él se complacieron en hacerle decir el primero o el último recién llegado" (cf. "prefacio" de *Le machiavélisme. première partie: Avant Machiavel*, Paris, Plon, 1907, cit. por Gramsci en *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*,

escritores de la época partieron de la obra para elaborar a través de ella un discurso contra su contenido, que representaba esa utilización peligrosa del poder y sus medios designada como "falsa razón de Estado" (contribuían así al mito), frente a la cual era a su vez preciso presentar la "verdadera razón de Estado", con lo que surgió en ese momento una dualidad significativa que permite hablar de dos conceptos antinómicos.

En 1576 aparece en Ginebra la obra del hugonote francés Innocent Gentillet (¿1540-1595?) conocida como el *Anti-Machiavel*, y cuyo completo y verdadero título era *Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un Royaume ou autre Principauté, divisez en trois parties: à savoir, du Conseil, de la Religion et Police, que doit tenir un Prince. Contre Nicolas Machiavel Florentin*[45]. Si bien las

---

Madrid, Nueva Visión, 1980, p.189).

3) "Maquiavelismo" puede aplicarse también a cierto tipo de discurso históricamente localizado, que se sitúa entre la obra y el mito, y que "entre la vérité qu'articule le texte et les fantasmes auxquels l'auteur prête son nom, il dessine la figure historique de la *ragion di Stato* machiavélienne. Peu importe qu'elle soit vraie ou fausse" (cf. "La raison d'Etat antimachiavélienne...", *o.c.*, p.27).

[45] La obra, fruto -según los críticos- de la tragedia de la Noche de San Bartolomé (1572), contribuyó a consolidar la imagen de Maquiavelo como inventor de una política completamente atea y amoral (cf. Buck, *Machiavelli, o.c.*, p.133). Fue publicada anónimamente y conoció múltiples ediciones en francés y en latín, y traducciones al alemán, al inglés y al holandés. Desde el siglo XVII no había vuelto a ser reeditada en francés, hasta que C. E. Rathé publicó su edición anotada y comentada en 1968 (Genéve, Droz, 637pp.). Más detalles sobre esta cuestión los ofrece H. Lapeyre ("La réédition de *L'Anti-Machiavel* de Gentillet", en: *machiavellismo e antimachiavellici nel cinquecento*, Firenze, Olschki, 1970, pp.155-159). Entre los trabajos dedicados especialmente a este autor y al tema sobresalen los de C. E. Rathé, "Innocent Gentillet and the First Anti-Machiavel" (en: *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, XXVII (1965), pp.186-225), P. D. Stewart, *Innocent Gentillet e la sua polemica antimachiavellica* (Firenze, 1969), S. Mastellone, "Aspetti dell' antimachiavellismo in Francia: Gentillet e Languet" (en: *Machiavellismo e antimachiavellici nel cinquecente, o.c.*, 1970, pp.48-87) y A. D'Andrea, "The Political and Ideological Context of Innocent Gentillet's *Anti-*

primeras manifestaciones contra Maquiavelo habían aparecido con anterioridad[46], suele aceptarse que esta obra inicia propiamente la historia del antimaquiavelismo, al haber sido la primera en dirigir una crítica sistemática contra la doctrina del florentino[47].

Machiavel" (en: *Renaissance Quarterly*, 23 (1970), pp.397-411).

[46] A. Panella aseguraba que antes de la condena de la Iglesia Maquiavelo sólo tuvo tres adversarios públicos: "tutti uomini di chiesa sí, ma non gesuiti; e due, il Polo e il Politi, censurano il Machiavelli come politico inmorale e ateo, il terzo, l'Osorio, come paganeggiante" (cf. *Gli anti-machiavellici, o.c.*, p.31). Se trataba, en primer lugar, del cardenal inglés Reginald Pole, víctima de la política anticatólica de Enrique VIII, que había dejado constancia de su crítica en *Apologia Reginaldi Poli ad carolum V Caeserem super quatuor libris a se scriptis. De unitate Ecclesiae*, fechada por algunos hacia 1539 (Firpo, L. *La prima condanna del Machiavelli*, Torino, 1966). Sobre Maquiavelo y Pole véase H. Lutz, *Ragione di Stato und christliche Staatsethik im 16.Jahrhundert. Mit einem Textanhang: Die Machiavelli-Kapitel aus Kardinal Reginald Pole's 'Apologia ad carolum Quintum'* (Münster, 1961).

El teólogo portugués Jerónimo de Osorio se había pronunciado contra el florentino en su tratado *De nobilitate christiana* en 1540 ó 1542; mientras que el dominico italiano Ambrogio Caterino Politi titulaba "Quam execrandi Machiavelli discursus et institutio sui Principus" el último capítulo de su obra *De libris a Christiano detestandis et a Christianismo penitus eliminandi*, publicada en 1552 pero tal vez presentada -opina Firpo- en 1546 durante una sesión del Concilio de Trento. Más datos sobre la obra de Osorio pueden encontrarse en los trabajos de A. Bell, *O Humanista Dom Jerónimo Osorio* (Coimbra, 1934) y F. Elías de Tejada, "Las doctrinas políticas de Jerónimo de Osorio" (en: *Anuario de Historia del Derecho Español*, XVI (1946).

No obstante, Buck ha señalado que el antimaquiavelismo se inicia ya en vida de Maquiavelo con el tratado de Agostino Nifo *De regnandi peritia ad Carolum V imperatorem*, publicado en 1523. Se trataba al parecer de un escrito plagiario de alguna de las copias manuscritas de *Il Principe*, en el que se omitían algunas partes de éste y se añadían otras nuevas, entre ellas un apéndice que recomendaba la imagen o modelo del gobernante virtuoso, según la visión humanista de los 'Espejos de príncipes', "als Antidot gegen Machiavellis Gift" (cf. Buck, *Machiavelli, o.c.*, p.131).

[47] La obra fue tomada como punto de partida de otras muchas. Ése fue el caso del tratado de Antonio Possevino, al que se le acusó de haber incorporado a su texto, escrito por encargo del Papa Inocencio IX, ciertas partes del de Gentillet. La obra de Possevino se titulaba *Iudicium de Nuae militis galli, Ioannis Bedini, Philippi Mornaei, et Nicolae Machiavelli quibusdam scriptis. Cautio de his quae scripsit tum Machiavellus tum is qui adversus eum scripsit Antimachiavecum cui nomen non adscripsit* (Lugduni, 1592 ó 1593).

Es, no obstante, en Italia donde más se desarrolla la escuela de teóricos de un nuevo arte político que será conocido como *ragion de Stato*. Como ya señalamos, encontramos en los orígenes de este nueva literatura política la obra de Botero *Della ragion di Stato*, publicada en 1589, a la que más tarde añadiría los *Aggiunte fatte alla ragion di Stato* (Roma, 1598), en los que sólo aparecen algunos retoques o precisiones de ideas expresadas con anterioridad. Ioannes Botterus Bennensis, tal como figura en inscripciones de la época, nació en 1543 ó 1544 en Bene Vagienna en el Piamonte. Ingresó en la Compañía de Jesús a los 15 años de edad y desempeñó cargos por mandato de Carlo Emanuele de Savoya, quien le envió como observador político a Francia en 1585 cuando se enfrentaban en guerra los hugonotes y los católicos[48], donde presumiblemente se puso en contacto con la obra de Jean Bodin[49]. En 1586 regresaba de nuevo a Turín, desde donde pasó a Milán y después a Roma, y allí permaneció entre 1586 y 1599. Fue en esta ciudad donde su

---

[48] Sobre la experiencia de Botero en Francia y su fortuna en este país véase el estudio de Baldini, "Botero e la Francia" (en: *Botero e la 'Ragion di Stato'*, a cura di A. E. Baldini, Firenze, Olschki editore, 1992, pp.335-359).

[49] El influjo de Bodin en Botero se constata, por ejemplo, en la coincidencia de los autores citados por ambos en sus obras. Se ha llegado a afirmar que muchos de los ejemplos históricos fueron tomados por Botero gracias a una lectura atenta de Bodin. Stegmann ha señalado que "un premier constat troublant est la coïncidence des individus cités: sur environ 350 noms, les 2/3 sont dans Bodin, qui en cite beaucoup plus, différemment, et plus nombreaux. Mais les exemples limités retenus par Botero ne coïncident pas: aucun plagiat direct, à quelques exceptions près" (cf. Stegmann, A., "Modules antiques et modernes dans la 'Ragion di Stato' et leur fonctionnement", en: *Botero e la 'Ragion di Stato'*, *o.c.*, p.29). Aunque está por realizar un estudio profundo sobre la influencia de Bodin en el pensamiento de Botero, existen en la actualidad algunos trabajos, a los que remitimos: C. Morandi, "Botero, Campanella, Scioppio e Bodin" (en: *Nuova Rivista Storica*, XIII (1929), pp.339-344), y R. Shackleton "Botero, Bodin and Robert Jonson" (en: *Modern Language Review*, XLIII (1948), pp.405-409).

producción literaria dio los mejores frutos[50]. En 1603 Carlo Emanuele le envió junto a sus tres hijos a la Corte española de Felipe III, en la que estuvo hasta 1606, fecha en la que regresó a Turín para concluir allí sus días en junio de 1617.

En su primera obra *De regia sapientia*[51], Botero se da a conocer como pensador sobre el Estado que aborda discusiones acerca de si el gobierno debe orientarse según los preceptos del Evangelio o por el contrario según los principios amorales -como él los considera- de Maquiavelo. La obra, escrita en versos latinos y estilo retórico, sostiene la tesis de que caería en un grave error aquél que no dirigiese el Estado según los principios del Evangelio. Contiene ya un capítulo contra Maquiavelo ("In Nicolaum Macchiavellum disgressio")[52] en el cual se desaprueba su pensamiento teológicamente a través de ejemplos tomados del Antiguo Testamento y de otras fuentes como

---

[50] Al final de nuestro trabajo incluimos un apéndice bibliográfico relativo a este autor, en el que anotamos el título de todas sus obras conocidas junto al lugar y la fecha de aparición.

[51] Ioannis Boteri Benensis, *De Regia Sapientia Libri tres. Quibus Reipub. bene, foeliciterque ad ministrandae continetur*, Mediolani, Apud Pacificum Pontium, M.D.LXXXIII. El juicio histórico sobre esta obra ha sido casi siempre negativo, pues ha sido insertada dentro de la polémica contra Maquiavelo y considerada como ejemplo del contraste "tra il Botero realistico osservatore della realtà sociale e politica e l'uomo di Chiesa di formazione gesuitica" (cf. Vasoli, C., "A Proposito della 'Digressio in Nicolaum Machiavellum': la religione come 'forza' politica nel pensiero del Botero", en: *Botero e la 'Ragion di Stato'*, *o.c.*, p.41). Ahora el propio Vasoli nos ofrece un análisis de la obra desde la singular afinidad estructural entre ésta y *Il Principe*, y desde la consideración de ambas como evidentes respuestas a los cánones de una "letteratura di 'ammaestramento'" (*ídem*, p.42), consciente de que la predicación del sistema de normas morales cristiano contrasta con la necesidad y las leyes reales de la acción política.

[52] Se trata del capítulo central del libro primero; en él Botero recuerda haber mostrado cómo la *sapienta regis* consiste, sobre todo, en reconocer que el reino y las victorias y, por tanto, la conservación de los Estados, dependen de Dios; por ello es necesario confrontar la opinión de Maquiavelo, quien ha osado afirmar que la ley de Cristo ha hecho a los hombres inútiles para la guerra y la virtud militar.

los Padres de la Iglesia o Tertuliano. Si bien no es difícil entender el propósito "moralista contrarreformista" de esta primera obra boteriana, que pretende restablecer el primado de la religión y de sus normas de conducta, sin embargo, resulta curioso que el uso de los ejemplos se realice en función de la exaltación de los grandes sucesos políticos y militares que llevaron a la creación, conservación y aumento del poder (por lo que es un claro antecedente de su obra más conocida) sin que exista la preocupación última por los principios o por la motivación profunda, lo cual puede deberse, por otra parte, al puro cálculo político[53].

Su segunda obra, *Delle cause della grandezza delle città* (Roma, 1588), es un tratado de economía nacional y política sobre cuestiones de teoría general del Estado desde la perspectiva de las ciudades-estado italianas. Por las conexiones que existen entre *Delle cause* y *Della Ragion di Stato*, se introdujo la primera como apéndice de esta última en la que se expone un compendio de la **razón de Estado.** Para Botero -como anotábamos en las páginas precedentes- Maquiavelo edifica el arte estatal o arte del Estado en la falta de conciencia moral. Aunque se ha considerado que Botero se aprovechó del impacto del florentino[54] y que su definición de **razón de Estado** se mantiene en la línea de éste, es la elección de los medios para el logro del fin lo que definitivamente les

---

[53] Cf. Vasoli, "La 'Digressio in Nicolaum Machiavellum'...", *o.c.*, p.53.

[54] Chabod afirmaba que por entonces "il piacere dell'osservazione politica aveva lasciato il posto, negli scrittori, ad un contradittorio ondeggiare fra ripulsione dell'animo alle considette 'immoralità' della politica e bisogno dell'intellecto di rendersi conto della politica stessa" (cf. *Giovanni Botero*, Roma, Anonima Romana editoriale, 1934, p.59).

separa y enfrenta[55]. Botero intenta proporcionar una introducción a la política repleta de ejemplos históricos[56], una guía para el Estado y el ejercicio del poder que no se aleje de los principios de la moral cristiana. Aunque, por una parte, lo logra, pues omite las consideraciones sobre el fundamento legal del Estado y consigue rechazar los principios del maquiavelismo, por otra parte, las "recetas" del pensador del Piamonte para la acción práctica parecen en ocasiones impregnadas de un amoralismo que apenas tiene algo que envidiar a Maquiavelo[57]. A pesar de todo, como su cosmovisión estuvo ligada íntimamente a su visión de clérigo que vivió los tiempos de la Contrarreforma, se ha calificado su *Ragion di Stato* como "código de los conservadores"[58]. La definición de *Stato* y

---

[55] Opinan algunos que "Botero a repensé Machiavel. Il l'a débarrasé des attaques injustes et abusives que ses détracteurs avaient répété depuis cinquante ans. Il a compris, à peine expurgée, toute la positivité de son pragmatisme, en essayant de reconstruire un Etat fort avec un prince moral" (cf. Stegmann, "Modules antiques et modernes..., *o.c.*, p.40).

[56] En el libro segundo de *Della Ragion di Stato* que Botero titulaba "Della Istoria", se apela a la experiencia como madre de la prudencia y a la utilidad de la historia. Volveremos sobre la cuestión de la Historia y los ejemplos tomados de ella como método de gran utilidad práctica para la dirección del Estado frente a la inutilidad de la deducción racional en la praxis política (véase la tercera parte de nuestro trabajo). Apuntemos ahora, en lo concerniente a las referencias históricas de esta obra, que Botero menciona muchas fuentes sin dar referencias. Las fuentes antiguas y de la Alta Edad Media son las más numerosas, aunque también hace uso de autores políticos contemporáneos y, en contra de lo que pudiera pensarse, las referencias a la Biblia no son las más frecuentes. Stegman, que ha localizado muchas de ellas, afirma que sólo hay 29 menciones, de las cuales sólo 8 son citas textuales sacadas del Nuevo Testamento (cf. Stegmann, "Modules antiques et modernes ...", *o.c.*, p.32).

[57] Tendremos oportunidad más adelante de revisar algunas de las "recetas", medios o métodos que Botero propone en su obra. Sobre la *ragion di Stato* de Maquiavelo y de Botero pueden consultarse los trabajos de A. Tenenti, "Dalla 'Ragion di Stato' di Machiavelli a quella di Botero" (en: *Botero e la 'Ragion di Stato' o.c.*, pp.11-21), y S. Suppa, "Ragione politica e raione di Stato (Rileggendo Machiavelli e Botero)" (en: *Botero e la 'Ragion di Stato', o.c.*, pp.59-89).

[58] Sobre este punto véase E. A. Fischer, *Giovanni Botero*, Langnau (Bern), Buchdruckerei Emmenthaler-Blatt, 1952, p.9ss.

Ragione di Stato que Botero ofrecía en el libro primero de su tratado, no sería la única -como veremos a continuación-, pero sí la que más fortuna tuvo:

> "Che cosa sia ragione di Stato"
>
> "Stato è un dominio fermo sopra popoli; e Ragione di Stato è notizia di mezi atti a fondare, conservare, e ampliare un Dominio così fatto. Egli è vero, che se bene, assolutamente parlando, ella si stende alle tre parti sudette, nondimeno pare, che più strettamente abbracci la conservazione, che l'altre ; e dell'altre più l'ampliazione, che la fondazione: imperò che la Ragione di Stato suppone i Prencipe, e lo Stato, (quello quasi come artefice questo come materia) che non suppone, anzi la fondazione affatto, l'ampliazione in parte, precede. Ma l'arte del fondare, e dell'ampliare è l'istessa; per chè i principî, e i mezi sono della medesima natura. E se bene tutto ciò, che si fa per le sudette cagioni, si dice farsi per Ragione di Stato, nondimeno ciò si dice più di quelle cose, che non si possono ridurre a ragione ordinaria e comune" (*Della Ragion di Stato, o.c.*, libro primo, p.9).

El tratado de Botero daría paso a toda una serie de obras[59], cuyos autores fueron objeto de una primera revisión

---

[59] Obras como las de Girolamo Frachetta (*Seminario de'governi di stato e di guerra...*, 1592), Calderini Apollinare (*Discorsi sopra la ragion di Stato di Giovanni Botero*, 1597), Giovanni Antonio Palazzo (*Discorso del governo e della ragion vera di stato*, 1604), Pietro Andrea Canonieri (*Dell'introduzione alla politica, alla ragion di stato ed alla practica del buon governo*, 1614), Traiano Boccalini (*Pietra del paragone politico*, 1615 y *La quintessenza della ragion di stato*), Ludovico Zùccolo (*Considerazioni politiche e morali sopra cento oracoli d'illustri personaggi antichi*, 1621), Federico Bonaventura (*Della ragion di stato e della prudenza politica*, 1623), Gabriele Zinano (*Della ragion degli stati*, 1626), Ludovico Settala (*Della ragion di stato. Libri Sette*, 1627), Scipione Chiaramonti (*Della Ragione di Stato*, 1635), Vincenso Igualdi (*Della ragion di stato..en un dominio aristócratico...*, 1640), Scipione Amati (*Laconismo político sobre el consejo de conciencia contra la razón de Estado*, 1648), y Marco Antonio Scipioni (*Vera ragion di stato praticata*, 1650).

histórica en 1860 por parte de Joseph Ferrari en su *Histoire de la raison d'Etat*[60]. Esta variedad de obras y autores trajo consigo una diversidad en las visiones de la **razón de Estado**, puesto que cada uno de ellos trataba de presentar su propio concepto. Ello hizo decir a Settala[61] en el preámbulo del libro primero, titulado "De la razón de Estado en general", lo siguiente:

---

[60] Ferrari mencionaba en su prefacio la cifra de 424 escritores italianos que enseñaron "hardiment l'art de mener les rois, de surprendre les peuples, de flatter les chefs, d'écraser les rebelles, de dominer les événements, l'art en un mot, de produire de grands effets par de petites causes, en bouleversant les États par une sorte de nécromancie politique" (cf. *Histoire de la raison d'Etat*, Paris, Lévy, 1860. Utilizo la nueva edición, aparecida recientemente en Paris, Editions Kimé, 1992. La cita es de la p.7). También ofrecía el número de 470 escritores que respondieron a los de Italia "pour chercher la raison des Etats au sein des nouvelles révolutions de Luther, de Richelieu et de la Fronde" (*ídem*, p.8).

Ferrari hizo por primera vez una revisión de estos teóricos de la razón de Estado, y dividió en épocas y periodos su historia: "La première époque, qui commence avec la naïve malice de l'*Oculus pastoralis* et abouit aux conceptions sataniques du secrétaire de Florence, peut se définir: l'âge d'or de la raison d'Etat. La seconde, époque des idées républicaines contre l'Espagne, se subdivise en trois périodes qu'on pourrait désiger sous les noms d'âges d'argent, d'airain et de fer. Guichardin et Gianotti illustrèrent l'âge d'argent (...). Bottero, Sarpi, Paruta, Ammirato, Tassoni, Boccalini, furent les célébrités de l'âge d'airain qui finit à la paix de Westphalie. L'âge de fer, qui commence avec cette paix et ne finit pas encore aujourd'hui, ne donne aucune illustration relevant de la tradition exclusive de l'art de régner" (*ídem*, p.320). Para un mayor conocimiento del análisis ofrecido por Ferrari consúltese en especial la segunda parte titulada: "La politique des savants", pp.207-335. Algunos trabajos posteriores sobre los tratadistas italianos son los de P. Treves, "La Ragion di Stato nel seicento in Italia (Sommario di una storia)" (en: *Civiltà moderna*, III (1931), pp.187-213), y F. Bozza, *Scrittori politici italiani dal 1550 al 1650* (Roma, 1949).

[61] El milanés Ludovico Settala (1555-1633) fue catedrático de medicina y de filosofía moral. Nombrado por Felipe IV primer médico del Estado de Milán, dedicó varias publicaciones a esta materia y otras a la filosofía moral, como *La manera de formar y gobernar una familia* (1626) y *Comentarios a los problemas de Aristóteles* (1632), además de la que aquí estudiamos y que lleva por título *Della Ragion di Stato Libri Sette* (1627). Utilizo la edición en castellano de C. Arenti y H. Gutiérrez, *La razón de Estado*, México, FCE, 1988.

> "Muchas veces en mi interior me he preguntado cuál sería la causa de que, a pesar de que todos hablan de la razón de Estado y dicen que tal cosa se hizo por razón de Estado, tan pocos hayan llegado al conocimiento verdadero de su naturaleza, y en qué consiste propiamente su esencia" (*La razón de Estado, o.c.*, p.39).

Este autor comienza afirmando que existen dos especies de **razón de Estado**: "una que enseña los medios adecuados para conservar la forma de la república, y otra que los aplica". Dice de la primera que corresponde al arte retórico y "es el hábito o facultad de conocer los medios y modos convenientes para establecer o conservar cualquier forma de república", y de la segunda, que corresponde al arte oratorio, que es "el hábito y facultad de poner en obra tales medios y modos"[62]. Para este autor toda la dificultad estriba en dar una definición de la **razón de Estado** como hábito que nos permite poner en práctica lo aprendido en la parte teórica de la **razón de Estado**, la cual, en calidad de "facultad, arte o ciencia", nos enseña "los medios y las maneras con que cada príncipe puede conservarse a sí mismo y la forma de dominio que ha escogido o posee"[63], y que no es otro arte que el que "pertenece a la ciencia política"[64].

---

[62] Cf. Settala, *La razón de Estado, o.c.*, p.45.

[63] *Idem*, p.47.

[64] La razón de Estado será frecuentemente para todos estos autores un arte perteneciente a la política, "pero solamente como una de sus partes", puesto que consideran que la política tiene el bien público como objetivo prioritario, mientras que la razón de Estado procura solamente el bien de los gobernantes. La influencia de las obras de Aristóteles, especialmente de la *Política*, es una constante en ellos. Hemos de señalar así mismo que frecuentemente recurren al célebre tratado de Aristóteles para justificar por qué el teórico político debe tratar de los medios en ocasiones malvados, crueles y deshonestos de la razón de Estado, ya que el estagirita se ocupó de las diversas especies de reino incluida la tiranía y...

¿ Cómo definir, pues, este hábito o facultad que permite pasar a la acción ? El libro primero de la obra de Settala nos ayuda a resumir las opiniones mayoritarias que el autor tiene en cuenta antes de exponer la suya propia:

1) algunos autores consideran que la **razón de Estado** es la misma cosa que el gobierno o arte de gobernar;

2) otros distinguen entre **razón de Estado** verdadera y aparente, y afirman que la primera es igual a la prudencia civil, y la segunda la definen como la norma legítima con la que se gobiernan todas las cosas según requiera la utilidad de aquel a quien pertenecen;

3) también puede considerarse como una excepción o enmienda de la razón ordinaria al servicio de un bien público o de un bien mayor;

4) o como una buena consultación acerca de los mayores bienes del gobierno político, independiente de cualquier otra razón, y por "buena consultación" debe entenderse la prudencia consultativa en cuanto contiene el juicio y el decreto;

"donde habla de los medios con que se afirman y consolidan en su dominio los tiranos (...), trató el tema con más amplitud y mayores detalles que al hablar de cualquier otra especie de república (...); y con buena razón, porque para determinar las cosas malas y contrarias a la naturaleza humana y a la honradez había menester de mucha industria y perspicacia y de muchos medios" (Settala, *La razón de Estado, o.c.*, p.46).

5) o bien, siendo el Estado un dominio sobre el pueblo, la **razón de Estado** es el conocimiento de los medios apropiados para fundar, conservar y ampliar un dominio[65];

6) finalmente, para el autor "será un hábito del intelecto práctico, llamado prudencia o sagacidad, mediante el cual los hombres, después de la consultación, resuelven acerca de los medios y los modos con los que puedan establecer o conservar la forma de dominio en la que se encuentran"[66].

Éstas eran en general las definiciones más frecuentes sobre la **razón de Estado.** Cada tratadista intentaba darle un nuevo matiz, que en ocasiones no hacía más que reduplicar el sentido o significado que le habían dado otros. Después de ese preámbulo, que generalmente ocupaba el primer libro de todas

---

[65] Aunque Settala no señala quiénes son los autores de estas opiniones, sin duda, está haciendo aquí referencia directa a Botero, quien había definido -como vimos (p.162)- la razón de Estado como la "notitia dè mezi, atti à fondare, conservare, et ampliare un Dominio". Settala no estaba de acuerdo con esta precisión, dado que:

> "esta definición adolece de muchas dificultades, principalmente porque una buena definición debe poderse intercambiar con lo definido, sin abarcar más o menos de lo que corresponde a su naturaleza; en cambio, la definición propuesta es tan general que en lugar de definir sólo la especie incluye el género, que se aplica no solamente a la razón de Estado, sino también a la prudencia legislativa y a la facultad civil o prudencia política.
> Efectivamente, ¿quién puede negar que la prudencia política es un conocimiento de los medios apropiados para fundar, conservar y ampliar un Estado, un dominio o una república? (...) Y no obstante no creo que haya alguien que afirme que la que hoy llamamos razón de Estado sea la misma cosa que la prudencia legislativa o la prudencia política" (*La razón de Estado, o.c.*, p.54).

[66] *Idem*, p.57.

las obras, en el resto de los libros se ofrecía un análisis de los medios y modos -incluidos vicios y virtudes, advertencias y estratagemas- de conservar el tipo de Estado o Dominio, ya fuera en su forma "buena y recta" (reinado o principado, aristocracia y república), ya fuese en su forma "mala y torcida" (tiranía, oligarquía y democracia). Pero no nos interesa ahora detenernos a analizar estos medios sino ver cómo se refleja esta problemática en la península ibérica y en los tratados escritos en lengua castellana.

II.2 La razón de Estado en España.

"A Dios por razón de Estado"[67]
Calderón de la Barca

Los autos sacramentales de Calderón poseían un alto contenido pedagógico y perseguían una instrucción moral que enseñaba de una forma plástica los dogmas y las respuestas del catolicismo a los problemas del hombre del siglo XVII. Aunque los acontecimientos históricos que se dramatizaban no constituían dogmas, y por ello no podía inferirse enseñanza teológica alguna, Calderón abstraía ideas de estos acontecimientos y los ponía en escena con el fin de explicar su significado. Algunos autos como "No hay más fortuna que Dios" y "A Dios por razón de Estado" reflejaban además una teología política[68] y una teología de la historia presente en el pensamiento español de la época. Sin embargo, antes de comenzar con este asunto es necesaria una breve revisión de la aceptación de las doctrinas de Maquiavelo y de la recepción y

---

[67] Calderón de la Barca (1600-1681), al igual que Cervantes (1547-1616) y Lope de Vega (1562-1635), entre otros grandes literatos de la época, conocían el problema y la discusión en torno a la razón de Estado y no perdían la ocasión de reflejarlo en sus obras.

[68] En la edición de *No hay más Fortuna que Dios*, introducida y anotada por Alexandre A. Parker (Manchester, 1949), se incluía un apéndice sobre el significado de la "discreción" en la Edad media y en los siglos XVI y XVII.

Algunos de los estudios dedicados a la política o a la teología política en Calderón son los siguientes: J. Alcalá Zamora, "Mitos y política en la España del joven Calderón" (en: *El mito en el teatro clásico español*, F. Ruiz y C. Oliva (eds.), Madrid, 1988) y *La reflexión política en el itinerario del teatro calderoniano* (Madrid, 1989), y también E. Rull, "La teología política del Barroco en una loa sacramental" (en: *Estudios sobre Calderón y el teatro del Siglo de Oro*, Barcelona, 1989).

traducción de la obra de Botero entre los tratadistas españoles.

II.2.1 La recepción de Maquiavelo: antimaquiavelismo y maquiavelismo encubierto.

> "escribir contra Machiabelo; cosa que en esta edad han hecho tantos y pudieran aver escusado algunos; porque (...) tomando tantos armas contra él, le han hecho más nombrado de lo que debieran"[69]
>
> Juan Márquez

Muchas fueron las obras escritas contra el secretario florentino, especialmente desde su condena por la Iglesia y la inclusión de sus obras en el *Índice*. En ocasiones ha habido opiniones que mostraban reticencias sobre el posible conocimiento de Maquiavelo por los españoles de la época[70], y se ha llegado a afirmar que su condena se realizó antes en los

---

[69] "Prólogo" a *El Governador Christiano*. Sobre Juan Márquez, maestro agustino, predicador de Felipe III y catedrático de vísperas de Teología de la Universidad de Salamanca, volveremos más adelante en el apartado II.2.3.

[70] Fernández de la Mora recoge algunos testimonios de las obras de W. A. Dunning, *A History of Political Theories, Ancient and Medieval* (New York, 1913), J. W. Allen, *A History of Political Thought in the sixteenth century* (London, 1941), y O. Ferrara, *Maquiavelo* (Madrid, 1947), en las cuales se niega que los españoles conocieran a Maquiavelo (cf. Fernández de la Mora, G., "Maquiavelo, visto por los tratadistas políticos españoles de la Contrarreforma", en: *Arbor*, XIII (1949), p.424). Ciertamente se trata de trabajos antiguos de autores extranjeros que parecen no conocer demasiado bien el pensamiento español de los siglos XVI y XVII, pero aproximadamente por las mismas fechas se publicaban en España algunos ensayos dedicados al estudio de Maquiavelo en nuestro país (véase la nota 82).

dominios españoles que en Roma[71]. Sin duda, tales posiciones hacen excesivo hincapié en la España Inquisitorial y olvidan o ignoran que mientras que la obra del florentino apareció incluida en el *Índice* romano de Paulo IV en 1559, en España,

---

[71] "L'*Index librorum prohibitorum* del Valdés, il primo índice organico stampato nell'imperio di Carlo V, probabilmente, non faceva altro che raccogliere una precedente proibizione, formulata negli indici di Lovaino dei 1546 e 1551, e ciò significherebbe che la inclusione delle opere del Machiavelli fra quelle proibite si ebbe prima nei domini spagnoli che non in Roma", afirmaba G. M. Bertini (cf. "La fortuna di Machiavelli in Spagna", en: *QIA*, I, 2 (1946), p.21).

Recuérdese que el control sobre los libros impresos se remonta a la Pragmática de 1502, promulgada por los Reyes Católicos, con la que éstos pretendían hacer obligatorias las licencias para imprimir libros en España y para introducir los del extranjero. Desde 1540 el Santo Oficio ofrecía regularmente listas de libros prohibidos, pero el primer *Índice* utilizado en España fue publicado en 1551; se trataba de una reimpresión del *Índice* de Lovaina (1550), al que se le agregó un anexo sobre obras españolas. Señala H. Kamen que "la censura, hasta la década de 1550, puede ser considerada como moderada, pero esta circunstancia cambió con el feroz decreto promulgado por la regente doña Juana el 7 de septiembre de 1558. En él se prohibía la introducción de toda clase de libros extranjeros traducidos al español" (cf. *La Inquisición Española*, Barcelona, Crítica, 1992, p.113). Los controles de 1558 se reforzaron con el *Índice* de 1559 del Inquisidor general Fernando de Valdés; censura del Estado y censura de la Inquisición coexistieron. Aunque en el *Índice* español, cuyo control lo ejercían exclusivamente autoridades españolas, aparecían obras incluidas en el *Índice* romano, aquél no seguía las prohibiciones de éste.

El *Índice* de 1583 y 1584 del Inquisidor Gaspar de Quiroga, en cuya confección trabajaron directa o indirectamente Benito Arias Montano, Juan de Mariana y Jerónimo de Zurita entre otros destacados pensadores contrarreformistas, incrementó enormemente las prohibiciones de tal forma que parecía estar incluida "la totalidad del mundo intelectual europeo pasado y presente" (cf. *La Inquisición Española, o.c.*, p.119). Piénsese que en él figuraban las ediciones de autores clásicos, de padres de la Iglesia y autores como Pedro Abelardo, Ockham, Marsilio de Padua, Tomás Moro, Juan Luis Vives y, por supuesto, Bodino y Maquiavelo. Pero el estudio del contenido de las bibliotecas de algunos intelectuales de la época revela que en ocasiones hasta el 10% de las obras estaban incluidas en el *Índice*, "lo que muestra que los libros extranjeros entraron por contrabando de una manera regular y con éxito en España, a pesar de que el delito de introducirlos estaba castigado con la pena de muerte" (*ídem*, p.123). Más información sobre las censuras, los índices y las prohibiciones y expurgaciones puede hallarse, por ejemplo, en A. Romeu de Armas, *Historia de la censura literaria gubernativa en España* (Madrid, 1940), A. Serra Corella, *La censura de libros y papeles en España y los índices y catálogos españoles* (Madrid, 1947), V. Pinto Crespo, *Inquisición y control ideológico en la España del siglo XVI* (Madrid, 1983), y J. A. Escudero (ed.), *Perfiles jurídicos de la Inquisición española* (Madrid, 1989).

por diversos motivos[72], no se incorporó explícitamente al *Índice* español editado en el mismo año por el inquisidor Valdés, obviamente más preocupado por incluir en él el catecismo de Bartolomé de Carranza[73] que las obras de Maquiavelo. Del siguiente *Índice* español, publicado por el Cardenal Quiroga, el primer volumen, que incluía una lista de

---

[72] Entre esos motivos destacan la autonomía de la Inquisición Española, la indiferencia de algunos de nuestros inquisidores hacia los *Índices* romanos, y un privilegio real que precedía en 1552 a la primera traducción española de los *Discursos*. Es efecto, la primera edición de los *Discorsi*, realizada por Juan Lorenzo Ottevanti (*Discursos de Nicolao Machiaveli, dirigidos al muy alto y poderoso señor don Philippe, Príncipe de España*), apareció en Medina del Campo en 1552 y gozaba de un privilegio concedido por Carlos V en el cual se podía leer:

> "nos para nuestra recreación leemos algunas veces en un libro intitulado los discursos de Nicolao Machiavelo, que está escripto en lengua toscana, y por ser muy útil y provechoso para qualquier príncipe, le auiades traducido en lengua castellana"
> (cit. por Tierno Galván, "El tacitismo en las doctrinas políticas del Siglo de Oro español", en: *Escritos (1950-1960)*, Madrid, Tecnos, 1971, pp.25-26).

[73] *Comentarios sobre el Catecismo Cristiano* por don Bartolomé de Carranza y Miranda, arzobispo de Toledo, impreso en Amberes en 1558. Aunque fueron examinados y aprobados por el Concilio de Trento, y diversos teólogos españoles dieron su conformidad, estos *Comentarios* sirvieron de pretexto para que Melchor Cano y el Inquisidor Valdés, enemigos y rivales máximos de Carranza, iniciaran la persecución del arzobispo, quien -como se sabe- fue detenido y encarcelado en agosto de 1559 para casi el resto de su vida. Los *Comentarios*, que resultaron condenados y prohibidos, figuraron en todas las ediciones del *Índice* español salvo en la de 1790, y Carranza, aunque no fue acusado de herejía, tuvo que abjurar de sus errores. Datos sobre este largo y lamentable proceso, ejemplo de la intolerancia, de las enemistades personales, de la ineficacia de las negociaciones, de las interferencias entre la Inquisición de Roma y Madrid y de la sustitución de la justicia por los compromisos políticos, pueden hallarse en obras como la de G. Marañón, "El proceso del arzobispo Carranza" (en: *BRAH*, CXXVII (1950), pp.135-178), y J. I. Tellechea Idígoras, *Fray Bartolomé Carranza. Documentos inéditos, testificaciones de cargo* (Madrid, 1963).

libros prohibidos[74], no saldría a la luz hasta el año 1583 y en 1584 el segundo volumen, que contenía una lista de libros expurgados. En el primero de ellos, "por primera vez en España, y de forma inequívoca y machacona, se prohibe toda la obra de Nicolas Maquiavelo"[75]. Esto permite suponer que la obra del florentino pudo circular por España durante un período de tiempo bastante extenso (desde la publicación de su primera obra en Italia hasta su condena en España pasaron más de 60 años), aun cuando hubiese muy pocas traducciones de sus escritos[76] y no existieran ediciones españolas en italiano. Esto significa simplemente que la difusión de su obra fue más

---

[74] Incluso -cabe añadir- que hubo quien reclamó, dirigiéndose al Consejo de la Inquisición -nos referimos al duque de Sesa en carta de 9 de noviembre de 1584-, que se autorizara la publicación de las obras de "Nicholao Machiabello ..., particularmente los libros que intitula de *Discursos*, *Príncipe*, *Dialogos del Arte de la guerra* y *Historias de la republica de Florencia*... Por tratar en los dichos libros matherias de Estado y Gobierno en tiempo de paz y de guerra, con mucha curiosidad y erudición, y aunque en ellas hay algunos errores y cosas impías y malsonantes, hay otras de mucha curiosidad y aprovechamiento, y las que no son tales se pueden fácilmente expurgar, enmendar y corregir; y aun traducirse los dichos libros... y imprimirse con nombre de otro autor, no conviniendo que anden en el del dicho Nicholao Machiabello..." (A.H.N., *Inquisición*, Leg.4.436, nº 4, cit. por J. L. Álvarez, "Notas bibliográficas: Sobre Maquiavelo en España", en: *RDP*, III (1934), p.157).

[75] Cf. Puigdomènech, H., *Maquiavelo en España, o.c.*, p.56. Para una mayor información sobre la postura de Iglesia española ante la obra del florentino véase la citada obra, en especial las pp.39-80.

[76] Una de la primeras traducciones fue la del *Arte della guerra*, realizada por Diego de Salazar y publicada en Alcalá en 1536 bajo el título de *Tratado de re militari*; se trataba, sin embargo, de una versión incompleta y parafraseada. Ninguna traducción impresa de *Il Principe* se conoce, aunque al parecer sí circularon traducciones anónimas y manuscritas, y -lo que es muy significativo- los autores de la época (tanto los que pudiéramos considerar más afines a algunas ideas del florentino como los que se declararon firmemente en contra de sus doctrinas) incluían en sus tratados contra Maquiavelo frases, fragmentos o resúmenes de capítulos de esta obra. De la traducción de los *Discorsi* que ya citamos, se hicieron dos ediciones: en 1552 y en 1555. Sobre éstas y otras traducciones realizadas en el siglo XVII véase Puigdomènech, *Maquiavelo en España, o.c.* (esp.pp.81-133), y Maravall, "Maquiavelo y maquiavelismo en España" (en: *Estudios de historia del pensamiento español*, III, Madrid, Cultura Hispánica, 1984², esp.pp.45-49).

bien escasa, pero no que su pensamiento fuera desconocido, dada "la difusión" -como ha observado Maravall- "del maquiavelismo"[77]. Ahora bien, tras la prohibición (a partir de 1583 Maquiavelo fue incluido en todos los restantes índices) "sus obras serán buscadas con ahinco y quemadas o, en el mejor de los casos, almacenadas en la biblioteca de El Escorial, a donde irán a parar un buen número de los libros requisados por la Inquisición"[78]. A partir de ese momento la reacción de nuestros tratadistas rechazando su doctrina no se hizo esperar, y durante el último decenio del siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII no dejaron de sucederse los escritos en contra de sus enseñanzas[79].

Como ya señalamos, la indiferencia de Maquiavelo frente a la moralidad o inmoralidad de los medios empleados por el gobernante para conseguir sus fines políticos (la conservación y aumento del poder: **razón de Estado**) fue considerada como algo inadmisible por los pensadores políticos, para los cuales, aun teniendo en cuenta la novedad del Estado barroco y la necesidad de una justificación del poder, la política no podía hacerse pasando por encima de la moral y de la religión cristiana. La

---

[77] Cf. Maravall, "Maquiavelo y maquiavelismo en España", *o.c.*, p.50.

[78] Cf. Puigdomènech, *Maquiavelo en España, o.c.*, p.62.

[79] En los títulos de algunas obras quedaba claramente reflejada esta oposición directa a Maquiavelo, como puede comprobarse en la de Pedro de Rivadeneira (*Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano para gobernar y conservar sus estados. Contra lo que Nicolás Maquiavelo y los políticos de estos tiempos enseñan*, 1595), en la de Claudio Clemente (*El maquiavelismo degollado por la cristiana sabiduría de España y de Austria. Discurso cristiano-político a la Católica Majestad de Felipe IV, rey de las Españas*, 1637 -1ª edición latina en 1628-), y en la del portugués Pedro Barbosa Homen (*Discursos de la verdadera y jurídica razón de Estado, formados sobre la vida y acciones del rey Don Juan II de buena memoria, Rey de Portugal, llamado vulgarmente el Príncipe Perfecto. Contra Maquiavelo, Bodino y los demás políticos de nuestros tiempos sus secuaces*, 1629).

actitud de pleno rechazo a las doctrinas del florentino que representaba la posición oficial de la Iglesia, es, sin duda, también la más generalizada entre los escritores políticos; sin embargo, no todas las críticas a Maquiavelo partían del mismo punto y no todo lo que se criticaba abierta y oficialmente se desestimaba luego en la confección de las propias teorías[80]. La reflexión sobre la política que hizo Maquiavelo fue el punto de partida del pensamiento político español[81] y en la recepción del mismo en España cabe distinguir al menos dos momentos[82]:

---

[80] Es evidente que ante la prohibición e inclusión en el *Índice* nadie podía más que declararse expresamente anti-maquiaveliano y reprobar las prácticas de los príncipes maquiavélicos, pero ello no obsta para que las propuestas que se realizaron estuviesen contagiadas de maquiavelismo. Recordaba Fernández Escalante que se ha repetido hasta la saciedad "que si Maquiavelo hubiese estado en realidad, totalmente penetrado de su doctrina, en lugar de *El Príncipe* hubiese escrito algún devocionario (...), pues bien, esto es exactamente lo que ocurrió en el ámbito intelectual español; (...) los tratadistas políticos mantuvieron férreamente una perfecta línea doctrinal dentro de las más puras corrientes de la Filosofía de la Escuela que subordinaba a la Política como servidora de la Ética y motejaba desdeñosamente de 'políticos' a los disidentes, como sinónimo de herejes o de malvados" (cf. Fernández Escalante, M., *Álamos de Barrientos y la teoría de la razón de Estado en España*, Barcelona, Fontamara, 1975, p.9-10). Por otra parte, como ha mostrado Fernández de la Mora ("Maquiavelo, visto por los tratadistas políticos españoles de la Contrarrefroma", en: *Arbor*, XIII (1949), pp.444-448) y ha señalado Luis Sierra, "los tratadistas españoles se ocupan de la ética maquiavélica para impugnarla unánimemente por acierto" (cf. "La moral política. El antimaquiavelismo en Suárez y Gracián", en: *Arbor*, XLVIII (1961), p.286). En este punto recordamos la obra titulada *Antimaquiavelo* de Federico de Prusia y el comportamiento de éste que hizo escribir a Voltaire, apócrifamente: "en su sepulcro de Toscana, los huesos de Maquiavelo debieron crujir con aplauso" (cf. Savater, F., *El jardín de las dudas*, Barcelona, Planeta, 1993[3], p.143).

[81] "Por muy alejado que se encuentre de las concretas soluciones maquiavélicas, el pensamiento español del siglo XVI y aun del siglo XVII, no hubiera asumido la forma que presenta, sin partir del nivel en que la obra de Maquiavelo situó la reflexión sobre la política" (cf. Maravall, "Maquiavelo y maquiavelismo en España", *o.c.*, p.42). También es de análoga opinión Fernández de la Mora, quien observa que "Maquiavelo llegó a constituir uno de los grandes temas del pensamiento político español" (cf. "Maquiavelo, visto...", *o.c.*, p.431).

[82] Maravall ha sostenido que "no cabe hablar de maquiavelismo y antimaquiavelismo" sino más bien de tres tendencias atendiendo al criterio de la separación entre Estado y Fe: la primera de ellas es la que desde una posición tradicional niega a Maquiavelo porque considera que la razón de

Estado "no es más que la transcripción a la esfera de la política de la razón natural no iluminada por la gracia" (cf. Maravall, "La destrucción del Poder: Maquiavelismo y Tiranía", en: *La teoría española del Estado en el siglo XVII*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1944, p.378); la segunda, la que acepta la separación como tal (Guicciardini) o bien de manera disimulada y con limitaciones pero que representa el mayor grado de secularización de la política (Furió Ceriol y tacitistas puros); y la tercera tendencia o actitud que trata de asimilar algunas de las novedades del pensamiento de Maquiavelo acudiendo a Tácito y tratando de integrarlas en la moral cristiana restableciendo la armonía entre la razón y la fe (cf. Maravall, "Maquiavelo y maquiavelismo...", *o.c.*, pp.71-72; y *La teoría española del Estado...*, *o.c.*, pp.378-379).

Una lectura general de las obras en principio más importantes de los tratadistas que mencionamos a lo largo de nuestro estudio, no permite calificar ni clasificar correctamente (teniendo en cuenta la influencia mayor o menor del maquiavelismo o lo que tal vez podríamos llamar "grados del maquiavelismo") a los tratadistas. Para ello debería llevarse a cabo un profundo estudio de sus escritos, estudio que en la mayoría de los casos está por realizar o resulta insuficiente. Por ello, no es de extrañar que las obras publicadas sobre el maquiavelismo y el antimaquiavelismo en España, generalmente estudios de conjunto, no convengan en el mismo adjetivo para un mismo autor, es decir, ante la dificultad del problema y la falta de estudios específicos sobre la materia, no hay acuerdo unánime entre los estudiosos ni siquiera en ocasiones respecto a los autores más conocidos e investigados. Así, por ejemplo, mientras algunos califican de antimaquiavelista a Saavedra Fajardo, porque consideran que para él todo se cimenta en la moral religiosa, otros señalan inconsistencias o contradicciones en su pensamiento que les llevan a tenerlo por un maquiavelista aunque con "rectificaciones o atenuantes", como afirmaba Fernández de Velasco. Este mismo estudioso incluye en este grupo de maquiavelistas atenuados a Quevedo (otros estarían en total desacuerdo en aplicar este calificativo al autor de *Política de Dios, gobierno de Cristo*, como por ejemplo Galino Carrillo, Mª A., *Los tratados sobre educación de príncipes (siglos XVI y XVII)*, Madrid, CSIC/Inst. de Pedagogía, 1948, p.65). Por otra parte, en el estudio que estamos citando de Galino, esta autora tras una breve reseña de los autores que "consciente e inconscientemente se hallan tocados de maquiavelismo" (*ídem*, p.68), acaba afirmando que "aparte, pues, de Antonio Pérez (...), de Joaquín Setanti (...), del Padre Gracián, y de algunos toques aquí y allá en Saavedra Fajardo, Maquiavelo no logra formar escuela, ni siquiera halla comentadores" (*ídem*). Son sólo algunos ejemplos de la diversa calificación que han recibido nuestros tratadistas desde que a mediados del siglo pasado se estudiara la literatura política española de los siglos XVI y XVII y con ella el tema del maquiavelismo, pues, como señala Maravall, "de ordinario ha sido el solo aspecto del antimaquiavelismo de los tratadistas españoles lo que ha llamado la atención, añadiéndose algunas alusiones a juicios o consejos de inspiración más o menos maquiavélica, que aparecían en ciertos autores" (cf. "Maquiavelo y maquiavelismo ..., *o.c.*, p.42).

Los estudios más significativos sobre la cuestión hasta los años sesenta son los siguientes: A. Cánovas del Castillo, "Sobre las ideas políticas de los españoles durante la Casa de Austria" (en: *Revista de España*, VI-VII (1868-1869), pp.497-570; 40-99), J. Costa, "Apuntes para la Historia de las doctrinas políticas en España" (en: *Estudios jurídicos y*

A) En un primer momento, coincidente con la prohibición de Maquiavelo en el *Índice* de Quiroga, a finales del siglo XVI se escriben tratados bajo la influencia, mayor o menor, de la obra de Botero que incluyen acusaciones directas o indirectas contra el pensamiento y las propuestas del secretario florentino. Es el final del período de la "primera Contrarreforma", que trajo consigo el resurgir de la preocupación moral en política y la defensa de tesis eticistas e idealistas[83]. Esta reacción, que cabe calificar propiamente de *antimaquiavelista*, condena la irreligiosidad y el amoralismo (o la política sin moral) que se creía ver en las doctrinas de Maquiavelo intentando rebatirlas desde presupuestos estrictamente religiosos y morales. Pero no debemos confundirlo con ese otro "antimaquiavelismo" considerado muy frecuentemente como un criterio válido y único para englobar la totalidad del pensamiento español de la Contrarreforma, y que hace de todo

---

políticos, 1884, pp.3-123), J. Bécker, *La tradición política española. Apuntes para una biblioteca española de políticos y tratadistas de Filosofía política* (Madrid, 1896), R. Fernández de Velasco, *Referencias y transcripciones para la literatura política en España*, *Historia de la literatura política en España* y *La doctrina de la razón de Estado en los escritores españoles anteriores al siglo XIX* (todas en Madrid, 1925), J. L. Álvarez, "Notas bibliográficas: Sobre Maquiavelo en España" (en: *RDP*, III (1934), pp.155-160), A. Dempf, *Christliche Staatsphilosophie in Spanien* (Salzburg, 1937), C. Silió, *Maquiavelo y el maquiavelismo en España* (Madrid, 1941), J. A. Maravall, "La destrucción del poder: maquiavelismo y tiranía" (en: *La teoría española del Estado en el siglo XVII*, Madrid, 1944, pp.363-411), G. M. Bertini, "La fortuna di Machiavelli in Spagna" (en: *QIA*, 2 (1946), pp.21-22;25-26), Mª A. Galino Carrillo, *Los tratados sobre educación de príncipes (siglos XVI y XVII)* (Madrid, 1948), G. Fernández de la Mora, "Maquiavelo, visto por los tratadistas políticos españoles de la Contrarreforma" (en: *Arbor*, XIII (1949), pp.417-449), R. Ceñal, "Antimaquiavelismo de los tratadistas políticos españoles de los siglos XVI y XVII" (en: *Umanesimo e Scienza Politica*, Milano, 1951, pp.61-67), y D. W. Bleznick, "Spanish Reaction to Machiavelli in the Sixteenth and Seventeenth Centuries" (en: *Journal of the History of Ideas*, XIX (1958), pp.542-550). Los estudios o trabajos posteriores serán frecuentemente citados a lo largo de este capítulo.

[83] Sobre las tesis eticistas e idealistas y las diversas "escuelas" a las que dieron lugar véase el apartado II.2.3 de este mismo capítulo.

él un ataque en masa contra el maquiavelismo sin atender a las características propias y peculiares de las obras y sus autores[84].

La oposición a Maquiavelo podía hacerse de diversas formas[85]: 1) sin nombrarle directamente pero intentando instruir al gobernante de modo que resultara un príncipe

---

[84] En ocasiones se ha reducido el antimaquiavelismo español al tema de la religión, y se ha hecho de los tratadistas que no cuestionaron más que la subordinación de ésta a la política, los únicos que se oponían a las doctrinas maquiavelistas con una exacerbada exaltación o justificación de la teocracia (cf. Fernández de la Mora, "Maquiavelo, visto...", *o.c.*, p.435). En otro sentido Galino señalaba que "considerar la oposición contra Maquiavelo como base de nuestra literatura sobre educación de príncipes" es un "criterio erróneo por demasiado simplista" (cf. *Los tratados...*, *o.c.*, p.57). Para la autora, "a pesar de que es incuestionable que el maquiavelismo preocupó a nuestros autores éticopolíticos del Siglo de Oro (...), cuando hemos de reducir a una causa general las que en cada caso determinaron la publicación de estos libros, hemos de encontrarla (...) en un patriotismo austero y acendrado, que se traduce poniendo al servicio de quien en breve regirá los destinos de la nación la sabiduría culta de los filósofos y esta otra sabiduría práctica del hacer político, aprendida en la Historia y en la vida (...) presentándole de una manera razonada (...) los fines de su misión y los medios para cumplirla" (*ídem*, p.58).

Aunque A. Guy no utiliza con exclusividad ese criterio (antimaquiavelismo) para englobar a diversos tratadistas, en su interpretación sobre la efervescencia de la filosofía política de los siglos XVI y XVII identifica el "exuberante florecimiento del moralismo político ibérico" con la "autodefensa contra el maquiavelismo" y sitúa a España "a la cabeza de quienes despreciaban la laicización íntegra de la política" (cf. Guy, A., "Teocracia y política: Maquiavelo en cuestión", en: *Historia de la filosofía española*, Barcelona, Anthropos, 1985, p.146). Entre los autores que Guy enumera como pertenecientes al período de máximo apogeo del siglo de Oro, y que contribuyeron a ese florecimiento, se hallan Soto, Molina, Suárez y Mariana; y en otro grupo, que califica de "menos apasionados y quizá menos piadosos", incluye a Quevedo, Gracián, Alamos de Barrientos y Márquez (*ídem*). Son éstos últimos los que muestran menos optimismo antropológico y se ven "más o menos obligados a aceptar *nolens volens* todas las aportaciones de su época" (*ídem*, p.157).

[85] Son tres formas las que convergen en su oposición a Maquiavelo de una manera "constructiva" -afirma Galino- y de cuya "exposición ordenada de los principios de gobierno y de las cualidades del príncipe" resulta "el cuerpo de doctrina más sólido y compacto", donde se vienen a "estrellar los errores del florentino" (cf. *Los tratados...*, *o.c.*, p.68).

opuesto al del florentino[86]; 2) sin dirigir sus obras a atacarle pero dedicándole diversas partes o capítulos, en donde aparecía una refutación expresa de su pensamiento[87]; 3) los que, en definitiva, directa y abiertamente escribían contra Maquiavelo[88].

---

[86] Por ejemplo, el propio Márquez señalaba, en su "prólogo" a *El Governador Christiano,* que su obra no fue escrita bajo la petición de enfrentarse al florentino: "no fué el assumpto del duque" -se refiere al duque de Feria- "mandarme escribir contra Maquiavelo".

[87] Aunque Juan de Mariana (1536-1623) trabajó en la confección del *Índice* de 1583, y pudo estar directamente vinculado con la inclusión de Maquiavelo, es un ejemplo de cómo sin escribir directamente contra éste y sin citarlo expresamente se polemiza con él en algunas cuestiones. Así en el cap.X ("De la mentira") del lib.II de *De rege et regis institutione* (1599) Mariana, sin citar a nadie, refiere la opinión de quienes "creen que el rey ha de cultivar por igual los vicios y las virtudes y medirlo todo por la utilidad" (cf. *La dignidad real y la educación del rey*, Madrid, CEC, 1981, p.214) a lo que él se opone al igual que a la licitud de la mentira y el fraude aunque no niega "que el príncipe deba guardar esa reserva, que el pueblo suele llamar astucia y fraude, dando a la virtud un nombre que está muy cerca de significar el vicio" (*ídem*, p.218). Más información sobre el antimaquiavelismo de Mariana la ofrece Silió, quien tras un breve repaso de la doctrina del jesuita sobre el rey y el tirano, realiza un comentario crítico sobre la posible confluencia de las doctrinas y destaca como conclusión que ambas "son absolutamente inconciliables; se repelen en todo" (cf. *Maquiavelo y el maquiavelismo en España, o.c.*, pp.27-38, esp.p.38). También Galino destaca el antimaquiavelismo de Mariana (cf. *Los tratados..., o.c.*, p.69), mientras que otros comentaristas sin negar este carácter afirman que este autor "atiende a la utilidad" y parece realizar "ciertas concesiones a la necesidad que tiene el príncipe de ocultar sus designios" (cf. Sánchez Agesta, L., "El Padre Juan de Mariana, un humanista precursor del constitucionalismo", es el estudio preliminar a su edición de *La dignidad real y la educación del rey, o.c.*, p.xxvii).

Tampoco Francisco Suárez (1548-1617) dedicó sus escritos a refutar directamente a Maquiavelo pero en el *Tractatus de legibus ac Deo legislatore* (1612) se incluyen referencias al florentino y a los "políticos" y, en ocasiones, se ha interpretado esta obra como una destrucción de las bases de la teoría de la razón de Estado "estableciendo teológica, filosófica y jurídicamente, la noción de la justicia divina, de la que la humana es participada e imitadora" (cf. Sierra, "La moral política. El antimaquiavelismo jesuítico: Francisco Suárez", *o.c.*, esp.pp.289-292).

[88] Las obras de los jesuitas Claudio Clemente (1594-1642), *El Machiavelismo Degollado...*, y la de Pedro de Rivadeneira (1527-1611), *Tratado de religión y virtudes...*, de las que tendremos ocasión de hablar más adelante, son claros ejemplos de esta forma directa de atacar a Maquiavelo. No cabe duda del conocimiento que de las obras de Maquiavelo tenía Rivadeneira pues hallamos textos del florentino incluidos en su

En líneas generales podemos señalar que la interpretación que los tratadistas españoles hacían de las doctrinas del florentino les llevaba a resaltar dos postulados básicos: en primer lugar, la consideración del Estado como fin en sí mismo[89]; y en segundo lugar, la licitud de cualquier método y medio político que sirviera para la adquisición, aumento y conservación del poder[90]. Opinaban que estos postulados

---

tratado. Trascribe palabras de *Il Principe* "traducidas fielmente" -dice él mismo- "de la lengua italiana en la nuestra castellana", por ejemplo, en el cap. II del lib. II de su tratado, y palabras de los *Discorsi* en el cap. XXXIV del mismo libro. Volveremos sobre la obra de Rivadeneira y Clemente en los próximos apartados.

Como señalábamos en una nota anterior, ni siquiera hay unanimidad al calificar a los autores más conocidos. Así, F. Ayala valoraba la obra del jesuita Rivadeneira como "la pieza más notable de la literatura antimaquiavelista" (cf. "El problema del Estado en la Contrarreforma", en: *Razón del mundo*, Xalapa, Univ. Veracruzana, 1962, p.149) y Maravall lo calificaba de "antimaquiavelista pretendidamente moralizante" (cf. "Maquiavelo y maquiavelismo...", *o.c.*, p.52), mientras que G. Toffanin contaba a Rivadeneira entre los autores centrales de la "letteratura machiavellica antimachiavellista" (*Machiavelli e il "Tacitismo". La "Politica storica" al tempo della controriforma*, Napoli, Guida, 1972², p.100).

Más información sobre la cuestión del maquiavelismo y antimaquiavelismo en la obra de Rivadeneira en A. Dempf, "Maquiavelismo y antimaquiavelismo" (en: *La filosofía cristiana del Estado en España*, Madrid, Rialp, 1961, esp.pp.184-208), y J. L. Abellán, "La teoría contrarreformista del Estado: Pedro de Rivadeneyra" (en: *Historia crítica del pensamiento español...*, *o.c.*, pp.65-70).

[89] En contraposición a esta tesis muchos de los tratadistas, sirviéndose de tesis platónicas sobre el Estado, concluían que éste debe ser la realización de la justicia y no una justificación del ejercicio del poder a cualquier precio (cf. Fabal, G., *Pensamiento social desde el medioevo hasta el siglo XIX*, Madrid, Ayuso, 1973, p.120-121). Y también se reflejaba en la mayoría de las obras que el papel de los gobernantes no ha de ser exclusivamente el de conseguir la paz civil y la prosperidad de su reino, sino que debe procurar, atendiendo a un fin más alto, la beatitud sobrenatural de los súbditos (cf. Guy, "Teocracia y política: Maquiavelo en cuestión", *o.c.*, p.153).

[90] Desde los primeros ataques a Maquiavelo es común entre los tratadistas la denuncia de la consagración del Estado como fin y del uso de no importa qué clase de medios (razón de Estado) para conservarlo. Recuérdese en este sentido cómo Rivadeneira resalta que la doctrina del florentino toma por ...

llevaban consecuentemente a la amoralización del príncipe o gobernante y a la subordinación de la religión a la política. La utilización de cualquier clase de métodos y medios políticos, incluso la religión, para servir a los intereses particulares del Estado, preocupó en gran medida a los tratadistas que consideraban un grave error el sometimiento de la religión a la política[91] por la consiguiente deificación del Estado o la "politiolatría" -como la denominaba Clemente[92]- que esto conllevaba. Pero además se apresuraron a criticar y condenar los otros medios políticos propuestos por el secretario florentino, como la disimulación, la simulación y la ficción, la apariencia, la mentira, el engaño, la astucia, la crueldad y también la falta de fidelidad a la palabra dada y el incumplimiento de los juramentos, etc. Tampoco aceptaron la idea de fortuna y del determinismo natural; acusaban además

---

> "fundamento que el blanco á que siempre debe mirar el príncipe es la conservación de su estado, y que para este fin se ha de servir de cualesquiera medios malos ó buenos, justos ó injustos, que le puedan aprovechar..." (*Tratado de la Religión y Virtudes que deve tener el Príncipe Christiano*, Madrid, BAE, vol. LX, 1899, p.455).

[91] El sometimiento o subordinación de la religión a la política fue criticado violentamente al chocar de forma directa con los presupuestos y el espíritu de la Contrarreforma, que contenía una visión depurada de la concepción católica del universo. Algunos tratadistas se dedicaron con exclusividad al rechazo de esta tesis mostrando en sus escritos cuán beneficioso había sido, y seguiría siendo, que los príncipes practicasen los preceptos de la moral cristiana, y demostrando la eficacia política del cristianismo e incluso el valor militar de éste, criticado por Maquiavelo (cf. proemio y lib.I, cap.12 de los *Discorsi*, véase nuestro capítulo I.2.2). Rivadeneira, que orienta la totalidad de sus opiniones sobre esta cuestión contra las de Maquiavelo, dedicó a ello el primer libro de su tratado, y recuerda en el segundo libro que "ni la religión debe servir al Estado como á su fin, sino el Estado á la religión" (*Tratado de la religión y virtudes, o.c.*, p.521).

[92] Cf. Clemente, *El Machiavelismo Degollado*, Alcalá, Antonio Vázquez, 1637, fol.2.

a Maquiavelo de falta de originalidad, de no conocer a los autores antiguos o de emplearlos mal, de tratar la historia únicamente como una colección de ejemplos y con la única finalidad de valerse de ellos como técnica para lograr las aspiraciones políticas; en definitiva, de carecer de sentido histórico y de ser abstracto, irreal e inútil para la vida práctica. Ello llevaba, como todos reconocían, a la "falsa, incierta y engañosa razón de Estado", que Maquiavelo había fundado, y que no era otra cosa que la ciencia histórico-política de los medios para adquirir, conservar y engrandecer un sólido poder y dominio sobre los pueblos. Dominio y poder, que al estar fundado en una razón autónoma del todo divorciada de la religión y de la moral, en el ámbito interior de la república conducía a la tiranización del mismo[93] y en el ámbito exterior a la guerra como instrumento esencial de las

---

[93] La interpretación según la cual el comportamiento del príncipe maquiavélico lleva a la tiranía, porque representa la destrucción del orden de una república y la descomposición del poder, era común en los tratadistas. Este aspecto fue muy criticado y no debe sorprender si recordamos, por una parte, la fidelidad de todos los tratadistas a la monarquía (ésta era, en la España de la Contrarreforma, una institución todavía muy sólida y estable, tal como exaltaban los idealistas); y por otra parte, la aparición de doctrinas que justificaban una revuelta contra el gobernante cuando éste abusaba del poder usándolo para alcanzar sus propios fines y no el bien común (Suárez), y las teorías sobre el derecho de resistencia y sobre el tiranicidio (Mariana). Más información sobre esta cuestión puede hallarse en Maravall, "La destrucción del poder: maquiavelismo y tiranía", *o.c.*, esp.pp.399-411.

Sobre la cuestión del maquiavelismo y la dictadura Carl Schmitt recordaba que los métodos del gobierno descritos en *Il Principe* se han calificado de dictatoriales y el gobernante que los ejerce de dictador, pero que, sin embargo, ni el dictador es un tirano ni la dictadura una forma de dominación absoluta "sino un medio peculiar de la Constitución republicana para preservar la libertad" (cf. *La dictadura*, Madrid, Alianza, 1985, p.37). El dictador es para Maquiavelo un hombre capaz de adoptar disposiciones ejecutables inmediatamente sin el concurso de ninguna otra instancia ni de ningún medio jurídico (cf. lib.I, cap.33 de los *Discorsi*), el dictador es un órgano del Estado republicano, extraordinario pero constitucional, por contra el príncipe es soberano y conserva en su mano el poder político (cf. *La dictadura, o.c.*, p.38).

relaciones entre los Estados[94], siendo el resultado final la destrucción del Estado y, por consiguiente, lo contrario de lo que se pretendía, a saber, la conservación de éste. Todas estas graves consecuencias fueron interpretadas por los tratadistas españoles no sólo como una negación del dogma, de la fe y la religión (Maquiavelo fue "impío"), sino además de la justicia y la razón (Maquiavelo fue "injusto"), y por ello calificaron al maquiavelismo de incongruente y contradictorio[95]. Es ésta la visión[96] que los escritores políticos poseían de Maquiavelo

---

[94] Obsérvese que esto chocaba frontalmente con la actividad desarrollada, en materia de filosofía y teología, por una gran parte de los escolásticos españoles pertenecientes a la llamada "Escuela de Salamanca", que iba encaminada a elaborar una teoría sobre el derecho de guerra y la guerra justa, y fundamentar el derecho internacional y derecho de gentes. Recuérdese la labor de nombres como Francisco de Vitoria (*ca.* 1492-1546), Domingo de Soto (1495-1560), Luis de Molina (1536-1600) y del ya aludido Francisco Suárez. Sobre estos autores y el tema que nos ocupa puede consultarse la obra de B. Hamilton, "The *jus gentium* or law of nations" y "War and the law of war" (en: *Political Thought in Sixteenth-Century Spain. A study of the political ideas of Vitoria, De Soto, Suárez, and Molina*, Oxford, Clarendon Press, 1963, pp.98-109;135-157).

[95] No sólo los "antimaquiavelistas" sino incluso muchos de los que han sido calificados de "maquiavelistas" estarían, en líneas generales, de acuerdo con la mayoría de estas críticas. Por poner sólo un ejemplo, el reproche de poca originalidad del florentino la adujeron, entre otros, Mártir Rizo quien al comienzo del cap.XVI de *Norte de Príncipes* señala que "antes que discurramos sobre esta materia" -sobre guardar la fe y cumplir con la palabra dada- "es bien descubrir quién fue el autor de esta falsa doctrina de Maquiavelo, que aunque ella en sí está llena de errores y falsedades, no le hemos de dar tanta honra que juzguemos de él que tuvo ingenio para ser el primer inventor de ella, habiéndolo sido Séneca" (cf. *Norte de príncipes*, Madrid, CEC, 1988, p.73). También Saavedra Fajardo y otros autores al hablar de la disimulación (cf. *empresa*, XLIII), citaban a Tácito y Séneca en el origen de muchas opiniones que luego expone Maquiavelo.

[96] Defendía Fernández de la Mora que si bien "es cierto que muchos hombres del siglo XVII se definieron por su postura ante Maquiavelo", no era "menos exacto que una buena parte de Maquiavelo está en la visión que sus lectores tuvieron de él", visión que dada "la multiplicidad de los testigos y de los testimonios" no hace sino "confirmar la unitaria y consecuente intelección española del pensamiento maquiavélico" (cf. "Maquiavelo, visto...", *o.c.*, p.420 y p.440).

Señalamos que no nos preocupa en este trabajo tanto el estudio del "auténtico" Maquiavelo cuanto la visión y la interpretación que su figura, su obra y su doctrina experimentaron, en primer lugar, en relación al tema

y de su doctrina y la que, consecuentemente, trasmitían en sus obras.

B) Cabe señalar un segundo momento en la recepción de las teorías del florentino, en el cual ya no es atacado directamente aunque se siguen criticando, más o menos veladamente, las consecuencias negativas de su doctrina y la consideración exclusivamente empírica de la política que se desprende de sus propuestas. Es el momento en el que se introduce a Tácito[97] y se asumen indirectamente propuestas que han sido consideradas por algunos como maquiavelistas, y que por ello las han denominado "maquiavelismo encubierto o camuflado"[98]. Se trata de los tratadistas que reflejan en sus obras posiciones realistas y tacitistas.

Es posible hablar de antecedentes del "maquiavelismo", incluso mucho antes de la aparición de las obras del florentino, tanto en la literatura política como en la política real española. Los escritos de Diego de Valera, Rodrigo Sánchez de Arévalo, García de Palacio y Ginés de Sepúlveda[99] y los

---

de la razón de Estado (como vimos en capítulos precedentes) y, en segundo lugar, con respecto al maquiavelismo en España.

[97] Como veremos en el capítulo III.2.2, que dedicaremos al análisis de las características generales del tacitismo y a la influencia del autor latino en Gracián, Tácito fue en un primer momento puesto al lado de Maquiavelo y condenado.

[98] Álvarez afirmaba que la lectura de Rivadeneira y de Márquez -considerados por la mayoría como antimaquiavelistas- "mueve a distinguir entre maquiavelistas y maquiavélicos" (cf. "Notas bibliográficas: Maquiavelo en España", *o.c.*, p.155). Este mismo comentarista citaba las siguientes palabras de Antonio Codorniú: "todos aquellos inconsiguientes hombres que, reprobándole con la voz, le imitan en las obras" (*Índice de la Filosofía moral, cristiano-política*, Gerona, 1746, p.344, cit. por Álvarez, *o.c.*, p.160).

[99] En una de las *Epístolas* de Diego de Valera escrita en 1441 y dirigida al rey Juan II de Castilla; en la *Suma de la Política* de Sánchez de Arévalo que ya mencionamos en el capítulo precedente; en los *Diálogos*

comportamientos políticos de Fernando el Católico y Carlos V así lo demuestran. Si consideramos el maquiavelismo como una "manifestación retórica de la impotencia frente a una realidad indominable por medios más eficaces que las palabras"[100] y como un "remedio fuerte" que "en cuanto doctrina 'típicamente italiana renacentista' brota como contrapartida a la época de máxima postración y debilidad de la nación italiana", debida en parte a la dominación española, podemos señalar -como hace Fernández Escalante- que los españoles, aunque no poseían teorías maquiavélicas ("sino, en todo caso, 'tradicionales' y 'cristianas' o, mejor aún, *católicas*"), sí se conducen 'maquiavélicamente'. Y ello se realiza de tal forma que, cuando la *Realpolitik* española (desde finales del siglo XV) no necesita el concurso de ninguna teoría maquiavélica, se produce una reacción que intenta a través de un "adecuado envés moralista" disimular "sus éxitos incesantes y sus muy evidentes causas", es decir, "en los tiempos en que *existía* una política realista se *escribía* una doctrina política moralista", pero cuando ya no existe tal política (desde finales del siglo XVI) los realistas y tacitistas quieren "*provocarla* escribiendo y publicando una teoría 'realista'"[101]. En esta nueva teoría política (materia de Estado o **razón de Estado**) la influencia del florentino se deja sentir en una mayor "estimación realista

---

militares de García de Palacio; y en la obra *De Regno et regis officio* de Ginés de Sepúlveda; en todas ellas se recomienda el disimulo, la conveniencia política, la práctica del engaño y del secreto, etc. Más información sobre estas obras puede hallarse en Maravall, "Maquiavelo y maquiavelismo..." (*o.c.*, esp.pp.42-44), y también en J. Beneyto, *Los orígenes de la ciencia política en España* (Madrid, 1949).

[100] Cf. Fernández Escalante, *Álamos de Barrientos...*, *o.c.*, p.11.

[101] Fernández Escalante afirma que ésta era la pretensión de Álamos de Barrientos (cf. *Álamos de Barrientos...*, *o.c.*, p.9 y 11), aunque nosotros consideramos que puede extenderse a la mayoría de los tratadistas realistas de su época.

de las cosas" y en la valoración de la "experiencia personal"[102], de forma que el impacto producido en los tratadistas políticos por la renovación de la ciencia empirista y el concepto de experiencia (véase nuestro capítulo III.1) parece estar unida al influjo de ciertos aspectos o cuestiones maquiavelistas[103].

---

[102] Cf. Maravall, "Maquiavelo y maquiavelismo...", *o.c.*, p.50.

[103] Maravall opinaba que el realismo, con su capacidad de atención a la experiencia, llevó a un empirismo superficial confundiéndose con un pragmatismo que a la vez coincidió con los resultados de la influencia maquiavelista. Todo ello le permite decir que "maquiavelistas y antimaquiavelistas sacaron de Maquiavelo la errada lección de reducir la política a una mera conveniencia práctica, o a lo sumo, a una especie de prudencia de la conducta, en el que manda y en el que obedece. Reducida a estos términos, la "sabiduría" política maquiavélica (...) influyó en el sentido de hacer aceptar separadamente, sin sistema, unas u otras máximas de conducta, según se estimara que venían comprobadas por los hechos de la experiencia en cada caso. Este que podemos llamar "pragmatismo de los casos aislados", ocasionó este fenómeno tan frecuente en los escritores políticos de la "razón de Estado": la aceptación y exposición de máximas de comportamiento, sin advertir que unas estaban en contradicción con otras. Ello explica lo que se llamó "maquiavelismo de los antimaquiavelistas", un casuismo que ni siquiera advierte su falta de sistema" (cf. "Maquiavelo y el maquiavelismo...", *o.c.*, pp.51-52).

II.2.2 La recepción del tratado de Botero.

De nuevo, como ocurrió con los tratadistas italianos, fue la obra de Giovanni Botero la que desencadenó la reacción entre los escritores españoles, quienes junto a la repulsa del maquiavelismo, ofrecieron a su vez su propia concepción de la **razón de Estado**[104]. La obra de Botero fue traducida rápidamente al castellano por Antonio de Herrera[105] a petición de Felipe II[106] y fue publicada en 1593 con el título *Diez libros de la Razón de Estado. Con tres libros las causas de la grandeza, y magnificiencia de las ciudades de Juan Botero. Traducido de*

---

[104] Sobre la razón de Estado escribieron, entre otros autores, Fernando Alvia de Castro (*Verdadera razón de Estado. Discurso político*, 1616), Diego Pérez de Mesa (*Política o razón de Estado sacada de Aristóteles*, 1625), Diego Saavedra Fajardo (*Introducción a la política y razón de Estado del Rey Católico don Fernando*, 1631), y Juan Blázquez Mayoralgo (*Perfecta razón de Estado deducida de los hechos del Rey don Fernando el Católico, quinto de este nombre en Castilla y segundo en Aragón. Contra los políticos ateístas*, 1646). En el apéndice bibliográfico [A-I] que incluimos al final de nuestro trabajo, se ofrece una lista en la que figuran éstas y otras muchas obras sobre la razón de Estado y temas colaterales.

[105] Antonio de Herrera fue cronista real, escribió varios *Discursos* sobre diferentes materias de Estado y sobre los provechos de la historia, y compuso también algunos trabajos sobre Tácito (ver nota 161). Además fue el autor de una *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano o "Décadas"* en varias partes (Madrid, 1601 y 1612), editada recientemente por M. Cuesta Domingo (Madrid, Univ. Complutense de Madrid, 1991).

[106] En la "Suma de privilegio" de la obra se podía leer lo siguiente:

> "Dio su Magestad el Rey don Felipe nuestro señor, licencia y privilegio por ocho años, Antonio de Herrera su criado, para imprimir y vender un libro que ha traduzido, por mandado de su Magestad, de la razon de Estado de Iuan Botero, en nuestra lengua castellana de italiano...".

Hemos utilizado el ejemplar del tratado existente en la Biblioteca Nacional con la signatura R/25983.

Italiano en castellano, por mandato del Rey nuestro señor, por Antonio de Herrera su criado. En Madrid, por Luys Sanchez. Año M.D.XCIII. La traducción tuvo gran resonancia y sirvió, a la vez que introducía de modo explícito la distinción entre la "buena" y la "mala" **razón de Estado**, para dar una definición de ésta que fue tomada como base por la mayor parte de los tratadistas españoles[107]. Ésta era la definición de Botero que Herrera trasladaba a su versión:

> "Libro primero de la razon de Estado de Iuan Botero"
>
> "Que cosa es Razon de Estado"
>
> "Razon de Estado, es una noticia de los medios convenientes para fundar, conservar, y engrandecer un señorio. Verdad es, que hablando sencillamente, abraza las tres partes susodichas: pero tomando el vocablo en su rigor, y propiedad, parece que quadra mas a la conservacion, que a ninguna de las otras dos partes, y dellas mas a la amplificacion: y la causa desto es, que la razon de Estado prosupone, que ay señorio, y Principe que le possee, y no prosupone la fundacion del estado: porque es necessario que esta preceda, como la mesma cosa se lo dize claramente; y también precede en parte la amplificacion, porque el arte de acrecentar el señorio, y la del fundalle, es una mesma: pues que quien acrecienta, prudentemente ha de fundar, y assegura bien lo que acrecienta" (*Diez libros de la razón de Estado, o.c.*, fol.1).

---

[107] Apenas se encuentran estudios sobre Botero y España, y los publicados por autores como Fernández de Velasco (*Referencias y transcripciones para la historia de la literatura política en España*, Madrid, 1925) o Truyol y Serra ("El *Discorso della neutralità* de Botero en su relación con la teoría de la neutralidad en Maquiavelo y Bodin", en: *Boletín Informativo del Seminario de Derecho Político*, nov-dic. (1956); ene-abr. (1957) hacen referencia a cuestiones genéricas. Para una mayor información bibliográfica véase el anexo correspondiente [A-II].

Por otra parte, la traducción de Herrera también favoreció que los tratadistas españoles identificaran la expresión con la doctrina política de Maquiavelo[108]. De esta identificación dan muestras las palabras de Pedro de Rivadeneira, quien comenzaba el prólogo ("Al cristianisimo y piadoso lector") de su *Tratado de la Religión y Virtudes que deue tener el Príncipe Chistiano, para gouernar y conservar sus Estados. Contra lo que Nicolas Machiauelo y los Políticos deste tiempo enseñan* (Madrid, Imprenta de Pedro Madrigal, 1595)[109] de la siguiente forma:

> "Nicolas Maquiavelo fué hombre que se dió mucho al estudio de la policía y gobierno de la república y de aquella que comunmente llaman razon de estado. Escribió algunos libros, en que enseña esta razon de estado, y forma un principe valeroso y magnánimo, y le da los preceptos y avisos que debe guardar para conservar y amplificar sus estados" (*Tratado de la religión y virtudes, o.c.*, p.455).

Maquiavelo, que se había convertido en el oráculo de la política renacentista, planteó gravísimos problemas a nuestros teóricos, obstinados en defender a toda costa la supremacía de la moral; pues -como puede suponerse- la insinuación de abandonar el cristianismo en el ámbito político fue juzgada como inadmisible por todos ellos. El postulado de que el éxito

---

[108] Maravall señala que el enlace entre razón de Estado y doctrina de Maquiavelo se llevó a cabo inmediatamente gracias a la obra de Botero, aunque éste "no liga, ni siquiera en su origen, la problemática de la razón de Estado a Maquiavelo, trata por el contrario de evitar esa conexión" (cf. "Maquiavelo y maquiavelismo...", *o.c.*, p.62). Nosotros ya transcribimos las palabras del jesuita italiano que permitieron este enlace (ver capítulo II.1.2).

[109] Hemos utilizado la edición de la Biblioteca de Autores Españoles, vol.LX, Madrid, Imprenta de Hernando y Compañía, 1899. Desde ahora citada como *Tratado de la religión y virtudes*.

político es el que, en el orden de los hechos, justifica o legitima la acción política, y que tal justificación o legitimación no se halla en principios morales ni religiosos, hacía que la moral y la religión fueran consideradas como carentes de valor propio, únicamente necesarias y útiles como medios para fundamentar y consolidar el poder estatal. No es de extrañar que los tratadistas españoles, convencidos de que la religión es la primera y fundamental virtud que debe poseer todo buen gobernante, vieran en el florentino un ejemplo de político ateo e impío y estos calificativos prácticamente le acompañasen siempre que se le nombraba. Rivadeneira calificaba de este modo al secretario florentino y a su doctrina:

> "Pero, como él Maquiavelo era hombre impío y sin Dios, así su doctrina (como agua derivada de fuente inficionada) es turbia y ponzoñosa, y propia para atosicar á los que bebieren della.
>
> .....
>
> Los políticos y discípulos de Maquiavelo no tiene religion alguna, ni hacen diferencia que la religion sea falsa ó verdadera, sino si es á propósito para su razon de estado" (*Tratado de la Religión y Virtudes, o.c.*, p.455)[110].

---

[110] Curioso es el juicio de este autor sobre la consideración de la religión por parte de los seguidores de Maquiavelo, que no diferencian si ésta es buena o mala, verdadera o falsa. Ello demuestra cuán preocupados se hallaban estos tratadistas por las teorías políticas que habían aparecido en el propio suelo de la Iglesia católica y con la Contrarreforma en marcha. Rivadeneira parece temer más a los "políticos" que a los herejes:

> "Y así, los herejes quitan parte de la religión, y los políticos toda la religión. Los herejes son enemigos descubiertos de la Iglesia católica, y como tales nos podemos guardar; mas los políticos son amigos fingidos y enemigos verdaderos y domésticos, que con un beso de falsa paz matan como Júdas, y vestidos de piel de oveja, despedazan como lobos el ganado del Señor, y con

La **razón de Estado**, entendida como la máxima del obrar político, el conjunto de normas que dicen al político lo que debe hacer a fin de que pueda adquirir, aumentar y conservar el Estado, se había convertido en la suprema justificación del poder y sus métodos. La afirmación de que el poder del Estado debe procurarse por todos los medios posibles llevó a poner a la **razón de Estado** por encima de cualquier consideración ética o jurídica. Por todo ello y en especial -como ya hemos señalado- por hacer de la religión un medio útil para el logro del poder y el mantenimiento del Estado, subordinándola de esta forma a la política, fue tenida entre los escritores españoles por inaceptable. Pero los escritores políticos del Barroco condenaban únicamente la "razón de Estado maquiavélica" o "falsa razón de Estado", puesto que al mismo tiempo consideraban necesaria para la praxis política la **razón de Estado** en cuanto tal, concebida por ellos como el conjunto de medidas que permiten la conservación del todo político, y que son descubiertas por la propia razón humana. La política no es otra cosa -pensaba la mayoría de ellos- que la **razón de Estado** llevada a la práctica.

Sin embargo, estos mismos teóricos eran conscientes del triunfo de la teoría de Maquiavelo en la práctica[111], de que

---

nombré y máscara de católicos, arrancan, destruyen y arruinan la fe católica" (*Tratado de la religión y virtudes, o.c.*, p.455).

[111] P. Mesnard afirma que "les théoriciens espagnols se montrent sensibles à tout ce que la technique positive du premier [se refiere a Maquiavelo] contient tout ensemble de normatif et d'existentiel" (cf. "Introduction" a *La philosophie politique espagnole au XVII siècle dans ses rapports avec l'esprit de la Contre-réforme* de J. A. Maravall, Paris, J. Vrin, 1955, p.12).

la experiencia cotidiana (y la propia historia[112]) verificaba que en el ejercicio de la política los principios morales se dejan al margen. El pensador político del Barroco no se resignó ante esta evidencia y trató de hallar un procedimiento mediante el cual los principios morales pudieran regir en la práctica y al mismo tiempo se atendiera a las necesidades del Estado. Así, pues, la nueva consideración de la "razón política" venía determinada, por un lado, por el rechazo a los medios propuestos por Maquiavelo y, por otro lado, por la necesidad de proponer medios acordes con las exigencias reales de la política[113]. De esta forma se intentó asimilar la **razón de Estado** como el "arte de lo posible" en la política. Todos los teóricos se unieron en la búsqueda de una "política moralizada" que fuese realmente una "política cristiana"[114], una solución intermedia que mediante el esclarecimiento de la naturaleza de

---

[112] Sobre la historia, la relación entre experiencia, historia y política, y la "política histórica" véase el capítulo III.1.

[113] En la dedicatoria "Al Rey Nuestro Señor" de la traducción de Herrera podía leerse:

> "El Intento que ha tenido Iuan Botero en esta obra de la razon de Estado, ha sido formar un Principe religioso, y prudente para saber governar y conservar su estado en paz y justicia, provando que se puede hazer sin los medios que enseñan Nicolo Machiavili..." (*Diez libros de la razón de Estado*, dedicatoria).

[114] "Política cristiana" es "como se llama frecuentemente en nuestros escritores del siglo XVII al conjunto de verdades que el esfuerzo discursivo de la razón, guiada y completada por la fe, nos da sobre el objeto de la política" (cf. Maravall, *La teoría española del Estado...*, *o.c.*, p.367). Maravall recuerda que, para comprender este concepto, es necesario recordar la renovación tomista llevada a cabo por la Contrarreforma en materia de teología, renovación que hacía posible acentuar la relación mutua y la concordancia entre las dos fuentes de conocimiento de las que dispone el hombre: la razón y la fe (*ídem*, pp.365ss.).

la "verdadera razón de Estado"[115], cuyos límites venían dados por los principios morales de la religión cristiana, permitiera luchar y triunfar sobre los practicantes de la llamada "razón de Estado maquiavélica".

Mas ¿cómo acomodar la moral cristiana a las nuevas teorías políticas? Las soluciones fueron diversas y particulares. No hace mucho tiempo Fernández-Santamaría[116] intentó aglutinar a los autores que escribieron obras sobre **razón de Estado** en diferentes escuelas. Así, a pesar de que, dada la magnitud de la obra política escrita durante el Barroco español, resulta difícil establecer rígidas acotaciones, se puede, no obstante, estructurar el pensamiento español de finales del siglo XVI y mediados del siglo XVII sobre la **razón de Estado** de la siguiente forma: escuela eticista, escuela idealista y escuela realista[117].

---

[115] La "razón de Estado" debe también respetar la armonía entre la razón y la fe, y así será considerada como "un conocimiento de verdades referentes a la política, y que, por la estrecha relación y ayuda entre verdad y bien, nos permite conseguir un resultado favorable en el gobierno de la sociedad" (cf. Maravall, *La teoría española del Estado...*, *o.c.*, p.369).

[116] La obra de J. A. Fernández-Santamaría fue publicada por primera vez como *Reason of State and Statecraf in Spanish Political Thought (1595-1640)* (Boston, University Press of America, 1983). Nosotros hemos utilizado la versión en castellano titulada *Razón de Estado y Política en el pensamiento español del Barroco (1595-1640)* (Madrid, CEC, 1986). El estudio está dividido en dos partes: una de ellas está dedicada a la "Ética, religión y 'razón de Estado'"; y la otra versa "Sobre la naturaleza de la política". Existen también otros trabajos anteriores que abordaron de forma conjunta el pensamiento español; véase en especial los de R. Fernández de Velasco, *La doctrina de la razón de Estado en los escritores españoles anteriores al siglo XIX* (Madrid, 1925), F. Elías de Tejada, *Notas para una teoría del Estado según nuestros clásicos (siglos XVI y XVII)* (Sevilla, 1937), A. Dempf, *Christliche Staatsphilosophie in Spanien* (Salzburg, 1937), y el arriba citado de Maravall.

[117] Aunque también nosotros utilizaremos el término "escuela", no consideramos, sin embargo, que pueda entenderse éste en el sentido de la conciencia de un grupo que se reclama de unas doctrinas particulares; a pesar de que Ferrari señalaba que los "doctrinarios" de la "singular tendencia idealista" (cf. *Fernando el Católico...*, *o.c.*, p.89) parecían

mostrar una "conciencia de escuela" (*ídem*, p.124). Por otra parte, debe tenerse en cuenta que la clasificación se realiza para resaltar y analizar los rasgos más peculiares y específicos, pero no puede ser tomada estricta y rígidamente. De hecho muchos de los tratadistas políticos participan de las características de varias "escuelas".

II.2.3 Razón de Estado: escuelas y autores.

Seguidamente mencionamos las principales características de estas "escuelas" y aludimos a los tratadistas que mejor recogen en sus obras dichas características.

a) Escuela eticista. En España las primeras manifestaciones contra las teorías de Maquiavelo tuvieron una motivación ético-religiosa. Por ello Fernández-Santamaría ha calificado como "eticistas" a los autores que "partiendo de una base que directa o indirectamente se nutre del viejo axioma de que la política debe estar subordinada a la moral, elaboran sus ideas sobre la razón de Estado en función de una postura radicalmente anti-maquiavelista"[118]. Todos los eticistas aglutinan sus ataques contra el autor de *Il Principe* y, percibiendo ya el sentimiento de crisis en la última época del reinado de Felipe II (1556-1598), intentan proponer métodos para dilucidar las causas de ésta y tratar de remediarla. Los eticistas quieren obtener una "verdadera razón de Estado", o mejor, una "cristiana razón de Estado", y para conseguirlo exaltan la figura del príncipe cristiano y critican las enseñanzas de los "políticos" aduciendo que éstos no hacen sino "falsa razón de Estado". La palabra "político"[119] era usada por

---

[118] Cf. Fernández-Santamaría, *Razón de Estado y política...*, *o.c.*, p.1.

[119] Sobre la significación del término "político" puede servirnos de ayuda el siguiente texto de Claudio Clemente, autor del que tendremos ocasión de hablar más abajo:

> "Es el Político, si se atiende al primer origen de esta palabra, un nombre y ejercicio lleno de

la mayoría de los autores de ésta y otras escuelas en sentido peyorativo para designar al príncipe o gobernante que practica la "mala" política enseñada por Maquiavelo o al teórico que sigue las doctrinas de éste[120].

Entre los eticistas se encuentra Pedro de Rivadeneira (1527-1611)[121], considerado como el primer pensador español que ataca las doctrinas políticas maquiavélicas. En su obra *Tratado de la Religión y Virtudes que deve tener el Príncipe Christiano, para gobernar y conservar sus estados. Contra lo que Nicolás Maquiavelo y los Políticos deste tiempo enseñan*

> dignidades y honra. Pero ahora, está lleno de impiedad y abundante de maldades: porque significa una secta de hombres que, por resguardar o aumentar el estado civil, afirman con desahogo que es lícita toda injusticia. Y afirman ímpiamente que se ha de tomar o dejar la religión, se ha de dilatar, o estrechar, se ha de mudar, volver y resolver, y aun ponerla debajo de sus sacrílegas, plantas, como le viniese mejor a la república, o a sus particulares intentos"
> (*El maquiavelismo degollado, o.c.*, fol.3)

[120] Mayor información sobre el uso del vocablo "político", en general, y en algunos tratadistas, en particular, la ofrece Fernández-Santamaría en su obra *Razón de Estado y política..., o.c.*, especialmente en el capítulo II titulado "Los 'políticos' y la libertad de conciencia". Véase también nuestro capítulo III.1.

[121] Recordemos que Rivadeneira fue jesuita y además testigo de la creación de la Compañía en 1540 por Ignacio de Loyola. Escribió la vida del fundador (*Vida de San Ignacio de Loyola*, 1583) y la de otros jesuitas, por lo que se le considera el primer biógrafo de la Compañía. El dato de que fuera jesuita lo consideramos de especial interés, pues lo más probable es que Gracián conociera bien las obras de éste y otros hermanos de orden. Sobre Rivadeneira y el problema del Estado véanse los estudios de F. de los Ríos, *Religión y Estado en la España del siglo XVII* (México, 1957), F. Ayala, "El problema del Estado en la Contrarreforma" (en: *Razón del mundo*, México, 1962), J. L. Abellán, "La teoría contrarreformista del Estado: Pedro de Rivadeneira" (en: *Historia crítica del pensamiento español, o.c.*, vol.3, pp.65-72), y A. Guy, "El antimaquiavelismo: Pedro de Rivadeneira" (en: *Historia de la filosofía española, o.c.*, pp.152-155).

(Madrid, Pedro Madrigal, 1595)[122], trataba de formular una "verdadera, cierta y segura razón de Estado" opuesta a la "falsa, incierta y engañosa" de Maquiavelo y los "políticos"[123]. Rivadeneira no condena la **razón de Estado**, al

---

[122] Fue necesario reimprimirla y editarla varias veces (1597, 1601 y 1605), y se tradujo al latín en 1603 y al francés en 1610, hecho que demuestra que la obra tuvo un notable éxito.

[123] El jesuita de Toledo expresaba así su opinión sobre "otros autores semejantes" al secretario florentino:

> "Y digo que toman por reglas lo que escriben otros autores semejantes á Maquiavelo, porque tienen por oráculo lo que Cornelio Tácito, historiador gentil, escribió en sus *Anales del gobierno del Tiberio César*, y alaban y magnifican lo que Juan Bodino, jurisconsulto, y monsieur de La Nue, soldado, y otro Plesis Morneo, todos tres autores franceses, en nuestros días, desta materia han enseñado.(...) Estas son las fuentes de que beben los políticos de nuestro tiempo, éstas las guías que siguen, éstos los preceptos que oyen y la regla con que regulan sus consejos. Tiberio, viciosísimo y abominable emperador; Tácito, historiador gentil y enemigo de cristianos; Maquiavelo, consejero impío; La Nue, soldado calvinista; Morneo, profano; Bodino (por hablar dél con modestia), ni enseñado en teología ni ejercitado en piedad" (*Tratado de la religión y virtudes, o.c.*, p.456).

Parece utilizar aquí Rivadeneira el término "políticos" aludiendo a los gobernantes que practican la política según la enseñan estos teóricos. Entre ellos señala a Jean Bodin (1530-1596), Philippe Du Plessis-Mornay (1549-1623), monarcómaco hugonote, y el protestante antipapista La Nue.

Por otra parte, recordemos que desde las guerras de los hugonotes en Francia se conocía con el nombre de *politiques* a un grupo de pensadores moderados, la mayor parte de ellos católicos, "que veían en el poder regio el soporte fundamental de la paz y el orden y que, en consecuencia, trataban de elevar al rey, como centro de la unidad nacional, por encima de todas las sectas religiosas y partidos políticos" (cf. Sabine, G., *Historia de la teorías políticas*, México, FCE, 1983, p.298). Los *politiques* estaban dispuestos a tolerar la existencia de varias religiones en un mismo Estado si con ello se salvaguardaba la unidad de la nación. Bodino perteneció a este grupo de pensadores y se considera que su obra *Les six livres de la république*, publicada en 1576 -fecha en la que al parecer hubo un contacto estrecho entre los *politiques* y los hugonotes-, constituye un claro apoyo de la política de tolerancia religiosa. Fue esta tolerancia, esta disposición a perder la unidad religiosa para mantener la unidad

contrario, la estima necesaria para satisfacer las demandas de la praxis política, pero, en calidad de "buena razón de Estado", debe mantener sin quiebra alguna la supremacía moral de la religión sobre la política[124]. A continuación ofrecemos un largo pasaje de Rivadeneira que resume muy bien no sólo su posición sino también la visión general de la mayoría de los tratadistas:

> "Y como si la religión cristiana y el Estado fuesen contrarios, ó pudiese haber otra razón para conservar el Estado, mejor que la que el Señor de todos los estados nos ha enseñado para la conservacion dellos... "

---

nacional, entendida como un principio político, la que criticaron todos los tratadistas españoles. Conforme iba avanzando el fin del siglo el término *politiques* se fue extendiendo hasta designar a los políticos que por su tolerancia y escepticismo ofrecían un aspecto frío, realista y utilitarista. Algunas obras clásicas sobre estas cuestiones son las de De Crue, *Le parti des politiques au lendemain de la Saint-Barthélemy* (Paris, 1892), y H. Hauser, *Sources de l'histoire de France, XVIe siècle (1494-1610), III: Les guerres de religion 1559-1589* (Paris, 1912); véase también el artículo de J. Céard, "L'influence de Marsile de Padoue sur la pensée calviniste française de la fin du XVIe siècle: Du Plessis-Mornay lecteur du *Defensor pacis*" (en: *Medievo. Rivista di Storia della Filosofia Medievale*, VI (1980), pp.577-594).

[124] Rivadeneira dedicaba el libro primero de su tratado a exaltar las excelencias de la religión cristiana y a mostrar y demostrar que la religión es:

> "el primero y más principal y necesario" medio para conservar los Estados y "los mismos políticos, contra quien escribimos" -argüía- "están persuadidos desta verdad" (*Tratado de la religión y virtudes, o.c.*, p.458).

En el libro segundo añadía lo siguiente:

> "Queda probado que la preocupación primera y principal de los príncipes cristianos debe ser el cuidado de la religión, y que la falsa razón de Estado de los políticos, que enseña a utilizar la religión cuando ésta sirve a la conservación de su Estado y nunca aparte de este objetivo, es impía, diabólica y contraria a la ley natural y divina y a la ley en uso en todos los pueblos, por bárbaros que sean" (*ídem*, p.521).

.....

"Y porque ninguno piense que yo desecho toda la razón de estado (como si no hubiese ninguna), y las reglas de prudencia con que, después de Dios, se fundan, acrecientan, gobiernan conservan los estados, ante todas cosas digo que hay razón de estado, y que todos los príncipes la deben tener siempre delante los ojos, si quieren acertar á gobernar y conservar sus estados. Pero que esta razón de estado no es una sola, sino dos: una falsa y aparente, otra sólida y verdadera; una engañosa y diabólica, otra cierta y divina; una que del estado hace religión, otra que de la religión hace estado; una enseñada de los políticos y fundada en vana prudencia y en humanos y ruines medios, otra enseñada de Dios, que estriba en el mismo Dios y en los medios que El, con su paternal providencia, descubre á los príncipes y les da fuerzas para usar bien dellos, como Señor de todos los estados. Pues lo que en este libro pretendemos tratar es la diferencia que hay entre estas dos razones de estado y amonestar á los príncipes cristianos y á los consejeros que tienen cabe sí, y á todos los otros que se precian de hombres de estado, que se persuadan que Dios solo funda los estados y los da á quien es servido, y los establece, amplifica y defiende á su voluntad, y que la mejor manera de conservarlos es tenerle grato y propicio, guardando su santa ley, obedeciendo á sus mandamientos, respetando á su religión y tomando todos los medios que ella nos da ó que no repugnan á lo que ella nos enseña, y que ésta es la verdadera, cierta y segura razón de estado, y la de Maquiavelo y de los políticos es falsa, incierta y engañosa. Porque es verdad cierta é infalible que el estado no se puede apartar bien de la religión, ni conservarse sino conservando la misma religion, como lo enseñan los mismos gentiles y mucho mejor nuestros santos padres" (*Tratado de la religión y virtudes, o.c.*, p.452-453 y p.456).

En la cuarta parte de este trabajo examinaremos algunas de las cuestiones planteadas en este fragmento, como, por ejemplo, la cuestión de los medios a los que pueda referirse el autor, que, tomados de la religión o sin repugnar a ésta, cabe considerar lícitos en la praxis política, medios sobre los que obviamente versará la "verdadera, cierta y segura" **razón de Estado.**

Pocos años después de la aparición de la obra de Rivadeneira se publica en Toledo en 1599 la de otro famoso jesuita: Juan de Mariana (1536-1623). Su *De rege et regis institutione*[125] no constituye un ataque explícito contra Maquiavelo pero puede ser entendida como un tratado político que, considerando la religión como un aspecto de su teoría política, hace de ella algo necesario para la unidad del reino. La religión, que ha de ser una y mantenerse intacta, debe ser protegida por los gobernantes con el fin de asegurar la estabilidad y la supervivencia del Estado. Desde este análisis[126] podemos clasificar la obra dentro de la escuela eticista.

En 1612 aparece la obra de Juan Márquez (1565-1621) que ya mencionamos con anterioridad, *El Governador Christiano. Deducido de las vidas de Moysés y Josué, Príncipes del pueblo*

---

[125] Existe una moderna edición con estudio preliminar de L. Sánchez Agesta titulada *La dignidad real y la educación del rey*, Madrid, CEC, 1981. Sobre este autor, su obra y las cuestión que nos ocupa puede consultarse los trabajos de A. Pasa, "*Un grande teórico della politica nella Spagna del secolo XVI: il gesuita Giovanni Mariana* (Nápoles, 1939), y G. Lewry, *Constitutionalism and Statecraft during the Golden Age of Spain: a Study of the Political Philosophy of Juan de Mariana* (Ginebra, 1960).

[126] La obra de Mariana, sin duda, ha llamado más la atención por sus consideraciones sobre el tiranicidio, incluidas en los capítulos VI y VII del Libro I ("Si es lícito matar a un tirano" y "Si es lícito matar a un tirano con veneno").

de Dios[127]. El título mismo indica de por sí las premisas eticistas de las que parte el autor. Según él, es posible utilizar los medios eficaces para lograr el fin político perseguido sin dejar de ser por ello un príncipe cristiano; es más, las perfecciones del gobernante sólo se pueden obtener dentro de la religión católica. El autor era, no obstante, bien consciente de la dificultad de conjugar la realidad política y la ética cristiana:

> "Siempre ha parecido la mayor dificultad del gobierno cristiano, el encuentro de los medios humanos con la ley de Dios; porque si se echase mano de todos, se aventuraría la conciencia; y si de ninguno, peligrarían los fines, en detrimento del bien común" (*El gobernador cristiano, o.c.*, "Al lector").

Juan de Santa María, predicador y padre de la orden de San Francisco, en su *Tratado de República y Policía Christiana para Reyes y Príncipes y para los que en el govierno tienen sus vezes* de 1615[128] comparte, sin duda alguna, con la escuela eticista el reconocimiento de la importancia política de la religión como base, fundamento de todo reino, estado o señorío y como medio para su conservación. A este respecto son aclaratorias las palabras siguientes:

---

[127] Fue editada en Salamanca por Francisco de Cea Tesa. Hubo al menos otras dos ediciones de la obra; la tercera edición apareció en Alcalá en 1634. Aunque las doctrinas expuestas en ella son de una profunda base eticista y fundamentalmente contrarias a las propugnadas por el maquiavelismo, sin embargo, Márquez cita con precisión a Bodino y las reflexiones de éste sobre la licitud de la mentira y la distinción entre disimulación y simulación.

[128] Editado en Madrid en la Imprenta Real y dirigido a Felipe III.

"Entienda el rey cristiano que si estuviere firme en la fe y amparado de Dios y procurare que todos sus vasallos también lo estén, establecerá su reino y todos le obedecerán y temerán. Mas si en esto faltare, todo perecerá (...) Ninguna cosa más sustenta la vida sociable, la monarquía y reino, que la religión junto con la justicia" (*Tratado de república y policía, o.c.*, p.553-554)

Francisco de Quevedo (1580-1645)[129], a quien también podemos incluir en esta escuela debido a las propuestas de su obra *Política de Dios, gobierno de Cristo*[130], entiende que la política y la religión son inseparables[131], pero, por otra

---

[129] No es preciso dar cuenta aquí de la personalidad histórica, tan conocida, de Francisco de Quevedo y Villegas ni de su talento como literato, sino sólo del "escriturista político" (como le califica Ferrari; cf. *Fernando el Católico..., o.c.*, p.446), faceta de la que conviene, entre otros, retener los siguientes títulos: *Carta del Rey Don Fernando el Católico al Primer Virrey de Nápoles,..., comentada por Francisco de Quevedo Villegas* (1621), *Cómo ha de ser el privado* (1629), *El Chitón de las Tarabillas* (1630), *El Rómulo del Marqués Virgilio Malvezzi* (1632) y *Marco Bruto* (1644). Debemos añadir que Astrana Marín agrupó en una edición crítica dieciocho obras políticas de Quevedo.

Sobre Quevedo y su dedicación "política" véanse los trabajos de J. L. Aranguren, "Lectura política de Quevedo" (en: *REP*, XXIX (1950), pp.157-167), D.W. Bleznich, "La Política de Dios de Quevedo y el pensamiento político en el Siglo de Oro" (en: *NRFH*, IX (1955), pp.385-394), y J. A. Maravall, "Ensayo de revisión del pensamiento social y político de Quevedo" (en: *Estudios de historia del pensamiento español, o.c.*, pp.255-321).

[130] La obra se publicó en Madrid en dos partes, la primera en 1626 y la segunda en 1655. Nosotros hemos utilizado la edición de J. O. Crosby, Urbana, Illinois, 1966. Sobre las fuentes políticas de esta obra así como sobre las fuentes estoicas y heterocristianas en general de Quevedo puede consultarse la tesis de J. Moral Barrio, *La ética en el pensamiento filosófico de Quevedo* (Tesis Univ. Complutense, Madrid, 1981, esp. la IV parte).

[131] Fernández-Santamaría señala que "todos los tópicos encaminados a guiar al príncipe en el desempeño de su quehacer político se debaten dentro de un contexto definido estrictamente por las enseñanzas de Cristo. 'Gobierno de Cristo', pues, no es un mero artificio literario, sino una imagen precisa del método y espíritu que guía a Quevedo en esta obra" (cf. *Razón de Estado y política..., o.c.*, p.53). De la misma forma Silió opinaba que "quevedismo político significa la imitación de Jesucristo en el gobierno de los pueblos" y que su doctrina representa la antítesis de la

parte, sostiene que cristianismo y **razón de Estado** no pueden conjugarse, de manera que -en su opinión- ni siquiera es posible una "verdadera razón de Estado". He aquí sus palabras:

> "Halaga con la promesa de conservar y adquirir. Empero ella, que llamándose razón de Estado, es sinrazón, tiene siempre anegados en lágrimas los designios de la ambición. Su propio nombre es 'conductor de errores', 'máscara de impiedades'" (*Política de Dios, o.c.*, p.171).

De esta forma Quevedo se muestra todavía más intransigente que Rivadeneira, para quien la **razón de Estado** no era en sí misma condenable[132].

---

de Maquiavelo (cf. *Maquiavelo y maquiavelismo..., o.c.*, p.50).

A pesar del papel destacado que la crítica ha otorgado a esta obra de Quevedo, señalando las influencias recibidas de Mariana y Suárez -entre los españoles-, Peruta, Campanella, Boccalini y Botero -entre los italianos-, y Bodin y Languet -entre los franceses- también hay opiniones que resaltan que la "contribución de Quevedo a la filosofía política no es sino una reiteración de ciertos principios básicos ya utilizados por tratadistas españoles de generaciones anteriores" (cf. Bleznick, "La *Política de Dios* de Quevedo y el pensamiento político en el siglo de Oro", *o.c.*, p.385) por lo que, en cuanto a sus obras de carácter político, Quevedo ha sido considerado como un autor carente de sistema y más que un pensador ha sido calificado de "profundo *re-pensador*" (cf. Aranguren, "Lectura política de Quevedo", *o.c.*, p.157).

[132] Quevedo afirmaba también lo siguiente sobre la razón de Estado:

> "Los perversos Políticos la han hecho un Dios sobre toda Deidad, ley a todos superior. Esto cada día se les oye muchas veces. Quitan y roban los Estados ajenos: mienten, niegan la palabra, rompen los sagrados y solemnes juramentos: siendo católicos favorecen a herejes e infieles. Si se lo reprehenden por ofensa del Derecho Divino y Humano, responden que lo hacen por materia de Estado, teniéndola por absolución de toda vileza, tiranía y sacrilegio" (*Política de Dios, o.c.*, p.156).

En el prefacio de sus *Discursos de la jurídica y verdadera Razón de Estado, formados sobre la vida y acciones del Rey don Juan el II, de buena memoria, Rey de Portugal llamado vulgarmente el Príncipe Perfecto. Contra Machavelo y Bodino, y los demás políticos de nuestros tiempos, sus sequazes*[133] el portugués Pedro Barbosa Homem examinaba la naturaleza de la **razón de Estado** en general. Para Barbosa Homem la **razón de Estado** podía ser definida[134] como:

> "una doctrina especial que por medio de varias reglas haze diestro a un Príncipe, o para mantener en su propia persona los estados que posee, o para conservar los mismos estados en la forma y grandeza original que tienen, o para con nuevos augmentos illustrar o acrecentar la antigua massa de que ellos se forman" (*Discursos de la jurídica y verdadera, o.c.*, art.1).

La obra de Barbosa Homem constituye un intento de personalizar la **razón de Estado** en la política que llevó a cabo Juan II de Portugal[135].

---

[133] La obra fue editada en Coimbra por Nicolao Carvallo y, aunque apareció sin fecha, las aprobaciones de la misma datan de 1627. Su autor fue "Jurisconsulto Portugués y Real Magistrado", según los títulos que le acreditan en el título de su obra. Véase sobre este autor y la cuestión que nos interesa el trabajo de P. Mesnard, "Barbosa Homem et la conception baroque de la raison d'Etat" (en: *Cristianesimo e ragion di Stato*, Atti del II Congreso Internazionale di Studi Umanistici, Roma, 1952, pp.109-114).

[134] Ferrari subrayaba la coincidencia de esta definición con el esquema técnico de Botero sobre la razón de Estado (cf. *Fernando el Católico..., o.c.*, p.38). Tierno Galván, basándose por error en una edición hecha en Lisboa con el título *Perfecta Razón de Estado* y fechada simultáneamente en 1633 y 1635 (cf. *Escritos (1950-1960)*, Madrid, Tecnos, 1971, p.36), también indica, no obstante, esa coincidencia.

[135] Véase sobre esta cuestión Ferrari, *Fernando el Católico..., o.c.*, p.431ss.

Finalmente, y aunque la filiación de este autor no está muy clara[136], podemos también incluir a Juan Blázquez Mayoralgo entre los tratadistas que consideran que la política y la religión han de ir unidas. En su obra de 1646, *Perfecta razón de Estado. Deducida de los Hechos de el Señor Rey Don Fernando el Católico, Quinto de este nombre en Castilla y Segundo en Aragón. Contra los políticos atheístas*[137], ofrecía una visión de la **razón de Estado** muy similar a la del italiano Frachetta[138], en la que eran elementos esenciales las experiencias, las cuales, abarcadas por la razón humana, avisaban al príncipe de que nunca debía ir contra la religión[139]. Como ocurría con la de Barbosa Homem, la obra de

---

[136] En realidad las fronteras entre "eticista", "idealista" y "realista" no están muy demarcadas. Fernández-Santamaría es consciente de la "dificultad de mantener la distinción entre eticista y realista de manera inequívoca" y afirma que la diferencia entre ambos "no debe ser exagerada" (cf. *Razón de Estado y política...*, *o.c.*, p.21 y pp.15-16). A ello agregamos nosotros que tampoco está clara la línea de demarcación entre estas dos escuelas y la escuela idealista. Por ejemplo, Gracián está considerado como un autor realista y tacitista -tendremos ocasión de comprobarlo más adelante-, y, sin embargo, escribió un tratado como *El político don Fernando el Católico*, en el que idealizó mejor que nadie la figura del monarca aragonés y también de la casa de Austria (a este respecto véase la obra ya citada de Ferrari *Fernando el Católico en Baltasar Gracián*, y nuestro capítulo IV.1). Ello, pues, demuestra la flexibilidad de esta clasificación.

[137] El tratado fue editado en México por Francisco Robledo, y su autor figura con los títulos de "Contador de la Nueva Ciudad de la Veracruz en los Reynos de la Nueva España y Veedor de la Real hazienda" de Felipe IV, a quien dedicaba su obra.

[138] Tuvimos ocasión de mencionar a Girolamo Frachetta al lado de otros tratadistas italianos. Fernández-Santamaría juzga que la definición de Blázquez Mayoralgo puede estar tomada de *Il Principe* de Frachetta, publicado en 1599 (cf. *Razón de Estado y política...*, *o.c.*, p.21, n.15).

[139] Blázquez Mayoralgo escribía:

> "sea el efecto de razón de Estado la prudencia para gobernar y ampliar los reinos y conservar la corona; acciones donde, si faltan los medios, ni tendrán fuerza los fundamentos ni se podrá gozar de la ocasión; cuando el príncipe católico ni ha de ir contra la religión en las empresas ni ha de

Blázquez Mayoralgo era una forma de ejemplificar y personificar las normas fundamentales de la **razón de Estado** y de la política española, en este caso, en la figura de Fernando el Católico[140].

b) Escuela Idealista. Los autores que podemos llamar "idealistas" comparten los principios de los eticistas, pero idealizan de tal modo la monarquía española que ven en ella "el último, y el más perfecto, eslabón en la larga cadena de la evolución política de la humanidad"[141]. Estos tratadistas consideraban que su obra serviría para anular los malos juicios que de la monarquía española poseía el resto de Europa (recuérdese que transcurría el reinado de Felipe III (1598-1621)) y no dudaban en juzgar a ésta como la más clara personificación de los principios eticistas.

Uno de los más importante representantes del idealismo político español fue, sin duda, el obispo y monje benedictino Juan de Salazar, en cuya obra titulada *Política Española. Contiene un discurso cerca de su Monarquía, materias de Estado, aumento y perpetuidad. Al Príncipe nuestro Señor*, publicada en

---

> atropellar en la violencia la obligación; contra el error de los 'políticos', cuyos preceptos bárbaros son, y principalmente de su capitán Machiavelo, que todas las cosas penden del hado y la fortuna; que el príncipe debe fingir la religión y no ser religioso, atendiendo siempre a la utilidad propia y a lo soberano del imperio" (*Perfecta razón de Estado, o.c.*, "Dedicatoria").

[140] Más información sobre la obra de este autor la ofrece Ferrari (cf. *Fernando el Católico... o.c.*, esp.pp.446-465), quien la analiza como una biografía política de Fernando el Católico dentro de la literatura quintuplicista al uso (véase nuestro capítulo IV.1).

[141] Cf. Fernández-Santamaría, *Razón de estado y política.*, *o.c.*, p.2.

1619[142], consideraba al Estado español como la creación política humana más desarrollada y la que había logrado llevar a la práctica los valores más significativos, cuyos pilares o fundamentos eran:

> "la religión, el sacrificio y culto divino y el celo de la honra y servicio de Dios (...), la igual administración que a todos hace de justicia (...) y la singular prudencia que tiene en su gobierno" (*Política española, o.c.*, p.53-54).

Indudablemente para Salazar la religión es la primera y principal fuerza motora de la política española, pero habla también de la justicia como algo fundamental:

> "el segundo fundamento de la razón de Estado que España usa para su conservación es la igual administración de justicia que hace a todos sus vasallos (...) nadie conoce ni penetra mejor que España la fundamental razón de Estado (...). Porque con la religión adquiere España la protección de Dios, y con la justicia, el amor del pueblo; con la religión enfrena los ánimos y con la justicia, las manos" (*Política Española, o.c.*, pp.91-92).

Éstos son los fundamentos que han permitido la continuidad y la estabilidad políticas, características propias del Imperio

---

[142] Fue publicada en Logroño por Diego Mares; actualmente disponemos de una edición moderna a cargo de M. Herrero García (Madrid, 1945). Sobre la obra de Salazar pueden consultarse: J. Lada Camblor, "La *Política española* de fray Juan de Salazar" (en: *Berceo*, XVI, nº 58;59;60;61 (1961), pp.49-65;207-232;297-319;465-488), H. Mechoulán, "Juan de Salazar lecteur de *La monarchie espagnole* de T. Campanella dans sa *Política española*" (en: *Revue de Psychologie des Peuples*, I (1973), y Fernández-Santamaría, *Razón de Estado y política..., o.c.* (esp.pp.39-42). Un estudio de la obra como utilización y riguroso ajuste del esquema quíntuple de virtudes políticas, al que tendremos ocasión de referirnos más adelante, lo ofrece A. Ferrari, *Fernando el Católico..., o.c.* (esp.pp.102-111).

español y a la vez bases de la "verdadera razón de Estado". La monarquía española era para Salazar la "mayor" y "mejor" y también el resultado final de un proceso de selección natural que había ido eliminando las malas estructuras políticas y permitía asegurar que los españoles eran el nuevo pueblo elegido por Dios[143], de modo que si seguían siendo fieles a Dios, continuarían gozando del favor divino, y, por consiguiente, de un futuro estable y sin límites de la monarquía. "En términos de una realidad política concreta, está claro que esto significa simplemente identificación total de la razón de Estado con la defensa de la religión"[144].

También podemos incluir aquí a Claudio Clemente (¿1594-1642?), jesuita y catedrático de erudición en los Estudios Reales de Madrid, quien con la obra *El Machiavelismo Degollado, por la Christiana Sabiduría de España y de Austria. Discurso Christiano-Político a la Catholica Magestad de Philippo IV, Rey*

---

[143] En efecto, este autor no duda en señalar que:

> "los sucesos, casi símiles en todos tiempos, y el modo singular que Dios ha tenido en la elección y gobierno del pueblo español declaran ser su pueblo escogido en la ley de gracia como lo fue el electo -esto es, el judío- en tiempo de la escritura (*Política española, o.c.*, p.210).

[144] Cf. Fernández-Santamaría, *Razón de Estado y política..., o.c.*, p.39. Una prueba de que nuestros tratadistas no desconocían las obras de Maquiavelo, la suministra este autor cuando habla de la necesidad de la religión y recuerda que el florentino también reconocía esta necesidad:

> "los mismos políticos, y ... Machabelo, maestro de ellos, dice que la Religión es necesaria para conservación del Estado, y que Roma debe más a Numa Pomppilio por haber introducido en ella la Religión que a Rómulo que la fundó y la dió principio con las armas" (*Política española, o.c.*, p.53).

La afirmación de Maquiavelo que señala Salazar en este fragmento se halla en los *Discorsi*, I, 11.

de las Españas, escrita en latín y publicada por primera en 1628[145], contribuyó de manera especial a las críticas contra Maquiavelo pero también a la exaltación de la monarquía española y de la casa de Austria. Clemente acusaba a Maquiavelo y a los "políticos" de estar dispuestos en cualquier momento a usar de la religión según los intereses de la política. Su obra, que representa un ataque directo y sistemático contra las enseñanzas del florentino de sus seguidores, es también un intento de demostrar que la política llevada a cabo por España y por la casa de Austria era capaz de satisfacer las necesidades de la praxis guiada por los principios cristianos. Desde este punto de vista, es decir, en cuanto exaltación de la monarquía española y afirmación de ésta como personificación de los principios eticistas, puede clasificarse la obra de Clemente en el grupo de los idealistas[146].

Representantes del idealismo español fueron también Juan de la Puente[147] y Gregorio López Madera[148]. Ambos utilizaron

---

[145] Se publicó en castellano, partiendo de la segunda edición latina, en Alcalá, Antonio Vázquez, 1637.

[146] Véase a este respecto Fernández-Santamaría, *Razón de Estado y política...*, *o.c.*, esp.pp.38-43.

[147] Juan de la Puente, dominico, cronista real y calificador de la Inquisición, utilizó las propiedades de apostolicidad, unidad, santidad y catolicidad para estructurar su obra *Tomo primero de la conveniencia de las dos Monarquías Católicas, la de la Iglesia Romana y la del Imperio Español, y defensa de la Precedencia de los Reyes Católicos de España a todos los Reyes del Mundo* (Madrid, 1612). Con ella pretendía demostrar que la pequeña república que era España después de la invasión árabe:

> "vino a crecer tanto a imitación de la Monarquía Eclesiástica, que es hoy el más universal Imperio que ha tenido la tierra y al fin católica Monarquía, la mayor de los reinos temporales" (*Tomo primero...*,*o.c.*, p.11).

para la construcción de sus obras esquemas de virtudes, propiedades aretelógicas y atributos humanos y divinos que fundamentaban las funciones del Estado. La monarquía española era el mejor ejemplo en la práctica de toda esta formulación teórica, y estos tratadistas no escatimaban palabras para alabar sus excelencias.

c) Escuela realista. El carácter de esta escuela queda mucho más difuminado, porque quienes se pueden llamar realistas no constituyen un grupo homogéneo[149]. Aunque algunos autores publicaron sus obras con anterioridad, puede decirse que el florecimiento de esta postura tuvo lugar durante el reinado de Felipe IV (1621-1665). Las características comunes que podemos destacar son las siguientes:

-- intentan formular una "verdadera" y a la vez "pragmática" **razón de Estado**, es decir, pretenden llegar a la "verdadera razón de Estado" mediante una interpretación pragmática de la política sin olvidar que sea también cristiana;

---

[148] Gregorio López Madera fue jurista y miembro del Consejo Supremo de Castilla. Su tratado, publicado por primera vez en 1617, fue reeditado con correcciones y aumentos en Madrid (Sánchez, 1625) y estaba dedicado a Felipe IV. El título completo rezaba así: *Excelencias de la Monarquía y Reino de España. En que de nuevo con grande aumento se trata de su origen, antigüedad, sucesiones, preeminencias y precedencias, nobleza, religión govierno, perfección de sus leyes valor y doctrina de sus naturales; grandeza, potencia y riquezas de sus Reynos, Dignidades y Títulos de sus vasallos, renombres de sus Reyes y conservación de su antiquissima lengua hasta aora.*

Para una mayor información sobre la escuela idealista en general véase el estudio de Ferrari sobre *Fernando el Católico en Baltasar Gracián* ya mencionado. Véanse esp.pp.97-102 de esa obra para obtener más datos sobre López Madera.

[149] Ya adelantábamos que esta clasificación ha de tomarse con mucha flexibilidad, pues aunque existen diferencias entre realistas y eticistas, también comparten preocupaciones comunes y el mismo objetivo, a saber, el de formular una razón de Estado a la vez efectiva y cristiana.

-- la aproximación a la problemática general de la política y de la **razón de Estado** se realiza teniendo en cuenta la propia realidad contemporánea, es decir, asumiendo el reto y los problemas que plantea el Estado del Barroco;

-- la crítica directa a Maquiavelo y al maquiavelismo pasa a un segundo orden, pero ello no significa que ignoren las consecuencias negativas de su doctrina. Estos tratadistas siguen aspirando a mantener el control sobre el Estado por medio de la ética, proponiendo una "razón de Estado cristiana";

-- Tácito es la figura que la mayoría de los realistas toman como modelo o fuente de admiración e inspiración. Descubierto en el Renacimiento (en 1458 se imprimieron sus obras), fue, sin embargo, la edición de Justo Lipsio (1574) la que permitió que el autor clásico se convirtiera en el gran maestro de la **razón de Estado**. Sin duda, su estilo aforístico y conceptual y su forma de enfocar la política como inmoralidad[150] hicieron que su obra reuniera las condiciones esenciales para agradar al gusto del Barroco[151].

---

[150] Tierno Galván recordaba estas características del clásico, al tiempo que citaba unas curiosas palabras de E. B. Benjamin relacionadas con el éxito de Tácito en aquellos momentos incluso en Inglaterra: "los estudiantes de Cambridge se volvían hacia ese tipo de teóricos políticos continentales mucho más que los estudiantes de 1930 se volvían hacia Marx y Lenin" (cf. "Introducción" a *El Político, o.c.*, p.12).

[151] El mismo Gracián al inicio de su primera obra lo cita expresamente a la hora de tenerlo en cuenta como modelo para formar al héroe:

> "Formáronle prudente Séneca; sagaz Esopo; belicoso, Homero; Aristóteles, filósofo; Tácito, político y cortesano el Conde" (*H*, "Al lector").

Pero no es aquí el lugar apropiado para analizar la influencia de la figura de Tácito en nuestro autor; ello se realizará en exclusiva en el capítulo III.2.3 del presente trabajo.

Dentro de la escuela realista podemos encontrar "escuelas menores" o bien determinados procedimientos que, aun compartiendo los mismo rasgos generales, aportan alguna novedad; así podríamos hablar de los arbitristas y del tacitismo.

1) Los arbitristas[152] -también podríamos hablar de casuismo político y económico[153]- constituyen un grupo

---

[152] A comienzos del siglo XVII un grupo de personas fundamentalmente de la sociedad castellana entre las que había clérigos, abogados, mercaderes, funcionarios de la corona, etc., tomaron conciencia de las dificultades financieras del reinado de Felipe III e intentaron proponer soluciones a la política fiscal y económica. Fueron llamadas colectivamente "arbitristas", porque recomendaban arbitrios o remedios en ocasiones con soluciones expeditivas que les valieron el decrédito, por lo que no gozaron de mucho prestigio. De hecho el término "arbitrio" y "arbitrista" poseía en la época un sentido peyorativo como recogía Covarrubias: "y otras veces arbitrio vale tanto como parecer que uno da; y el día de oy ase estrechado a sinificar una cosa bien perjudicial, que es dar traças como sacar dineros y destruir el Reyno; porque de ordinario los que dan estos arbitrios son gente perdida (...) y entre otros males que hazen es acovardar a los que podrían darlos, por el mal nombre que han puesto a este género de suplir necessidades y remediar faltas" (cf. *Tesoro*, p.108). Por ello no es raro que los autores recogieran también este sentido; así Quevedo opinaba: "todos vuestros remedios son desta suerte: derribar toda una casa porque no se caiga un rincón" (...). Saavedra Fajardo se desmarca de los "arbitrios especulativos" (*empresas* LXVIII y LXIX) y Gracián afirmaba: "estos son varios discursos de arbitrios en quimeras, que todos son aire y vienen a dar en tierra" (*C*, II, iv).

Entre los estudios dedicados a los arbitristas figuran los siguientes: M. Colmeiro, *Discursos de los políticos y arbitristas españoles de los siglos XVI y XVII y su influencia en la gobernación del Estado* (Madrid, 1857), J. Vilar, *Literatura y economía: la figura satírica del arbitrista en el Siglo de Oro* (Madrid, 1973), E. Correa Calderón, *Registro de arbitristas, economistas y reformadores españoles (1500-1936)* (Madrid, 1981), J. L. Abellán, "El arbitrismo: conciencia de la decadencia económica" (en: *Historia crítica del pensamiento español, o.c.*, vol.3, pp. 312-330), y J. I. Gutiérrez Nieto, "El pensamiento económico, político y social de los arbitristas" (en: R. Menéndez Pidal (dir.), *Historia de España*, XXVI: "El siglo del Quijote", Madrid, Espasa-Calpe, 1986, I, pp.235-351).

[153] El casuismo político y económico se apoya en la casuística. Esta se hizo famosa por la utilidad que le dieron los jesuitas, quienes añadían como aspecto nuevo "la dirección de la intención" para justificar alguna acción dudosa. El casuismo consiste en "la 'acomodación' de la conciencia moral (...) para que el comportamiento elegido satisfaga, a la vez, a la

importante de autores que se alejan de los aspectos doctrinales de la **razón de Estado** para descifrar las causas y analizar de forma realista las condiciones económicas y sociales, buscando remedios y soluciones a los males concretos de la sociedad. El objetivo común no es otro que el de encontrar y aportar soluciones a los problemas económicos y demográficos que estaban minando seriamente el poder de la monarquía. Las cuestiones de filosofía política no suelen figurar entre sus preocupaciones. Como arbitristas cabe calificar a Martín González de Cellorigo[154], Sancho de Moncada[155], Pedro Fernández Navarrete[156], Benito de Peñalosa[157] y Mateo de Lisón y Biedma[158].

---

exigencia ética y a la instancia política" (cf. Aranguren, *Ética y política, o.c.*, p.68).

[154] Su obra principal se titula *Memorial de la política necesaria y útil restauración de la república de España y estados della y desempeño universal destos reynos*, Madrid, 1600. Además de los estudios colectivos sobre los arbitristas antes citados puede consultarse el de Abellán, "El arbitrismo: conciencia de la decadencia económica.2.Un antecedente: M. González de Cellórigo" (en: *Historia crítica del pensamiento español, o.c.*, vol.3, pp. 315-317).

[155] Su obra *Restauración política de España* de 1619 ha sido editada por J. Vilar (Madrid, Instituto de Estudios Fiscales, 1974) que la introduce con el siguiente trabajo: "Conciencia nacional y conciencia económica. Datos sobre la vida y la obra del doctor Sancho de Moncada". Véase también Abellán, "El arbitrismo: conciencia de la decadencia económica.3.El fundador: Sancho de Moncada" (en: *Historia crítica del pensamiento español, o.c.*, vol.3, pp.318-322).

[156] *Conservación de Monarquías y Discursos políticos sobre la gran Consulta que el Consejo hizo al Señor Rey Don Felipe Tercero al Presidente y Consejo Supremo de Castilla* es el título de su más famoso tratado, publicado en 1626. Existe una edición moderna en B.A.E. (t. XXV), Madrid, Imprenta y Estereotipia de M. Rivadeneyra, 1853, pp.457-546. El propio Fernández Navarrete afirmaba "y se encaminan las perjudiciales quimeras de los arbitristas" (p.532).

[157] Su *Libro de las cinco Excelencias del Español que despueblan a España para su mayor potencia y dilatación*, de 1629, es un conjunto de medidas para la solución de los problemas económicos ocasionados por la despoblación.

[158] Escribió *Desengaño del rey y Apuntamientos para su gobierno* que data de 1623.

2) El tacitismo entra en diálogo con Maquiavelo y acepta su planteamiento realista de la política, pero busca compaginar ésta con la moral, ya que la "verdadera razón de Estado" necesita ineludiblemente de la virtud moral. Los "tacitistas" acuden al autor clásico fundamentalmente para servirse de él e introducir encubiertamente algunos aspectos del maquiavelismo, o bien, porque le consideran el máximo expositor "de la realidad política tal como llega a conocerla la razón natural"[159].

Entre los muchos autores que podemos incluir en esta escuela, figuran, por ejemplo, Fernando Alvia de Castro[160] y Antonio de Herrera[161]. No cabe duda de que los más destacados tacitistas son Baltasar Álamos de Barrientos[162], Juan Pablo

---

[159] Cf. Maravall, *La teoría española..., o.c.*, p.381. Volveremos sobre las características principales del tacitismo en nuestro capítulo III.2.2.

[160] De Alvia de Castro destacamos su tratado *Verdadera Razón de Estado. Discurso político* (1616).

[161] Ya registramos la traducción que hizo Herrera de la obra de Botero; recordemos ahora que también fue autor de una traducción de Tácito y de varios discursos, entre ellos, el *Discurso sobre que Tácito excede a todos los historiadores antiguos y el fruto que se saca de sus escritos.* Más datos sobre la traducción pueden hallarse en nuestro capítulo III.2.2.

[162] Sus obras principales fueron: *Tácito español ilustrado con aforismos* (escrito en 1594 pero publicado en 1614); *Discurso al rey Nuestro Señor del estado que tienen sus Reinos y señoríos y los de Amigos, y Enemigos; Con algunas advertencias sobre el modo de proceder, y governarse con los unos, y con los otros* (1598); *Norte de Príncipes virreyes, consejeros, y emvajadores, con advertencias políticas muy importantes sobre lo particular y público de una Monarquía, fundadas para el Govierno de Estado, y Guerra* (1603); *Suma de preceptos justos, necesarios, y provechosos en consejo de Estado* (y 9 discursos más). En la actualidad disponemos de ediciones modernas de algunas de ellas: *Aforismos al Tácito Español* (estudio preliminar de J. A. Fernández-Santamaría, Madrid, CEC, 1987) y *Discurso político al rey Felipe III al comienzo de su reinado* (introducción y notas de M. Santos, Barcelona, Anthropos, 1990). El título y la paternidad de algunas de estas obras son problemáticos. Por ejemplo, el *Discurso al rey nuestro señor*, si bien hoy se considera que fue Álamos de Barrientos su redactor, con frecuencia se le ha atribuido al famoso secretario de Felipe II, Antonio Pérez (1540-1611), como una parte de su *Conocimiento de las Naciones*. Debido a la amistad y a la estrecha colaboración que existió entre ambos resulta difícil establecer los límites

Mártir Rizo[163], Joaquín Setanti[164], Benito Arias Montano[165], Diego de Saavedra Fajardo[166] y Fadrique Furió Ceriol[167], que

---

entre la obra de uno y otro. Sobre esta cuestión pueden consultarse los trabajos de J. M. Guardia, "Introduction" a *L'Art de Gouverner de Antonio Pérez* (Paris, Henri Plon, 1867), F. Cereceda, "El *Conocimiento de las Naciones*, obra probable de Antonio Pérez" (en: *Razón y Fe* (1948), pp.133-148), G. Marañón, "El *Conocimiento de las Naciones* y el *Norte de Príncipes* ¿son obras de Antonio Pérez o de D.Baltasar Álamos de Barrientos?" (en: *Libro-Homenaje a D. Ramón Menéndez Pidal*, I, Madrid, 1950, pp.317-347), y M. Santos, "Introducción y notas" a *Discurso político al rey Felipe III*, Barcelona, Anthropos, 1990, esp.pp.xxxv-liii). Sobre el pensamiento de Álamos en general pueden consultarse las obras de M. Fernández Escalante, *El pensamiento político de Álamos de Barrientos* (Sevilla, 1967) y *Álamos de Barrientos y la teoría de la razón de Estado en España* (Barcelona, 1975).

[163] Entre sus obras más conocidas figuran *Norte de Príncipes* (Madrid, Diego Flamenco, 1626) y *Vida de Rómulo* (Madrid, Francisco Martínez, 1633). Disponemos de una edición moderna de ambas con un estudio preliminar de J. A. Maravall (Madrid, CEC, 1988). Maravall afirmaba que en el *Norte de Príncipes* se parte de "un planteamiento paralelo en muchos pasajes al de Maquiavelo" y que se plagia a Bodin: "desde su capítulo V sigue la problemática de Maquiavelo, de cuyo Príncipe traduce algunas partes" (cf. "Maquiavelo y maquiavelismo...", *o.c.*, p.48). Álvarez -también de la misma opinión- señala que parte de su obra está construida sobre la estructura de *Il Principe* y aduce como ejemplos los capítulos 5,6,7,9,11,13 y 19; además afirma que se copian pasajes en el cap.13, pero rompe con el modelo en los cap. 16 y 17. Mártir Rizo fue admirador del conde-duque de Olivares, de quien decía que era "padre de las bellas letras, protector de las musas, defensor de la filosofía", dado su rol de nuevo mecenas (*Historia de la vida de Mecenas*, Madrid, Diego Flamenco, 1626).

[164] Editó los *Aphorismos sacados de la Historia de Publio Cornelio Tácito, por el Doctor Benito Arias Montano, para la conservación y aumento de las Monarchias, hasta agora no impressos* (1614), cuya autoría se le otorga en ocasiones confundiéndole con Arias Montano. Autor de *Centellas de varios conceptos* (1614), algunos críticos (por ejemplo, Galino y Maravall) afirman que su obra está impregnada de maquiavelismo.

[165] También considerado como partidario de Maquiavelo (Fernández de Velasco y Maravall), Arias Montano es el autor de los *Aphorismos sacados de la Historia de Publio Cornelio Tácito*.

[166] Maldonado de Guevara opinaba que Saavedra escribía "con arreglo a la tradición de la 'política cristiana', una obra más moral y jurídica que política", siguiendo "un plan rigurosamente educativo y político" (cf. "Emblemática y política. La obra de Saavedra Fajardo", en: *REP*, XXIII (1949), p. 54 y 56). Saavedra Fajardo dedica algunas de sus *empresas* (véase por ejemplo la XVIII y XLIII) a refutar o comentar al florentino. En ocasiones se ha realizado algún estudio, incompleto e insuficiente, comparando a Maquiavelo y Saavedra y se ha afirmado la "profunda distancia filosófica" entre ambos respecto, por ejemplo, a la concepción de la naturaleza del Estado y al criterio sobre la función y los límites de la

autoridad pública (cf. Restrepo Jaramillo, G., "Dos escritores políticos: Maquiavelo-Saavedra Fajardo", en: *Universidad Pontificia Bolivariana*, 21 (1956-57), pp.347-355). Por otra parte, Silió dice que a pesar de la posición que adopta frente al maquiavelismo, "Saavedra resbala en más de una ocasión y aun cae en eso mismo que condena"; a unos fragmentos "que se pueden catalogar en una antología antimaquiavelista" siguen otros "próximamente emparentados, y aun algunos totalmente identificados" con la doctrina de Maquiavelo (cf. *Maquiavelo y maquiavelismo...*, *o.c.*, p.55 y p.60-61).

Entre las obras más conocidas de este autor cabe destacar en relación con la cuestión que nos interesa *Introducciones á la política y razón de Estado del rey Católico don Fernando* (1631), *Idea de un príncipe político-cristiano representada en cien empresas* (1640), donde presenta la "teórica de la razón de estado", y *Corona Gótica, Castellana y Austríaca, políticamente ilustrada* (1646), donde ofrece "la práctica advertida". Todas ellas se encuentran publicadas en el volumen dedicado al autor en B.A.E., t.XXV, Madrid, Ediciones Atlas, 1947; y existen nuevas ediciones en Barcelona, Asociación de Bibliófilos de Barcelona, 1984 y en Murcia, Academia "Alfonso X el Sabio", 1985.

Sobre Saavedra Fajardo pueden consultarse: J. C. Dowling, *El pensamiento político-filosófico de Saavedra Fajardo. Posturas del siglo XVII ante la decadencia y la conservación de las monarquías* (Murcia, 1957), A. Joucla-Ruau, *Le tacitisme de Saavedra Fajardo* (Paris, 1977), M. Segura Ortega, *La filosofía jurídica y política en las 'Empresas' de Saavedra* (Murcia, 1984), y F. Murillo Ferrol, *Saavedra Fajardo y la política del Barroco* (Madrid, 1989 reimp.).

[167] Su más conocida obra, *El Concejo y Consejeros del Príncipe* (1559), acaba de ser reeditada por Henry Méchoulan (Madrid, Tecnos, 1993). Este conocedor de la obra del autor valenciano afirma que "Furió Ceriol se burla de los que se imaginan estar asistiendo al propio Concejo de Dios y rechaza las explicaciones que pretenden involucrar a la divinidad en los asuntos políticos de los hombres" (cf. Méchoulan, "Introducción" a *El Concejo...*, *o.c.*, p.xxiii). La obra de Furió es una "apología de la razón" (*ídem*, p.xxii) y por ello ha recibido diversos calificativos: platonismo, catolicismo, providencialismo, medievalismo, maquiavelismo. Méchoulan no está de acuerdo en aplicar uno de estos calificativos a la obra; afirma, no obstante, que al diseñar el "héroe" -nada tiene que prefigure al héroe de Gracián- "no olvida la lección de Maquiavelo, pero la interpreta a su manera" (*ídem*, p.xxv-xxvi). Cuando trata Furió Ceriol del Concejo de guerra (lib.I, cap.1), se observa particularmente la influencia del florentino. Afirma Guy a este respecto que "influido por Maquiavelo, estima que las virtudes del hombre privado tienen poca relación con el arte de gobernar: lo que sobre todo se le pide al príncipe, al igual que a un técnico o a un artesano, es saber bien su oficio, ser hábil en el manejo de los asuntos y tener éxito adaptándose a todas las circunstancias" (cf. Guy, *Historia filosofía española*, *o.c.*, p.156). Prácticamente considerado por todos los comentaristas como maquiavelista, Maravall afirmaba que este autor representa "el mayor grado de secularización y tecnificación del pensamiento político" en el siglo XVI (cf. "Maquiavelo y maquiavelismo...", *o.c.*, p.58), y Ceñal opinaba que fue "quizás uno de los autores de aquel tiempo más contagiados de maquiavelismo" (cf. "Antimaquiavelismo de los tratadistas...", *o.c.*, p.65-66). Aunque otros han afirmado que no es Furió

pasa por ser el autor más maquiavelista de todos ellos.

Sería una ardua tarea hablar de todos y cada uno de los autores mencionados dentro de la escuela realista. Por otra parte no nos interesa hacer aquí un estudio de cada uno de ellos en particular[168], ni un estudio de conjunto[169]; nos basta por el momento con señalar las características básicas y comunes. En futuros capítulos irán apareciendo cuestiones concretas que nos remitirán a las obras de estos tratadistas y a la posible relación con los tratados de Gracián, a quien

---

sino Álamos de Barrientos quien "puede ser considerado 'lo-más-parecido-que', la teoría política española, puede ofrecer a Maquiavelo, digo 'lo más parecido', no 'análogo' o 'similar', lo cual no sería exacto" (cf. Fernández Escalante, *Álamos de Barrientos...*, *o.c.*, p.12).

La obra de Furió Ceriol fue traducida al italiano en 1560, al inglés en 1570 y al latín en 1568, 1610 y 1666. Sobre ella puede consultarse: J. M. de Semprún, "Fadrique Furió Ceriol, Consejero de Príncipes y príncipe de Consejeros" (en: *Cruz y Raya*, 20 (1934), 32 (1935), D. W. Bleznick, "Los conceptos políticos de Furió Ceriol" (en: *REP*, 149 (1966), A. Risco, "El empirismo político de Fadrique Furió Ceriol" (en: *Caravelle*, 29 (1977), y Abellán, "La teoría del Consejo y el pensamiento de F. Furió Ceriol" (en: *Historia crítica del pensamiento español*, *o.c.*, vol.3, pp.88-97). De Méchoulan pueden consultarse además de los ya mencionados los siguientes trabajos: "Raison et alterité chez Fadrique Furió Ceriol. Philosophie politique espagnol du XVI siècle" (es la introducción de su traducción al francés del *Concejo*, publicada en Paris, Mouton, 1973), "Furió Ceriol et Antonio López de Vega, deux hétérodoxes méconnus" (en: *Penseurs hétérodoxes du monde hispanique*, Toulouse, 1974) y "Reflexiones sobre un tratado teológico-político del siglo XVI: *Bonoia* de Furió Ceriol" (en: *Exilios filosóficos de España. Actas del VII Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*, A. Heredia Soriano (ed.), Salamanca, 1992).

[168] Como hemos ido señalando, existen trabajos dedicados a algunos de estos autores. Sin duda, entre los más estudiados, figuran Álamos de Barrientos, Saavedra Fajardo y Furió Ceriol; otros son casi desconocidos y sus obras no son de fácil acceso todavía.

[169] A lo largo de este capítulo hemos reseñado algunos de los estudios de conjunto a los que ahora podemos añadir los siguientes: J. Becker, *La tradición política española* (Madrid, 1896), J. Beneyto Pérez, *Los orígenes de la ciencia política en España* (Madrid, 1949), J. M. Jover, *1635. Historia de una polémica y semblanza de una generación* (Madrid, 1949), J. A. Maravall, *Los orígenes del empirismo en el pensamiento político español del siglo XVII* (Granada, 1947), H. Parry, *The Spanish Theory of Empire in the Sixteenth Century* (Cambridge, 1940), y L. Sánchez Agesta, *El concepto de Estado en el pensamiento español del siglo XVI* (Madrid, 1969).

podemos incluir entre ellos.

-.-.-.-.-.-.-.-.-.-.-.-

Hasta ahora hemos dedicado estos primeros capítulos de nuestra investigación a realizar, en primer lugar, un breve análisis histórico-sistemático sobre el problema de la relación entre moral y política y sus posibles "soluciones", para asistir, en segundo lugar, a cómo surgen las primeras escisiones en esta relación y las interpretaciones de lo que ellas representaban (dedicamos especial atención a la interpretación sobre Maquiavelo). En un tercer momento hemos explorado el fenómeno de la **razón de Estado**, las diversas posturas sobre el origen de esta "doctrina" y sus esfuerzos por evitar el abismo entre política y moral, para finalmente dejar constancia de la repercusión de este fenómeno en la España de finales del siglo XVI y principios del XVII a manera de bosquejo, siquiera breve, de algunas de las características del pensamiento político español del Barroco. Así disponemos ya del contexto que nos sirve como telón de fondo y escenario de las coordenadas generales dentro de las cuales interesa enmarcar a Gracián en nuestro análisis.

Creemos, pues, haber mostrado que la **razón de Estado**, que trata de responder al problema de la relación entre la moral y la política, no puede ni debe ser confundida exclusivamente con el pensamiento de Maquiavelo y los maquiavelistas. Al contrario, podemos hablar de **razón de Estado** en autores tan antimaquiavelistas y cristianos, abanderados del espíritu de la Compañía de Jesús y de la Contrarreforma, como Pedro de Rivadeneira (autores que ellos mismos afirman dedicar sus obras al estudio de esta cuestión).

El pensamiento político español de finales del reinado de Felipe II, pero especialmente durante los reinados de Felipe III y Felipe IV, recoge las preocupaciones que representaba la "falsa o mala razón de Estado", y desde premisas más o menos eticistas, idealistas o realistas intenta formular la "verdadera y buena razón de Estado". A la pregunta de si es posible hablar de *razón de Estado* y, en particular, de *razón de estado del individuo* (como figura en el título de nuestro trabajo) en un autor como Gracián, tan profundamente jesuita[170], trataremos de dar respuesta en nuestras próximas páginas. Pasemos, pues, sin más demora a estudiar a nuestro autor.

---

[170] Contrariamente a lo que pudiera pensarse, han sido los trabajos de B. Pelegrín (particularmente su *Éthique et esthétique du Baroque. L'espace jésuitique de Baltasar Gracián* [1985c]), y no los trabajos de los padres jesuitas M. Batllori y C. Peralta (*Gracián y el Barroco* [1958a] y *Baltasar Gracian en su vida y en sus obras* [1969]) los que han mostrado que el espíritu de la Compañía impregna la obra y la vida de Gracián.
La vocación y el espíritu religioso del escritor han sido puestos en duda en determinadas ocasiones y la tesis de Pelegrín viene a probar que "Gracián est un jésuite. Pourquoi pas? (...) Car son oeuvre, elle, ne ment pas: elle est parfaitement inscrite par son esprit et par sa forme dans les normes de la Compagnie de Jésus. Nous irions même jusqu'à dire que Gracián porte à son sommet suprême le raffinement intellectuel, psychologique et littéraire de la Société de Jésus" [Pelegrín: 1985c, p.226]. Recordemos que en general se ha dudado también de la autenticidad del gran número de vocaciones religiosas, que hacían de la España (excluida Portugal) de finales del siglo XVI un país de 40.599 miembros del clero secular, 25.445 del clero regular y 25.051 religiosas, es decir, un total de 91.095 eclesiásticos (cf. Ruiz Martín, F., "Demografía eclesiástica de España", en: *Diccionario de historia eclesiástica de España*, Q. Aldea Vaquero (ed.), Madrid, Espasa-Calpe, 1972, p.685). Sin duda, era una cifra importante pero quizás algo menos de lo que estimaban los críticos contemporáneos de la Iglesia, quienes veían cómo las "vocaciones religiosas" aumentaban debido a las exenciones fiscales y otros privilegios por los que la Iglesia acumulaba así tierras y riquezas. Sobre esta cuestión pueden consultarse trabajos como los de J. Deleito y Piñuela, *La vida religiosa española bajo el cuarto Felipe* (Madrid, 1952), y J. L. Sánchez Lora, *Mujeres, conventos y formas de religiosidad barroca* (Madrid, 1988).

II.3 Gracián y los tratados de razón de Estado.*

Comenzaremos recordando que Gracián ingresó en el noviciado de la Compañía de Jesús -fundada en 1540 por Ignacio de Loyola (1491-1556)- en Tarragona el 30 de mayo de 1619, cuando contaba con dieciocho años de edad. El 21 de mayo de 1621 pronunció sus primeros votos y pasó a estudiar filosofía en el Colegio de Calatayud hasta 1623, año en el que fue a Zaragoza a estudiar Teología; allí en 1627 profesó los cuatro votos y recibió las órdenes sacerdotales. Toda su formación intelectual y moral está ligada, por lo tanto, a la pedagogía humanista y a la *Ratio studiorum* de la Compañía. La pedagogía humanística se desarrollaba atendiendo a la aplicabilidad real de las ideas y buscando la integración entre el pensar y el saber hacer: saber hablar y saber escribir[171]. En 1599 se publicó oficialmente la *Ratio atque Institutio Studiorum*, que tras unas modificaciones realizadas en 1616 se mantuvo hasta el año 1773, fecha en la que Clemente XIV suprimió la Compañía. Se trataba de una ordenación o codificación sobre los métodos y prácticas de la enseñanza, un reglamento sistematizado a modo de manual de metodología didáctica, que reflejaba la interacción de métodos básicos tales como la prelección (preanálisis o preexplicación de los textos), la repetición (medio para alcanzar el aprendizaje progresivo para una eficaz

---

* A partir de este capítulo introduzco el sistema de citas anglosajón al mencionar la bibliografía crítica específica sobre Gracián. Utilizo, pues, desde este momento un doble sistema de citación (ver pág.36).

[171] Cf. Bertrán-Quera, M. (y otros), *La "Ratio Studiorum" de los jesuitas*, Madrid, Universidad de Comillas, 1986, p.30ss.

maduración psicológica e intelectual) y la acción realizada en las aulas, complementada por otras actividades que permitían crear un clima de trabajo continuo. La formación integral del alumno, es decir, la formación intelectual y moral se asentaba sobre la base del ideal del humanismo renacentista, atendiendo además a la adaptación del hombre a la sociedad. Las reglas incluidas en la *Ratio Studiorum* hacían referencia tanto a la organización de los estudios y al orden de progresión de los conocimientos como a la preparación del profesorado y al comportamiento del alumnado[172]. La educación que había recibido Gracián como jesuita incluía el aprendizaje del latín, ya que el conocimiento de esta lengua "era imprescindible para tener acceso directo a las fuentes bíblicas, patrísticas y eclesiásticas. En latín se escribían las cartas, los discursos y los contratos comerciales. Además, de los autores clásicos latinos se desprendía una ejemplaridad lingüística, moral, política e histórica" [Ayala: 1993b, p.36, n.29]. En base a esta educación Romera-Navarro afirmaba que Gracián conocía de las literaturas clásicas especialmente la latina y la italiana[173] de entre las modernas [Romera-Navarro: 1934a, p.149].

---

[172] Sobre estas cuestiones pueden consultarse los trabajos de J. B. Herman, *La pédagogie des jésuites au XVIe siècle* (Paris/Louvain, 1914), F. de Dainville, *L'education des jésuites (XVI-XVII siècles)* (Paris, 1978), G. P. Brizzi (ed.), *La "Ratio Studiorum". Modelli culturali e pratiche educative dei Gesuite in Italia tra Cinque e Seicento* (Roma, 1981); así como Bertrán-Quera, *La pedagogía de los jesuitas en la "Ratio Studiorum"* (Caracas, 1984), y su obra anteriormente citada. Sobre la barroquización de la *Ratio Studiorum* en Gracián y cuestiones similares véase Batllori [1958a] y Batllori y Peralta [1969]; sobre la formación escolar y religiosa, Eguía Ruiz [1951], y sobre formación intelectual véase Ayala [1993b] que desarrolla también cuestiones como los aspectos pedagógicos de la *Ratio Studiorum*.

[173] Conocido es el aprecio y la admiración de nuestro autor por Italia y por los escritores italianos; véanse a este respecto los trabajos de Farinelli [1936] y Laurenti [1972 y 1973].

Si, como hemos señalado en los apartados anteriores, las obras sobre **razón de Estado** de los autores italianos tuvieron tanta repercusión y resonancia en el pensamiento político español y en los escritores de la época, no sería extraño que Gracián -aunque no como un tratadista sistemático de cuestiones políticas o de **razón de Estado**, pues ni lo fue ni lo pretendió nunca- leyera (si no en italiano al menos en español, dada "su preferencia por leer en castellano a los autores extranjeros" [Romera-Navarro: 1934a, p.151]) o conociera algunas obras sobre esta cuestión, incluso las mismas obras de Botero o de Boccalini o algunas otras, como las de Pedro de Rivadeneira o Claudio Clemente, por citar sólo algunos nombres de entre los autores que además fueron jesuitas, y que con facilidad podría haber encontrado nuestro autor en los colegios de la Compañía en los que estuvo. Batllori, al estudiar el clima y el ambiente cultural en el que se desenvolvió Gracián, señalaba el lamentable estado de casi todas las bibliotecas y las librerías de la Compañía en la provincia de Aragón y de los colegios en los que vivió nuestro autor antes de llegar a Huesca por primera vez, a saber, los colegios de Tarragona, Calatayud, Zaragoza, la casa profesa de Valencia, el colegio de Lérida y la universidad de Gandía (fundada por Francisco de Borja), que era como cualquier colegio secundario de la Compañía. Sólo en esta última y, por primera vez, encontró, no obstante, Gracián "un tesoro de libros modernos -de autores modernos, 'recentiorum'- entre las manos" [Batllori: 1958a, p.53 y p.71]. Pero a pesar de la triste situación de las bibliotecas en las que Gracián pudo encontrar sus primeras fuentes literarias, "muchos de los antimaquivelistas españoles, sobre todo eclesiásticos y jesuitas, pudo conocerlos antes de llegar a Huesca, principalmente en Gandía" [Batllori y Peralta: 1969,

p.46]. Y, por supuesto, pudo hallarlos en la biblioteca de la famosa Casa-Museo de su gran amigo y mecenas don Vincencio Juan de Lastanosa y Baraiz de Vera, ya mencionado al tratar de la atribución del *Oráculo manual y arte de prudencia* (véase la nota 29 de la presentación). El palacio de Lastanosa[174] (del cual se dice que poseía tres cosas singulares: su biblioteca, su armería y los jardines) se encontraba delante del colegio de la Compañía en Huesca. En un informe sobre la casa de Lastanosa en 1639 se dice que la Biblioteca:

> "la formaban cinco grandes estancias, tres al Oeste y dos al Mediodía, y había en ellas 80 estantes, todos con puertas de lienzos pintados, y cerrados con llave, *porque estén los libros guardados del polvo y de algunos curiosos que los quieren, sin gastar las sumas que me han*

---

[174] Sobre Lastanosa -de quien nuestro autor "fué, sin duda, el principal y más íntimo amigo" [Arco Garay: 1934, p.79]- y sobre su Casa-Museo-Palacio, en la que "convergían inteligentes y profanos para admirar las preciosidades que contenía [Arco Garay: 1934, p.173], el propio Gracián dejó dicho lo siguiente:

> "Toda la casa de Vm. es un *non plus ultra* del gusto; su librería, esfera de la agudeza; su jardín, elíseo de la primavera; y toda junta, el teatro de la escultura, de la pintura, de la antigüedad, de la preciosidad y de la fama"
> (*H*, Dedicatoria de la primera edición).

> "¡Oh, célebre museo y plausible teatro de toda esta antigua griega y romana cultura, así en estatuas como en piedras, ya en sellos anulares, ya en monedas, vasos, urnas, láminas y camafeos, el de nuestro mayor amigo, el culto y erudito don Vincencio Juan de Lastanosa, honor de los romanos por su memoria, gloria de los aragoneses por su ingenio! Quien quisiere lograr toda la curiosidad junta, frecuente su original museo..."
> (*D*, XVIII).

Para una mayor información sobre la relación entre Lastanosa y Gracián, además de las ya citadas biografías sobre nuestro autor, pueden consultarse Arco y Garay [1926], Selig [1955b], Correa Calderón [1958] y Alvar [1986].

costado (...). Los 80 estantes tenían 6.698 volúmenes, los más de folio, con encuadernación de París, escritos en latín, castellano, francés, italiano y griego, más muchos manuscritos" [Arco Garay: 1934, pp.215-216][175].

En Huesca se puso Gracián en contacto con algunos escritores y personajes aragoneses de la época[176] como Manuel de Salinas y Lizana[177] y Juan Francisco Andrés de Uztarroz[178], y con la ilustre tradición literaria (los hermanos Lupercio y Bartolomé Leonardo de Argensola[179]) y la antigüedad clásica

---

[175] Véase también Arco y Garay, "Noticias inéditas acerca de la famosa biblioteca de don Vincencio Juan de Lastanosa" (en: *BRAH*, LXV (1914), pp.316-342) y "Más noticias acerca de la famosa biblioteca de don Vincencio Juan de Lastanosa" (en: *Linajes de Aragón*, VII (1916), pp.8-20).

[176] Entre los miembros del círculo lastanosino se encontraban Francisco de la Torre y Sevil, Francisco Diego de Sayas, Jerónimo de Cáncer, José Zaporta, José Pellicer de Tovar, Jorge Salinas y Azpilcueta... De todos ellos ha dado noticia Arco y Garay [1934 y 1950]. Sobre Francisco de la Torre y Gracián, en particular, véase Blecua [1944] y Alvar [1986]; sobre Zurita y Gracián véase Dalmases [1964].

[177] Salinas, al que unían lazos de parentesco con Lastanosa, había nacido en Huesca a finales del siglo XVI, fue preboste y canónigo de la Catedral. Cultivó la poesía; a él debemos la aprobación de *El Discreto* y las traducciones de los *Epigramas* de Marcial que aparecieron publicados en la *Agudeza* de Gracián, aunque retocados por éste. La amistad que le unía a nuestro autor, acabó en desavenencia y polémica. Sobre esta y otras circunstancias véase, por ejemplo, Coster [1947, p.57ss], Romera-Navarro [1950, pp.11-14], Cabré [1965], Batllori y Peralta [1969, p.114ss], Correa Calderón [1970, pp.86-98] y Compani [1986].

[178] Uztarroz, historiador, arqueólogo, bibliógrafo y poeta, había nacido en Zaragoza (1606-1653) y sucedió en el cargo de cronista de Aragón a Francisco Ximénez de Urrea y González de Munébrega, "cuya librería contenía más de ocho mil volúmenes impresos y manuscritos" [Arco Garay: 1934, p.136]. Para una mayor información es imprescindible consultar los trabajos de Arco Garay [1934 y 1950].

[179] Nuestro autor utilizó numerosos versos, rimas y sonetos de los hermanos Leonardo de Argensola para ilustrar los 'discursos' que componían su obra *Agudeza y arte de ingenio*. Se recordará, sin duda, el famoso soneto de Bartolomé que concluye de esta manera:

"Porque ese cielo açul que todos vemos /
ni es cielo ni es açul. ¡Lástima grande /
que no fuera verdad tanta belleça!"

(Valerio Marcial[180]). Fue este "contacto con el círculo de Lastanosa y con su biblioteca, fuente no única, pero principalísima, de la erudición graciana" [Batllori y Peralta: 1969, p.45].

Uno de los problemas de nuestra investigación es que Gracián en sus primeras obras, es decir, en los tratados político-morales, objeto de análisis de este trabajo, apenas si menciona a otros autores contemporáneos suyos o de la época; sólo cita a los grandes personajes históricos y a los historiadores[181], a los escritores y a los filósofos de la tradición. El conocimiento de la tradición también estaba reglamentado por la *Ratio Studiorum* de la que antes hablamos, pues se encargaba no sólo de regular los estudios de Letras Humanas o estudios inferiores, sino que también se especificaba en ella cuáles eran los autores que podían ser estudiados y utilizados. Así, entre los escritores clásicos y los filósofos griegos figuraban Aristóteles, Demóstenes, Homero, Platón y Píndaro; entre los latinos se incluía a Cicerón, Ovidio,

---

Sobre los Argensola y Lastanosa véase Selig [1955b]; sobre los Argensola en la *Agudeza* consúltese el trabajo que Blecua incluye en su edición de *Rimas de Lupercio y Bartolomé Leonardo de Argensola*, Zaragoza, CSIC, 1950, 2 vols.

[180] Marco Valerio Marcial, poeta hispano-latino nacido en Bílbilis (Calatayud) -Gracián estaba muy orgulloso de compartir patria con él- en el año 64 d.C. y muerto hacia el año 104, es conocido sobre todo por su forma poética típica: el "epigrama", un antiguo género poético cultivado en la literatura de lengua griega. Sobre la repercusión del poeta clásico en España véase A. Giulian, *Martial and the Epigram in Spain in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (Pennsylvania, 1930); y en relación con nuestro autor véase Parga y Pondal [1930].

[181] Para un estudio sobre la utilización de ejemplos históricos y personajes políticos de la historia es indispensable la consulta de la obra de Ferrari [1945], especialmente el capítulo IV, subtitulado "La utilización artificiosa de la historia en la obra de Gracián". En el citado capítulo Ferrari, refiriéndose a *El Político*, sostiene que la obra "es importante historiográficamente, en cuanto resume, aprecia y ordena, ateniéndose a un sistema formal, el saber histórico de su tiempo" [Ferrari: 1945, p.327].

Quintiliano, Séneca y Virgilio. Esto nos da una idea de las obras que pudo conocer Gracián durante su formación, aunque las obras eran utilizadas siempre que hubieran sido limpiadas previamente "de las cosas y palabras deshonestas" o que pudieran ofender a las buenas costumbres [Ayala: 1993b, p.36, n.50], y valoradas por la moralidad que desprendían y por su contenido formativo.

La ocultación de fuentes era una práctica no sólo graciana sino habitual en la época, en la cual se recurría al aval de la tradición, a la erudición y al valor de los ejemplos[182] para reafirmar, fundamentar y defender las ideas y las doctrinas propuestas, pero nadie citaba ni mencionaba las fuentes

---

[182] Maravall ha señalado que el ejemplo tenía para estos escritores "un valor incondicionado" y por ello utilizaban "los más variados en procedencia y veracidad" (cf. *La teoría del Estado... o.c.*, p.57). Muchas de estas fuentes eran colecciones o libros de ejemplos, no siempre basados en hechos históricos sino inventados por la imaginación a modo de cuentos, apólogos, fábulas, etc., todo ello emparentado con la literatura emblemática (véase la nota 31 de la presentación). En los siglos XVI y XVII se reeditaron muchas colecciones de ejemplos medievales, y en particular existía un libro titulado "Libro de los enxemplos". Un estudio clásico sobre el tema es el de Welter, *L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Âge* (Paris, 1927), y un artículo bibliográfico sobre diferentes repertorios que ofrecían ejemplos y erudición se lo debemos a S. López Poza, "Florilegios, polyantheas, repertorios de sentencias y lugares comunes. Aproximación bibliográfica" (en: *Criticón*, 49 (1990), pp.61-76).

Con respecto a Gracián, Manuel de Salinas, en su aprobación de *El Discreto*, opinaba que esta obra:

> "Enseña a un hombre a ser perfecto en todo;por eso nos enseña a todos. Autoriza cuerdamente su doctrina con ejemplos de insignes varones de todos siglos: que siempre han de menester la virtud y magnanimidad, en nuestra flaqueza, el estímulo" (*D*, "Aprobación").

Sobre la cuestión del uso y la autoridad de la cita conceptista puede consultarse Blanco [1988b].

verdaderas[183]. Ahora bien, en nuestro autor esto además de una práctica pasa a ser también una teoría, de manera que resulta especialmente difícil la tarea de apreciar sus fuentes e influencias, ya que si bien comenta, cita y hace referencias directas -en especial en *Agudeza y arte de ingenio* y en *El Criticón*[184]-, que nos llevan a pensar en unos admitidos y reconocidos influjos, debemos, sin embargo, tener cuidado con la "declarada erudición", puesto que "ni se indica el pasaje de donde salen, ni el libro particular, ni siquiera el autor. Pero Gracián sabía muy bien que no hablaba para bobos y traga-plagios" [Romera-Navarro: 1934c, p.103], y por ello se permitía jugar con el lector no sólo ocultando las fuentes, sino además enmascarando el sentido [Ayala: 1979a, p.318]. No debemos olvidar que en uno de sus aforismos dice lo siguiente: "conviene la oscuridad para no ser vulgar" (*OM*, 216)[185]. Decía Lastanosa en su prólogo dirigido "A los lectores" de *El Discreto* que había oído quejarse a algunos por el estilo de las obras "que este modo de escribir tan puntual, en este estilo conciso, echa a perder la lengua castellana, destruyendo su

---

[183] Se dice que una de las máximas del conde-duque de Olivares, favorito de Felipe IV, que ejerció el poder como valido desde 1621 hasta 1643, era la siguiente: "los grandes hombres no citan nunca los autores, únicamente la Razón".

[184] Romera-Navarro, uno de los críticos que más se ha preocupado por desvelar las fuentes gracianas, nos ha dado una lista de citas bíblicas, de autores clásicos (latinos y griegos) y de autores modernos y contemporáneos según las lecturas que el propio Romera-Navarro creyó haber identificado en *El Criticón*. Véanse especialmente sus artículos [1933, 1934a, 1934b y 1934c] y su edición crítica de esta última obra [1938;39;40].

[185] Sobre la oscuridad, la ocultación, la dificultad y, en definitiva, la arcanidad del estilo de Gracián existen diversos estudios que valoran estas características atendiendo a la propia estructura estilística de las obras gracianas o a los ideales generales del hermetismo barroco. Véanse, por ejemplo, los estudios de Menéndez Pidal [1945], Alonso [1981], Blanco [1988a] y Pelegrín [1993a].

claridad", a lo cual él respondió de la siguiente forma:

> "Digo, pues, que no se escribe para todos, y por eso es de modo que la arcanidad del estilo aumente veneración a la sublimidad de la materia haciendo más veneradas las cosas el misterioso modo de decirlas" (*D*, "Prólogo").

II.3.1 Los tratados de la Biblioteca de Lastanosa.

Por lo difícil que resulta verificar las fuentes de Gracián, no podemos afirmar con seguridad que las obras que se encontraban en la biblioteca de Lastanosa, fueran leídas por nuestro autor o le sirvieran de ejemplo y modelo para componer las suyas. Recordemos, no obstante, que Gracián llegó a Huesca en 1636 y su primera estancia allí se prolongó hasta 1639, período en el que debieron gestarse *El Héroe* y *El Político*. La primera, publicada en Huesca en la imprenta de Juan Nogués en 1637, si bien pudo haberla concebido antes de su llegada (cuando estuvo en Gandía en 1635), lo más probable es que la redactara una vez instalado en el colegio de Huesca[186]. *El Político*, cuya primera edición se creía desaparecida, se publicó en la imprenta de Diego Dormer en Zaragoza en 1640[187].

La segunda estancia de Gracián en Huesca, desde 1645 hasta 1649, daría como frutos literarios *El Discreto*, publicado también en la imprenta de Juan Nogués en Huesca en 1646, y el

---

[186] De esta primera obra de Gracián se ha conservado un manuscrito autógrafo, cuyo estudio (ortografía, correciones y estilo) se lo debemos a Romera-Navarro [1946].

[187] Hasta 1958, fecha en la que se dio a conocer la primera edición por Eugenio Asensio ("Un libro perdido de Baltasar Gracián", en: *Nueva Revista de Filología Hispánica* (México), XII, nº 3-4 (1958), pp.390-394), se creía perdida, pero en la actualidad disponemos de la edición facsímil de la impresión realizada por Diego Dormer en Zaragoza en 1640 con prólogo de Egido [1985], y también de la edición publicada por Juan Nogués en Huesca en 1646 con prólogo de Ynduráin (Zaragoza, IFC, 1953, xiv+222pp.). Los últimos datos sobre ediciones de *El Político* nos los ofrece García Gómez [1993], quien examina una edición hasta hoy desconocida impresa en Milán en el año 1646 y que él mismo ha descubierto en la Dr. Williams's Library de Londres.

Oráculo manual editada igualmente en el mismo lugar en 1647[188]. Como puede observarse, las estancias en Huesca de nuestro autor debieron ser fundamentales para la concepción de sus tratados[189].

No nos interesa desarrollar aquí un análisis de las posibles fuentes gracianas en general, cosa que ya han intentado y logrado algunos críticos y comentaristas de nuestro autor[190]; nos importa destacar únicamente la influencia ideológica y conceptual de las obras fundamentalmente relacionadas con la **razón de Estado**. De entre las más de veinticinco obras o tratados dedicados directa o indirectamente a este tema que figuran en el catálogo de la Biblioteca de Lastanosa[191], destacaremos en este momento los siguientes

---

[188] Del *Oráculo manual y arte de prudencia* tenemos una reproducción fototípica de la edición príncipe realizada por J. M. Furt en 1958, publicada en la Imprenta Coni de Buenos Aires.

[189] Para una mayor información y más datos concretos sobre la gestación y publicación de estas obras, véase, por ejemplo, Hoyo [1960], Batllori y Peralta [1969] y Correa Calderón [1970].

[190] Las fuentes de los tratados, sobre todo a nivel lingüístico, estilístico e histórico, han sido señaladas principalmente por Coster [1947], Lacoste [1929], Correa Calderón [1944d], Ferrari [1945], Hoyo [1960] y Romera-Navarro [1954 y 1960].

[191] Se trata del catálogo encontrado por Johannes Gabriel Sparverfeldt (1655-1727), hombre de letras sueco que viajó por Europa en busca de libros y documentos. Noticia de este inventario detallado (data de 1662 y se encuentra en la Biblioteca Real de Stockholm) ya la dio L. Pfandl en 1920 ("Der Latanosa Katalog", en: *Zentralblatt für Bibliothekswesen*, XXXVII (1920), pp.269-274). En la actualidad disponemos de él gracias a su publicación por K.-L. Selig bajo el título *The Library of Vincencio Juan de Lastanosa, patron of Gracián* (Genève, Droz, 1960, 88pp.). Selig, que señala en la introducción "the dangers when using the term influence, or when speculating on what possible influence the books may have had on the owner" (cf. *The Library...*, *o.c.*, p.7), añade que en este caso particular "to know the content is all the more interesting and important, since we are dealing with a person who was the patron of a great writer, Gracián" (*ídem*). Antes de la publicación de Selig disponíamos de un extracto de índice de la librería que el propio Lastanosa había redactado en 1635, y que Arco y Garay incluyó en su obra de 1934 (pp.199-215).

Por otra parte, no debemos olvidar las relaciones que Lastanosa, Uztarroz y otros eruditos aragoneses tuvieron con el librero de Toulouse

títulos[192]:

29. F. Alonso Remon, gouierno humano sacado del diuino. Madrid 1624.

48. Antonio de Herrera, diez libros de la razón de estado, Barcelona 1599.

118. F. Baptista de Peñalosa y Mondragon las cinco excelencias del Español, Pamplona 1629.

177. Claudio Clemente de la Compañía de Jesus el machiavelismo degollado Alcala año 1637.

237. D. Diego Sahauedra Corona Gothica Madrid 1658.

281. D. Francisco de Quevedo, la política Cristiana. Çaragoza 1626.

303. Filosofía moral de Príncipes del P. Juan de Torres. Barcelona 1598.

490. F. Juan de la Puente la conveniencia de las dos monarchias. Madrid 1612.

520. Joan Pablo Martirizo el Romulo. Madrid 1633.

525. F. Joan de Santa Maria republica política cristiana, Barcelona 1617.

François Filhol, personaje esencial de las relaciones intelectuales entre España y Francia [Arco y Garay: 1934], que poseía, al parecer, dos bibliotecas y proporcionaba los libros que aparecían en el país vecino [Pelegrín: 1985b]. Véase también los trabajos de A. Coster, "Antiquaires d'autrefois: F. Filhol" (en: *Revue des Pyrénées* (Toulouse), XXIII (1911), pp.436-471) y D. Devoto, "Sobre algunos libros de Lastanosa" (en: *Bibliografia Hispánica*, 66 (1964), pp.84-90).

[192] Reproducimos los números con los que figuran en el catálogo para una más rápida localización en éste, y respetamos la ortografía y la puntuación con la que aparecen allí los nombres de los autores y los títulos de sus obras.

561. Padre Juan Eusebio Nieremberg Causa i remedio de los males publicos. Madrid año 1642.

562. F. Joan de Salaçar Política Española. Logroño 1619.

680. M.F. Marques, el gouernador christiano. Salamanca 1612.

nº 29) La obra de fray Alonso Remón[193], cuyo título completo era *Gobierno humano sacado del divino de sentencias y ejemplos de la Sagrada Escritura*, fue publicada en Madrid en 1624 y estaba prologada por Lope de Vega[194]. La obra que figura en el catálogo era, pues, un ejemplar de esta edición.

nº 48) Ya tuvimos ocasión de hablar de Antonio de Herrera y de su traducción en 1593 de la obra de Botero, *Della Ragion di Stato* (1589), encargada por el propio Felipe II[195]. El

---

[193] Otras obras del mismo autor que aparecen en el catálogo, pero que no interesan para nuestro análisis, figuran con los números: 27, 28 y 31 (415). En ocasiones una misma obra se encuentra repetida bajo otro(s) número(s), que señalo entre paréntesis.

[194] Lope de Vega, entre otros grandes poetas y literatos de la época -como ya advertimos-, conocía el problema y la discusión en torno a la razón de Estado. El "fénix de los ingenios" se expresaba de la siguiente forma sobre el tema:

> "Vanamente intentan los discursos sutiles de algunos entendimientos acertar en el gobierno humano sin el fundamento divino, como consta de tan notables errores introducidos por ellos en el mundo a título de la conservación del Estado de los príncipes, por medios que, llamándose Razón, no hay cosa más opuesta a su verdad y definición (...) Lea, pues, quien gobierna y quien obedece libro tan importantes, el tiempo que hombres impuros, impíos y detestables como el Bodino, el Machiavelo y otros han inquietado los ánimos piadosos y católicos con sus vanos gobiernos atheístas" (*Gobierno humano sacado del divino*, "Prólogo").

[195] Dejamos constancia de la influencia y la resonancia de esta traducción en el capítulo II.2.2. Adviértase que en la "Noticia de la Biblioteca según el índice formado en 1635" ya se incluía también esta obra

ejemplar que se hallaba en la Biblioteca de Lastanosa debía pertenecer a una de las varias ediciones posteriores de la obra.

nº 118) No se trata de Baptista sino de Benito de Peñalosa y Mondragón[196] y de la obra *Libro de las cinco excelencias del español que despueblan a España para su mayor potencia y dilatación*, que fue publicada en Pamplona en 1629. El ejemplar del catálogo pertenece a esta primera edición.

nº 177) La primera edición del tratado de Claudio Clemente[197] apareció en latín en 1628. La obra incluida en el catálogo es un ejemplar de la edición en castellano publicada en Alcalá por Antonio Vázquez en 1637, cuyo título completo era *El Maquiavelismo Degollado por la cristiana sabiduría de España y de Austria. Discurso cristiano-político a la Católica Majestad de Felipe IV, rey de las Españas.*

nº 237) La obra de Diego Saavedra Fajardo titulada *Corona Gótica* apareció en 1646. En la biblioteca de Lastanosa figuraba un ejemplar de una edición posterior[198].

[Arco y Garay: 1934, p.209]. Antonio de Herrera escribió otros tratados y algunas obras sobre historia general -como ya señalamos- que aparecen en el catálogo con los números 45, 53, 55 (405), 109 y 404.

[196] Mencionamos a este arbitrista anteriormente (ver pág.213). En el catálogo no figura ninguna otra obra suya.

[197] Del jesuita Claudio Clemente, de quien ofrecimos datos en las págs.208ss., e incluimos en la escuela de la razón de Estado denominada "idealista", sólo figura esta obra en el catálogo aunque repetida de nuevo con el número 723. Coster afirma que "Gracián no pudo desconocer esta obra (...). Acaso dióle la idea para componer *El Héroe*" [Coster: 1947, p.97]. En el índice de autores del catálogo preparado por Selig esta obra se atribuye a Juan Eusebio Nieremberg. También Ferrari, sin dar más explicaciones, lo hace [Ferrari: 1945, p.149]. No sé cuál es el origen de la confusión entre estos dos jesuitas. Fernández-Santamaría, que se contenta con señalarlo, tampoco aclara el asunto (cf. *Razón de Estado y política...*, *o.c.*, p.38, n.39).

[198] No aparece en el catálogo ninguna otra obra de Saavedra Fajardo (ver pág.215).

nº 281) Las obras de Quevedo que contenía la Biblioteca del famoso mecenas, son numerosas[199], pero nos interesa destacar en especial la que figura con el título *La política cristiana*, pues debe tratarse de la primera parte de *Política de Dios y Gobierno de Cristo*[200].

nº 303) El tratado de Juan de Torres, cuyo título completo era *Filosofía moral de príncipes para su buena crianza y gobierno y para personas de todos estados*, fue publicado por primera vez en Burgos (Yunta y Varessio, 1596). El ejemplar al que aludimos, debió ser una edición posterior[201].

nº 490) *Tomo primero de la conveniencia de las dos monarquías católicas, la de la Iglesia romana y la del imperio español....* era el título del tratado de Juan de la Puente[202], que fue publicado en Madrid en 1612. La obra de la biblioteca del mecenas era un ejemplar de la primera edición.

nº 520) Se trata, sin duda, de la obra *Vida de Rómulo*, publicada en Madrid en 1633 por Juan Pablo Mártir Rizo. El ejemplar de Lastanosa debe corresponder, pues, a esta primera edición[203].

---

[199] Aunque algunas aparecen repetidas bajo la letra "F" (Francisco) y la letra "Q" (Quebedo), en el catálogo figura una importante cantidad de obras de este autor; véanse los números 282, 283, 284 (851), 285 (852 y 866), 296 (539 y 853), 319, 855 y 856.

[200] De esta obra, publicada en dos partes en Madrid (1626 y 1655), hablamos en el capítulo anterior al incluir a Quevedo en la escuela "eticista" (ver págs.202ss). Sobre otra de las características del pensamiento quevediano, el neoestoicismo, volveremos en el capítulo III.2.1.

[201] El tratado de este jesuita, única obra del autor que figura en el catálogo, también se halla con el número 547.

[202] Datos sobre la obra y el autor los ofrecimos en las págs.209ss. No figura ninguna otra obra de este tratadista idealista.

[203] Juan Pablo Mátir Rizo, a quien hemos incluido anteriormente, entre los tacitistas (ver pág.215), y cuya obra *Vida de Rómulo* figura también con el número 867, es autor de otras obras y traducciones que aparecen

nº 525) El tratado de Juan de Santa María titulado *Tratado de República y policía cristiana para reyes y príncipes, y para los que en el gobierno tienen sus veces...* fue publicado en Madrid (Imprenta Real, 1615). La obra que se hallaba en la Biblioteca de Lastanosa, debía pertenecer a una segunda edición[204].

nº 561) Además de esta *Causa y remedio de los males públicos*, Juan Eusebio Nieremberg[205] escribió obras de mayor éxito como la *Centuria de dictámenes reales*, que añadió luego a la *Corona virtuosa*, y de la que Gracián tenía noticias[206].

---

inventariadas con los números 417 (489), 492, 519 y 792.

[204] También figura otra obra de Juan de Santa María (ver pág.201) con el número 528 y varias repeticiones del tratado mencionado con los números 557 y 874, aunque se trata de otra edición.

[205] Otras obras de este jesuita aparecen con los números 246 (506), 259 (504), 505 y 550.

[206] Coster, al estudiar la edición del *Oráculo*, señala que a Gracián, "cuando creía hallarse en el término de sus afanes, el Padre Lanaja le comunicó un opúsculo del Padre Eusebio Nieremberg, que encerraba máximas felizmente expuestas, capaces de establecer enojosa competencia con el *Oráculo*. Se trataba, sin duda, de la *Centuria de Dictámenes reales*, añadidos a la *Corona virtuosa* (...), aparecida en 1643, hablando de las virtudes de los príncipes de la Casa de Austria. Pero Gracián no se asustó de este rival inesperado" [Coster: 1947, p.47]. El jesuita aragonés mencionó el asunto a Uztarroz en una carta fechada en Huesca el 10 de marzo de 1947:

> "El otro día nos espantó un librito de Padre Eusebio, que me remitió el Padre La Naja, de dictámenes buenos y bien declarados: pero, bien mirado, no nos desmaya ello: gánanos de mano en el asunto, que es harto"
> (*Epistolario*, ed. de A. del Hoyo [1960, p.1139]).

Por otra parte, podemos señalar que las obras de Gracián sirvieron para componer otras como, por ejemplo, la de José Lainez titulada *El Privado Christiano deducido de las vidas de Joseph y Daniel que fueron valanzas de los validos en el fiel contraste del pueblo de Dios* (Madrid, 1641). Al respecto decía Coster que Lainez "trasladaba casi íntegras páginas enteras de *El Héroe* a su *Privado Cristiano*, dedicado a Olivares. Lastanosa señala este procedimiento indelicado en el aviso al lector del *Discreto*, porque Lainez se abstuvo cuidadosamente de dar el nombre de aquel a quien saqueaba sin pudor" [Coster: 1947, p.269]. En efecto, Lastanosa señala que algunos "injirieron capítulos enteros en sus eruditas obras,

nº 562) Se trata de la obra de Juan de Salazar, que ya tuvimos ocasión de analizar[207], en su primera edición titulada *Política española. Contiene un discurso cerca de su monarquía, materias de Estado, aumento y perpetuidad. Al Príncipe Nuestro Señor*, Logroño, Diego Mares, 1619.

nº 680) Se trataría también de un ejemplar de la primera edición de la obra de Juan Márquez *El gobernador cristiano, deducido de las vidas de Moisés y Josué, príncipes del pueblo de Dios*, Salamanca, Francisco de Cea Tesa, 1612[208].

En el catálogo que estamos examinando figuran otros tratados de autores que antes incluimos en la escuela eticista e idealista[209], pero que por su tema y contenido no nos interesa señalar de manera especial. Por otra parte, aparecen obras de escritores clásicos como Séneca y Tácito y traducciones de ambos, que analizaremos a su debido tiempo[210].

---

como lo es *El privado Cristiano*" ("A los lectores" de *El Discreto*).

[207] De Juan de Salazar, de quien dijimos que era uno de los mayores representantes del idealismo político español (ver págs.206ss.), no figura ninguna otra obra.

[208] Tampoco aparece ninguna otra obra de Juan Márquez. Sobre este autor eticista y su obra véanse las págs.200ss.

[209] Entre los eticistas figuran Rivadeneira y Mariana. Del primero únicamente aparece en el catálogo (nº 193) una traducción de las *Confesiones de San Agustín* (Madrid, 1649). Del padre Mariana poseía Lastanosa en su biblioteca algunas ediciones de la primera (nºs. 407, 484 y 536) y la segunda parte (nºs. 407 y 485) de la *Historia general de España*, que el jesuita había publicado en latín 1592 y una segunda edición en 1595, y en versión castellana realizada por él mismo en 1601. Del idealista López Madera se incluyen las obras *Excelencias de San Juan Baptista* (Toledo, 1617) y *Monte sacro de Granada* (Granada, 1601) con los números 347 y 362 respectivamente.

[210] Sorprenderá tal vez que no se relacionen en el catálogo más obras de tratadistas realistas y tacitistas -sólo hemos señalado a Saavedra Fajardo y a Mártir Rizo-, pero la biblioteca del famoso mecenas aragonés se hallaba también surtida de ellas como señalaremos cuando abordemos la cuestión del tacitismo (véase el capítulo III.2).

II.3.2 Gracián y los tratadistas españoles.

Acaso fruto de su técnica de ocultación o acaso defecto común[211], la realidad es que Gracián no cita a los tratadistas españoles salvo en algunas ocasiones. Quevedo, Mariana y Márquez figuran entre los mencionados expresamente. El primero de ellos es citado con bastante frecuencia en la *Agudeza*: se transcriben sus versos o se utilizan sus epitafios, sus canciones, sus madrigales y sonetos u otros fragmentos de sus obras, pero se olvidan por completo sus tratados políticos. Gracián cita a Quevedo en esta obra como cita a Góngora, Camoens, Garcilaso, Lope de Vega o Juan Rufo entre otros[212]. Como curiosidad añadiremos que Quevedo es mencionado también en diversas ocasiones en *El Criticón*: una de ellas, en "El estanco de los vicios", donde el autor de la *Vida del Buscón* no sale muy bien parado al ser acusado junto a otros escritores (Horacio, Marcial y Ariosto) de estar entre los buenos amigos del vino, que "en bebiéndole, hazían versos superiores" (*C*, II, ii). También lo encontramos en "La isla de la Inmortalidad";

---

[211] El propio Gracián señala este defecto:

> "Son las patrias madrastras de las mismas eminencias: reina en ellas la invidia como en tierra conatural, y más se acuerdan de las imperfecciones con que uno comenzó, que de la grandeza a que ha llegado (...). Todo lo extraño es estimado, ya porque vino de lejos, ya porque se logra hecho y en su perfección" (*OM*, 198).

[212] Para una más amplia información sobre estos grandes maestros de la literatura y Gracián véanse los trabajos de Romera-Navarro [1934b], Reyes [1950], Valbuena Prat [1970], Dehennín [1980], Checa [1988] y Carreño [1989]. Sobre Gracián y Cervantes, quien apenas es citado por el jesuita, véanse los de Mesa [1985] y Peralta [1986].

allí Gracián lo celebra como eminente prosista que, según sus palabras, no fue reconocido mientras vivía:

> "Y assí veréis que ningún hombre, por eminente que sea, es estimado en vida; ni lo fué el Ticiano en la pintura, ni el Bonarota en la escultura, ni Góngora en la poesía, ni Quevedo en la prosa" (*C*, III, xii).

Y en "El museo del Discreto" Quevedo figura en esta ocasión para ser criticado como "filósofo moral":

> "-- Basta -dixo- que estas hojas de Quevedo son como las del tabaco, de más vicio que provecho, más para reír que aprovechar" (*C*, II, iv).

De Juan de Mariana sabemos que utilizó ejemplos y anécdotas recogidas en su *Historia de España* y que aparece citado en medio de otros insignes historiadores en *El Criticón*:

> "-- Dexad, que el Mariana, aunque es español de quatro quartos, si bien algunos lo han afectado dudar, pero él es tan tétrico y escrivirá con tanto rigor que los mismos españoles han de ser los que queden menos contentos de su entereza" (*C*, II, iv).

Especial interés tiene esta *crisi* en la cual Gracián menciona, entre otras artes y ciencias, la poesía, la historia, las buenas letras, la filosofía moral y la política, y enjuicia a algunos poetas, historiadores, romancistas, filósofos morales y políticos. Tendremos ocasión de volver sobre ella para analizar, en especial, la opinión que le merecen los filósofos morales (Séneca, Epicteto, Justo Lipsio) y los políticos

(Platón, Aristóteles, Maquiavelo, Bodino, Botero). Por otra parte, recordemos que la crítica tradicional sin excepción ha creído reconocer en "El museo del Discreto" la descripción-evocación del palacio de Lastanosa en Huesca, y que B. Pelegrín en su tesis [1982a], al mostrar la coherencia geográfica de *El Criticón*, considera que esta *crisi* pertenece a los capítulos "franceses" situados perfectamente en el país vecino. Pelegrín revisa la interpretación tradicional y señala que después de la visita a Salastano-Lastanosa (*C*, II, ii) los protagonistas de la obra atraviesan los Pirineos (*C*, II, iii) y se encuentran en tierras francesas: "il y a donc toutes les chances pour que cette ville où Gracián situe ce complémentaire musée, pour que ce centre de l'érudition soit bel et bien Toulouse" [Pelegrín: 1985b, p.34]. Ello le lleva a concluir que el "museo del Discreto" se trata del museo-librería del erudito y librero tolosano François Filhol [Pelegrín: 1985b, esp.pp.34-44].

Gracián conocía *El Gobernador cristiano*, uno de los pocos tratados políticos contemporáneos que cita directamente, así como a su autor Juan Márquez. En el *discurso* LXII de la *Agudeza*, que versa sobre las "Ideas de hablar bien", el jesuita transcribe una amplia cita del capítulo 38 del segundo libro de la obra del agustino, al que llama "maestro (...) benemérito de la lengua española". Gracián considera que Márquez ofrece "un importante precepto a los príncipes" al desarrollar la idea que de éstos han de hablar poco y premeditadamente.

Al lado de de grandes emblematistas como Giovio, Alciato y Solórzano[213], se encuentra mencionado Saavedra Fajardo -en

---

[213] El historiador italiano Paulo [Jovio] Giovio (1483-1552) escribió *Dialogo dell'imprese militari et amorose* traducido al castellano en 1558. Juan de Solórzano y Pereira (1575-1653) fue autor de *Emblemata centum regio politica* (1651) y de diversos tratados de jurisprudencia y derecho político.

la *crisi* final de *El Criticón*- por sus empresas que, aunque no figuran en el catálogo de la Bibliotea de Lastanosa, no debía desconocerlas Gracián pues la obra del diplomático murciano *Idea de un príncipe político cristiano en cien empresas* se publicó en 1640 al tiempo que *El Político* de Gracián.

II.3.3 Gracián y los tratadistas italianos.

Además de estas obras de autores españoles figuran en el catálogo de la biblioteca de Lastanosa otras de autores italianos[214], en su lengua original o en su correspondiente traducción al castellano. Son tratados que debemos mencionar aquí, ya que entre ellos se encuentran los de Malvezzi, Boccalini, Botero e incluso del propio Maquiavelo.

Virgilio Malvezzi (1595-1654) era un noble de Bolonia al servicio de España que mantuvo estrecha relación con el conde-duque de Olivares. Ferrari dice del escritor italiano que fue "muy agasajado, a la sazón, en España por la corte y por las letras, en las que por igual ejerció inusitado predicamento" [Ferrari: 1945, p.35]. De Malvezzi cabe destacar los tratados que se registran con los números 285 (866), 724, 918 y 919 y en la pág.78; y que corresponden al escrito sobre los *Sucesos principales de la monarquía de España* (1640), a las traducciones de *Tarquino el Soberbio* (obra escrita por Malvezzi en 1632) realizadas por Antonio Gónzalez de Rosendi y Francisco Bolle Pintaflor (publicada en 1634), y a la traducción de *El Rómulo* hecha por Quevedo. Malvezzi escribió la obra en 1629 y

---

[214] Recordemos que casi todos estos autores italianos escriben bajo el dominio español. Así, por ejemplo, señala Tierno Galván que "Botero era estimadísimo en España, quizá por pertenecer al grupo de escritores favorables a nuestra dominación en Italia" (cf. *Escritos...*, *o.c.*, p.36). No obstante, algunas obras no simpatizaron con esta dominación, como fue el caso del escrito de Boccalini *Pietra del paragone politico*, "que sólo se atrevió a difundir en forma de manuscrito, porque desembocaba en un ataque contra la política española" (cf. Meinecke, *La idea de la razón de Estado...*, *o.c.*, p.73). Véase sobre ello Croce, B., "Traiano Boccalini, il nemico degli spagnuoli" (en: *Estudios Dedicados a Menéndez Pidal*, III (1952), pp.217-227).

la traducción apareció en Pamplona en 1632 como *El Rómulo de Marqués Virgilio Malvezzi. Traducido del italiano por don Francisco de Quevedo Villegas, Caballero del Hábito de Santiago, Señor de la Villa de Juan Abad*. Ferrari, que analiza la obra bajo la óptica del biografismo político, considera que la traducción hizo que este género tomara "nueva sangre y nuevos giros doctrinales", porque permitió que el esquema de la vida se sujetara al esquema de la política: "expone Malvezzi, a través de una multitud de situaciones históricas, los matices humanos todos que una personificación política del encubrimiento puede tener en la juventud para prosperar, en la madurez para aumentar, en la vejez para defender. Las raíces antropológicas de una teoría de la razón de Estado, aparecen como en ninguna otra biografía barroca personalizadas sistemática y continuadamente en esta obra valorativa y entusiasta sobre Rómulo escrita por Malvezzi" [Ferrari: 1945, pp.40-41][215].

Las obras de Traiano Boccalini (¿1553?-1613), que poseía el famoso mecenas aragonés, eran tres: *Ragguagli di Parnaso*[216] que fueron publicados en dos series o centurias en 1612 y 1613 en Venecia (nos 96 y 939), y su traducción al castellano como *Avisos al Parnaso* por Fernando Pérez de Sousa, publicada en Madrid en 1634 (nº 928). También figuran en la catálogo los

---

[215] Información sobre el pensamiento de Malvezzi puede obtenerse en la obra de Croce *Virgilio Malvezzi e i suoi pensieri politici e morali* (Atti della R. Accademia di Sc. Morali e Politiche di Napoli, vol.LII, Napoli, 1928); sobre el lugar que ocupó en la recepción del tacitismo en España véase B. Antón Martínez, *EL Tacitismo en el siglo XVII en España. el proceso de receptio* (Valladolid, Secretariado de Publicaciones de la Universidad, 1992, esp.pp.117-120) y nuestro capítulo III.2.2; y sobre Malvezzi y Gracián consúltese Croce [1928 y 1931].

[216] Existen varias ediciones modernas, de las cuales destacamos la realizaba por Luigi Firpo publicada en Bari, Laterza, 1948, 2 vols.

Discursos políticos, editados en Huesca en 1640 (nº 933), y la *Pietra del Paragone politico*, Cormopoli en 1615 (nº 944)[217].

De Botero figuran en el catálogo, además de la ya mencionada traducción de Herrera, *Della Ragion di Stato*, las siguientes obras: *Historia eclesiástica*, traducida por Jaime Rebullosa y publicada en Barcelona en 1610 (nº 419 y 479); *Las relaciones del mundo*, vertida al castellano por el mismo traductor en Gerona, 1622 (nº 478); y dos versiones de *Las relaciones universales del mundo con mapas*, una publicada en Valladolid, en 1603 (nº 488) y otra en "manuscritos y otros papeles curiosos" que recopilaba una breve parte (nº 12, p.68). La obra *Relationi universali*, cuya primera parte publicó Botero en Roma en 1591, la segunda parte se editó en 1592, y la tercera y cuarta partes aparecieron en 1595; tal vez la primera edición completa, que reunía las cuatro partes, debió ser la que apareció en Venecia en 1596 puesto que la quinta parte no fue editada hasta 1895. Las traducciones de esta obra pueden encontrarse también bajo los títulos *Relaciones del mundo y de los monarcas* y *Theatro de los mayores príncipes del mundo*, tal como la tradujo Rebullosa.

Finalmente cabe mencionar la obra de Maquiavelo que aparece con el nº 742 bajo el título "Nicolao Mechiavelli (sic)

---

[217] Sobre el tacitismo de Boccalini puede consultarse los estudios de F. Fiorentino, "Traiano Boccalini ed i suoi Commentari sopra Cornelio Tacito" (en: *Studi e Ritratti della Rinascenza*, Bari, 1911, pp.475-504), M. Sterpos, "Boccalini tacitista di fronte al Machiavelli" (en: *Studi Secenteschi*, XII (1971), pp.255-283). Sobre su influencia en España véase R. H. Williams, *Boccalini in Spain: A Study of his influence on Prose Fiction of the Seventeenth Century* (Menasha, 1946), B. Antón, *El Tacitismo...*, *o.c.* (esp.pp.116-117), y nuestro capítulo III.2.2; y sobre él y nuestro escritor véase Romera-Navarro [1934a] y Martinengo [1973].

de la arte de la guerra. Venecia 1541"[218], ausente del inventario de las posesiones de la biblioteca en 1635. Esto ha llevado a decir a Puigdomènech que "como sabemos que en épocas de estrechez económica el virrey Pedro Antonio de Aragón vendió algunos libros a Lastanosa, nos asalta la curiosidad que probablemente no satisfaremos nunca, de si es éste uno de los libros que Lastanosa compró al virrey"[219]. Debemos recordar que el inventario o índice de 1635, redactado por el mismo Lastanosa, no constituye una relación exhaustiva de las posesiones de la Biblioteca sino una descripción y extracto de éstas; así pues, cabe destacar las obras que ya aparecen en él pero, sin embargo, las ausencias no pueden calificarse de significativas. Por otra parte, es sabido que cuando se inventariaba una biblioteca o se realizaban catálogos oficialmente por parte de un notario de las posesiones y libros se omitían los libros prohibidos por razones obvias y también porque éstos valían fortunas en los mercados ocultos, de forma que los libros caros se convertían en objetos codiciados y circulaban por España de manera encubierta.

Estos títulos pueden servir de guía en el estudio de la formación intelectual de los escritores del círculo de Lastanosa y, por supuesto, del propio Gracián, de quien no queda duda acerca del conocimiento que tuvo de las obras de Malvezzi[220] y Boccalini[221] y del influjo ejercido por estos

---

[218] El *Arte della guerra* se editó por primera vez en Florencia en 1521 por Philippo di Giunta y, como se recordará, fue una de las dos obras que el autor vio publicar en vida.

[219] Cf. Puigdomènech, *Maquiavelo en España...*, *o.c.*, p.182.

[220] Nuestro autor cita expresamente a Malvezzi, especialmente en la *Agudeza*, también en alguna ocasión en *El Criticón*, y opina de las obras y del estilo del historiador lo siguiente:

"el *Rómulo* y *Tarquino*, del marqués Virgilio Malvezzi, en la profundidad, en la concisión, y de quien puede decir con verdad, que *nihil molitur inepte*, pues no tiene palabra que no encierre un alma: todo es viveza y espíritu" (*A*, LV).

"El marqués Virgilio Malvezzi, merecedor de tan suprema clase, junta el estilo sentencioso de los filósofos con el crítico de los historiadores, y hace un mixto admirado: parece un Séneca que historía y un Valerio que filosofa" (*A*, LXII).

"Conoced el Malvezi, filosofando en la historia estadista de sí mismo" (*C*, III, ix).

[221] También Boccalini es citado en muchas ocasiones en la *Agudeza* y en *El Criticón*, sobre todo para mencionar su estilo y aludir a los personajes por él referidos. Los siguientes textos de Gracián pueden resumir su opinión sobre el oriundo de Loreto:

"El gran sazonador destos bocados, que supo juntar lo juicioso y lo ingenioso, Trajano Bocalino..." (*A*, XVI).

"Ponderó bien el discreto Bocalini la excelencia del saber y lo que valen las buenas letras, en uno de sus profundos Raguallos..." (*A*, XX).

"Tuvo extremados picantes déstos el juicioso Bocalini en sus *Avisos*, ingenioso trabajo para solos hombres de fondo y de censura" (*A*, XXVI).

"Pero el que más los ha realzado ha sido Trajano Bacalino en sus críticos Raguallos de Parnaso, sazonando lo selecto de la política y lo picante de la sátira con lo ingenioso de la invención y con lo dulce de la variedad, aunque el estilo es sobrado difuso para un tan intenso ingenio" (*A*, LVI).

Opinión que algo más tarde en "El museo del Discreto" parece no ser tan favorable:

"Estos raguallos del Boquelino son mui apetitosos, pero de toda una hoja sólo se come el cabo con su sal y su vinagre" (*C*, II, iv).

Para una mayor información sobre la influencia y las reminiscencias de la obra de este autor sobre el *El Criticón*, véase Romera-Navarro [1934a, y 1938;39;40]. Este crítico asegura que "no compartió Gracián la animosidad que otros españoles, como Lope de Vega, sintieron contra Boccalini por su crítica mordaz del dominio de España en Italia" [Romero-Navarro: 1938,

autores y por Botero como seguidamente veremos.

---

p.49]. Por otra parte, Ferrari ha dejado ver que los *Avisos* "pudieron servir de estímulo a Gracián para ordenar así sus oráculos" -se refiere a las máximas del *Oráculo manual*-, "que como los del italiano, sucesivamente, se distinguen por el contenido político los cien primeros, y por su contenido cortesano y moral los restantes" [Ferrari: 1945, p.403].

II.3.4 Botero versus Maquiavelo y Bodino.

Gracián no sólo conocía las obras de Botero -afirmaba Tierno Galván que nuestro autor "ve por sus ojos"[222]-; utilizó además en sus escritos muchos de los ejemplos, dichos, referencias y anécdotas recogidas en los *Detti memorabili di personaggi illustri*[223], en *Delle relazioni universali*, y también en *Della ragion di Stato*. Aunque, como ya señalábamos arriba, en sus tratados Gracián apenas menciona a otros autores de la época, podemos recurrir a textos de otras obras que aluden expresamente a Botero para extraer la opinión que este autor le merecía a Gracián, y para demostrar que sus obras, incluida la más directamente relacionada con el tema de la **razón de Estado**, no le eran desconocidas:

> "Este y otros muchos graves y juiciosos dichos refiere el abad de San Miguel, Joan Botero, en su libro de los *Dichos memorables*, de los personajes más graves destos tiempos. Léele que es uno de los libros del buen gusto y de la curiosidad, digno de la librería más selecta, así como

---

[222] Cf. Tierno Galván, *Escritos...*, *o.c.*, p.36.

[223] Sobre los *Detti memorabili di personnaggi illustri* (Torino, 1608) aseguran los comentaristas que nuestro autor "conocía a fondo esta colección, que aprovechó, no solamente en *El Héroe*, sino también en *El Político*, la *Agudeza*, el *Oráculo* y *El Criticón*. La mayor parte de estos préstamos se encuentran, sin embargo, en *El Héroe* (...) Los ejemplos que preceden -ejemplos que anota el autor de estas palabras- dan idea de la despreocupación con que utilizó el libro de Botero" [Coster: 1947, p.89 y 90; ver pp.264-265]. La influencia de las obras de Botero también la recoge Romera-Navarro en su edición de la novela alegórica [1938,39,40] y en algún trabajo anterior [1934a]; Romera señala que "de los autores italianos, en general, son Giovanni Botero y Trajano Boccalini los que más huellas han dejado en *El Criticón*" [Romera-Navarro: 1934a, p.150]. Véanse también los trabajos de Ferrari [1945] y Arturo del Hoyo [1960].

> todas las obras del Botero; la *Razón de Estado* calificada con el voto del Prudente Filipo, y muy leída, traducida por su mandado de italiana en español, pero entre todas las *Relaciones del mundo y de los monarcas*, en que da razón de los estados de cada uno, de sus rentas, potencia, gobierno, armas y confinantes aunque tal vez se engaña, que no es mucho en tan universal trabajo; merecen ser colocadas en la librería délfica, y no se tenga por hombre noticioso el que no las hubiere leído" (*A*, XXVIII).

También el siguiente fragmento de *Agudeza y arte de ingenio* permite probar que nuestro jesuita no ignoraba la repercusión incluso la modernidad del contenido de la obra de Botero:

> "Otras hay observaciones reales dictámenes para príncipes y cabezas del mundo y del mando. Estimó mucho el sabio y prudente Filipo Segundo, rey de España, las que encarga en su erudita y grave *Razón de Estado* el Botero, especialmente en el parágrafo de los medios para conservar la reputación, en el libro segundo y aquel otro *Avisos notables de prudencia*. Son todos preceptos grandes, dignos de un gran monarca" (*A*, XLIII).

En "El museo del Discreto", Gracián coloca el tratado del jesuita italiano junto a otras obras políticas de gran alcance y repercusión. Al final de esta cuarta *crisi* de la segunda parte de *El Criticón* -como ya señalamos- nuestro autor pasa breve revista a las obras de política que por algún motivo consideró dignas o no de estar en un museo-librería de un varón culto y erudito[224]. Entre las obras se encuentran las clásicas

---

[224] La crítica ha identificado siempre a este "varón culto y erudito", a este "discreto" con Lastanosa hasta que Pelegrín [1985b] señaló que debía tratarse de François Filhol (véase nuestra pág.241). Poco importa para nuestro análisis si se trata efectivamente de Lastanosa o de Filhol pues

de Platón y Aristóteles y las modernas de Maquiavelo y Bodino:

> "Ostentó la primera mui artificiosa, sin defeto alguno ni quiebra, pero más para vista que platicada; y dixeron todos era la *Republica* de Platón, nada a propósito para tiempos de tantan malicia. Al contrario, vieron otras dos, aunque de oro, pero mui descompuestas y de tan mal arte, aunque buena apariencia, que al punto las arrojó en el suelo y las pisó, diziendo:
> -- Este *Príncipe* del Maquiabelo y esta *República* del Bodino no pueden parecer entre gentes; no se llamen de razón, pues

---

no creemos que ello influya en el juicio que Gracián emite sobre las obras que encuentra en dicho "museo".

Ya sabemos de la relación entre Gracián y Lastanosa, y también hemos visto que la biblioteca del mecenas aragonés se encontraba surtida de tratados políticos. Por otra parte, los elogíos de Gracián a Filhol, en la *Agudeza y arte de ingenio* (*discurso* LXII) y en *El Discreto*, muestran que el jesuita conocía la erudición del tolosano y que tenía noticia de su biblioteca:

> "Entre muchos varones eminentes luce hoy el prodigioso Francisco Filhol, presbítero y hebdomadario en la Santa y Metropolitana Iglesia de San Esteban de Tolosa, varón de igual ingenio que gusto, como lo prueban sus dos *Bibliotecas*, la primera de sus obras y la segunda de las ajenas" (*D*, XVIII).

En 1911 Coster dejaba constancia de la correspondencia entre Filhol y el cronista de Aragón Francisco Ximénez de Urréa, al que sucedió en el cargo Francisco Andrés de Uztarroz quien publicó *Diseño de la insigne, i copiosa bibliotheca de Francisco Filhol* (Huesca, 1644). Sobre este episodio de las relaciones entre eruditos franceses y españoles da cuenta Coster quien señala además que Lastanosa "entretenait des relations suivies avec François Filhol" y que "les deux érudits se connaissaient avant 1644" [Coster: 1911, p.450]. Además de una amistosa correspondencia, que proporcionaría conocimientos sobre las novedades editoriales, no hay duda de que paquetes con libros y catálogos de obras se expedían desde Toulouse y, a pesar de las dificultades del correo, llegaban a manos de Lastanosa y otros eruditos aragoneses. Recientemente Mansau ha lanzado la siguiente hipótesis: "la fama de Gracián en Francia del siglo XVII no viene sólo de las traducciones, sino de la amistad de François Filhol, importante intermediario entre Francia y España" [Mansau: 1993, p.88]. Más información sobre la amistad entre el mecenas aragonés y el librero francés la ofrece Arco y Garay [1934, p.77ss], A. Gutiérrez, *La France et les français dans la littérature espagnole* (Saint-Étienne, 1977), y Pelegrín [1985b].

son tan contrarias a ella. Y advertid quánto denotan ambas políticas la ruindad destos tiempos, la malignidad destos siglos y quán acabado está el mundo.

La de Aristóteles fué una buena vieja. A un príncipe, tan católico como prudente, encomendó una toda embutida de perlas y de piedras preciosas: era la *Razón de Estado* de Juan Botero. Estimóla mucho y se le lució bien" (*C*, II, iv).

Ni que decir tiene que las obras políticas de Platón y Aristóteles no eran -según Gracián y los tratadistas de la época- útiles para los tiempos y las exigencias de la praxis política barroca. A pesar de que Platón y Aristóteles seguían considerándose como autoridades políticas y se utilizaban sus categorías aretelógicas, muchos tratadistas eran conscientes del largo tiempo pasado[225] desde que estos autores clásicos escribieron sus obras y de la dificultad de aplicar los principios platónicos o aristotélicos al moderno Estado que emergía como voluntad absoluta de su soberano. No era posible -consideraban- deducir de un Estado ideal una práctica que satisficiera las necesidades del Estado barroco, como tampoco era posible establecer una ética política que partiera de postulados sin atender a la realidad de los casos y las

---

[225] En este sentido el pensador político y publicista francés, profesor de Derecho en la Universidad de Toulouse, Jean Bodin -conocido por nuestros tratadistas como Juan Bodino- dice de Platón y Aristóteles que:

> "fueron tan expeditivos en sus disertaciones políticas que, en vez de satisfacer a sus lectores, nos dejan con el gusto en la boca. Por otra parte, la experiencia acumulada en los dos mil años transcurridos desde que ellos escribieron, nos ha hecho conocer perfectamente que la ciencia política se encontraba aún, en aquellos tiempos, oculta por tinieblas muy espesas..." (*Los seis libros de la república*, "Prefacio", Madrid, Tecnos, 1986, p.4).

circunstancias concretas. Sin embargo, a los clásicos -a Platón y a Aristóteles- se podía recurrir para apoyar afirmaciones, autorizar citas y opiniones aunque era imprescindible escribir de nuevo sobre las actuales materias políticas, el derecho y las leyes vigentes. Aunque no hasta el punto de Saavedra Fajardo, que siguió en sus *Introducciones a la política y razón de Estado del rey católico don Fernando* (1631) explícitamente las doctrinas políticas de Aristóteles[226]; también Gracián citaba como autoridad histórica (*P*, p.63) y política al maestro de Alejandro a quien consideraba el "mayor filósofo del mundo" (*P*, p.41-42). Platón era asimismo consignado por el jesuita como autor político (*P*, p.54) y utilizado, por ejemplo, "al tratar doctrinalmente el problema de la formación intelectual de los gobernantes" [Ferrari: 1945, p.385] y otros primores reales (*H*, IV)[227].

Valiosas, sin embargo, parecen considerarse *a priori* las obras de Maquiavelo y Bodino: ambas son "de oro" y "buena apariencia". Esta calificación le valió el siguiente reproche

---

[226] Saavedra Fajardo advertía del contenido de su obra en el "Proemio":

> "Escribo unas introducciones á la política. Este cuerpo se formará de doctrinas y de historia: en las doctrinas seguiré á Aristóteles con mas luz y mas fácil disposicion, añadiendo ó quitando lo que no se pudiere ajustar á los imperios y repúblicas desta edad, siendo así que el tiempo, con la alteracion de los accidentes, muda la sustancia y forma de los gobiernos" (*Introducciones a la política y razón de Estado del rey católico don Fernando,* Madrid, Ediciones Atlas, BAE, t.XXV, 1947, p.424).

[227] Debemos mencionar que no hemos encontrado ninguna obra de Platón o de Aristóteles reseñada en el catálogo de la biblioteca de Lastanosa; aunque, al parecer, sí se hallarían en un inventario de los bienes de la familia realizado en 1596 pero sin demasiadas precisiones bibliográficas [Perugini: 1993, p.529].

en la *Crítica de Reflección y censura de las censuras. Fantasía apologética y moral*, publicada en 1658 por Sancho Terzón y Muela, seudónimo con el que firmó Lorenzo Matheu y Sanz[228]:

> "A las repúblicas de *Maquiavelo y Bodino* las llamas *de oro*, y bien se ve que no tienes piedra de toque, pues calificas por tal el alquimia, y aun te olvidas de haber dicho: *éste es un falso político, llamado*

---

[228] Hasta hace poco tiempo persistía entre la crítica graciana el problema de la atribución o autoría de la *Crítica de Reflección* y la cuestión sobre la interpretación de la misma como un panfleto y alegato valencianista en contra de las alusiones en su contra reflejadas en *El Criticón*. Aunque ya Coster, en 1913, recogía la correspondencia del padre Nickel, general de los jesuitas, en la que parecía excusar al padre Paulo de Rajas, también jesuita, de la autoría de la *Crítica de Reflección* [Coster: 1947, p.360]; en 1944 Correa Calderón lo señalaba como "autor indudable" de la obra [Correa Calderón: 1944, p.xxvi]. Romera-Navarro persuadido de que su autor fue el jurista valenciano Lorenzo Matheu y Sanz publicó un breve artículo en 1950 destinado a rebatir, "examinando, punto por punto, semejante atribución al P. Rajas" [Romera-Navarro: 1950, p.15]; sin embargo, la argumentación no debió parecerle definitiva a Batllori quien en 1953, en la revisión crítica de la obra de Romera, no excluía la colaboración probable, "dado su carácter entrometido y polémico" entre otras características, del padre Rajas [Batllori: 1958, p.121]. En la aportación a la Iª Reunión de filólogos aragoneses, López García no descartaba la cooperación entre Rajas y Matheu pudiendo redactar el primero el entramado retórico y el segundo aportando la orientación política [López García: 1986, p.332]; aunque el principal interés del trabajo radica en una interpretación del libelo que supera la tesis tradicional que veía en él un alegato valencianista.

La polémica ha perdurado y vacilado entre estas posiciones hasta que se ha editado la obra, con desafortunadas modificaciones en el título, a finales de los años ochenta a cargo de Odette Gorsse y Robert Jammes ("Edición, índice y notas" a "La *Crítica de reflexión* de Lorenzo Matheu y Sanz", en: *Criticón*, 43 (1988), pp.73-188). En la presentación de los editores y en el artículo de Pelegrín que antecede a la misma se intenta cancelar definitivamente el debate aportando la prueba definitiva de la paternidad de la obra debida a Lorenzo Matheu y Sanz. Pelegrín, que repasa la polémica paso a paso, ofrece también una interpretación del contenido de la *Crítica de Reflección* que actúa como espejo de reflejos aviesos devolviendo a Gracián sus punzadas y sus críticas [Pelegrín: 1988a, p.49], y que "lejos de ser la epidérmica reacción de regionalistas valencianos heridos por la sátira graciana, este ataque contra un jesuita célebre y la consiguiente inquietud de los superiores de la Compañía son tal vez un síntoma del clima político y religioso de una época desgarrada entre centralismo y tentativas separatistas, entre ultramontanismo y regalismo nacional" [Pelegrín: 1988a, p.71].

Maquiavelo, que quiere dar a beber sus falsos documentos"
("La *Crítica de reflexión* de Lorenzo Matheu y Sanz", *o.c.*, p.159).

En efecto, Gracián en la primera parte de *El Criticón*, en la *crisi* vii titulada "La fuente de los Engaños", había dicho lo siguiente:

"--Basta -dixo Critilo- que tú también te pagas de las burlas, no distinguiendo lo falso de lo verdadero. ¿ Quién piensas tú que es este valiente embustero ? Este es un falso político llamado el Maquiabelo, que quiere dar a beber sus falsos aforismos a los ignorantes"
(*C*, I, vii).

Son, pues, las obras de Maquiavelo y Bodino realmente reflejo de la maldad y ruindad del mundo por lo que ofrecen reglas y preceptos que no pueden "parecer entre gentes" -entendiendo "gentes" por personas de bien-; luego, son engañosas, "descompuestas y de tan mal arte" que no pueden llamarse de razón "pues son tan contrarias a ella", es decir, sus postulados son contrarios a la verdadera **razón de Estado** y a las reglas de política cristiana. Opina Gracián que a los "maquiabelistas", a los ignorantes que beben de los falsos aforismos de Maquiavelo y "se los tragan", les parecen "muy plausibles y verdaderos", pero "bien examinados, no son otro que una confitada inmundicia de vicios y de pecados: razones, no de Estado, sino de establo" (*C*, I, vii)[229].

---

[229] Matheu y Sanz señaló que la expresión "Razones no de estado, sino de establo" Gracián la había "hurtado del soneto vulgar que difine la Corte" (cf. "La *Crítica de reflexión* de Lorenzo Matheu y Sanz", o.c., p.144). O. Gorsse y R. Jammes anotan en su edición el "soneto vulgar", al que creen que se refiere el autor de la censura, encontrado en el ms. 3895 de la Biblioteca Nacional:

Frente a ellas aparece la obra de Botero llamada con toda propiedad *Razón de Estado*, tratado del que ya hemos dejado cumplida referencia en capítulos precedentes. Observamos, pues, que Gracián no hace otra cosa que seguir la consideración general de su época sobre las obras y figuras de Maquiavelo y Bodino[230] a las que opone el escrito del jesuita del Piamonte[231].

"A las últimas Cortes que tuvo el rey Felipe IV
el Grande en la villa de Monzón, en Aragón, año 1627.
Un rey que es-conde, un Conde rey jurado,
.....
un Consejo de establo, y no de Estado,
barril de todo género de gente,
juntas de donde sale el inocente
reino a nuevos tributos obligado..."
[Gorsse y Jammes: 1988, p.144, n.487].

[230] Bodino publicó en 1576 *Les six livres de la république*, la obra fue traducida al español en 1590 y publicada en Turín en versión de Gaspar de Añastro Isunza con el título: *Los seis libros de la República de Juan Bodino, traducidos de lengua francesa y enmendados cathólicamente*. Recordaba Galino que "las obras de Bodino habían sido traducidas al castellano en 1610, y la Inquisición dejó circular la traducción de Añastro y Souza, depurada en gran parte de los errores primitivos" (cf. *Los tratados..., o.c.*, p.56). Posiblemente la versión de Añastro no se basó en la edición príncipe sino en una edición posterior, y enmendaba y depuraba algunos pasajes conflictivos especialmente en relación al papado y a las luchas religiosas; pero -asegura Bravo Gala- que "las enmiendas no son de mucha monta" y finalmente la traducción "es respetuosa con el texto original y estimable en su conjunto" (cf. Bravo Gala, P., "Estudio preliminar" a su selección y traducción de *Los seis libros de la república, o.c.*, p.lxxvii). En la actualidad disponemos también de una nueva edición con estudio preliminar a cargo de J. L. Bermejo Cabrero, *Juan Bodino, Los seis libros de la República, traducidos de lengua francesa y enmendados catholicamente por Gaspar de Añastro Isunza*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992, 1182pp., 2 vols.

Desde el primer momento Bodino es calificado de "secuaz" de Maquiavelo por la práctica totalidad de tratadistas del ámbito de la Contrarreforma. Ya vimos cómo Rivadeneira lo incluía entre los "políticos" (véase pág.197, nota 123), también Solórzano Pereira y Barbosa Homen señalan que Maquiavelo ilustró las reglas a Bodino. Boccalini los llama "li empî Bodini e gli scelerati Machiavelli" (*Ragguagli di Parnaso*, I, 32, cit. por Croce, *Storia della età barocca in Italia, o. c.*, p.81-82). Sin embargo, es sabido que "para Bodino, creador del concepto de la soberanía y paladín de la tolerancia, Maquiavelo sigue siendo, acaso por librarse él mismo de la mácula de maquiavelismo, principal y peligroso portavoz de la tiranía y del ateísmo" (cf. Conde, *El saber político en Maquiavelo, o. c.*, p.17). En efecto, en el prefacio de su obra Bodino alude a los autores que

Gracián continúa el pasaje dedicado a las obras políticas, dignas de encontrarse en los estantes de una selecta librería, haciendo referencia implícita o mención expresa a otros tratados. La primera alusión no explícita podría tratarse de

---

"han profanado los misterios sagrados de la filosofía política, lo que ha dado ocasión a la alteración y destrucción de hermosos estados", y cita como ejemplo a Maquiavelo, "de moda entre los cortesanos de los tiranos", el cual pone "como fundamento doble de la república la impiedad y la injusticia y denuncia a la religión como enemiga del estado" (cf. "Prefacio" a *Los seis libros de la república, o. c.*, p.5). Pero esta denuncia no fue suficiente, a pesar de que los "políticos" recomendaron la tolerancia religiosa como actitud política y no como principio moral, y nunca negaron la ventaja de la existencia de una sola religión, la tibieza de sus posturas y el apoyo de la tolerancia junto al énfasis puesto en el poder temporal del soberano nacional, permitió que los tratadistas españoles y también Gracián pusieran al mismo nivel la "república" de Bodino y el "príncipe" de Maquiavelo. El jesuita además condenaba a estos "dos impíos políticos por ciegos a mudos" (*P*, p.48).

Como curiosidad anotaremos que en la biblioteca del conde-duque de Olivares las obras de Bodino, Guicciardini y Maquiavelo (*Il Principe*, *Discorsi* y *El arte de la guerra*) tenían su plaza o lugar, aunque los tres autores estaban incluidos en el *Índice*.

[231] Botero influyó no sólo en Gracián, también en Barbosa Homem y en Blázquez Mayoralgo (cf. Ceñal, "Antimaquiavelismo de los tratadistas...", *o.c.*, p.64) y en otros hombres políticos de la época como Olivares. A este respecto ha señalado J. Elliot que el gran tema de la carrera política del valido de Felipe IV fue el de considerar que la división y la separación debían ser reemplazadas por la unidad. Olivares da la impresión de no poder eliminar de su espíritu la discusión tal y como se encuentra en la obra *Razón de Estado* de Botero sobre la perennidad de los Estados "compactos o dispersos" ("Quali stati siano più durabili, gli uniti o i disuniti", lib. I). Elliott trascribe algunos textos de la obra de Botero para demostar esta relación y recuerda que pasaron más de 35 años entre la obra de Botero y el *Gran Memorial* de Olivares (cf. Elliott, *El Conde-Duque de Olivares*, Barcelona, Crítica, 1990[2], p.228-229).

Aunque los principios boterianos resultan contrarios a los postulados de Maquiavelo en muchos aspectos, se ha afirmado que no pueden abstraerse por completo a la influencia del maquiavelismo. Botero, pues, elaboró su propio concepto de razón de Estado partiendo de las propuestas del florentino y, en ocasiones, ha llegado a afirmarse que "a première vue seulement Botero n'a utilisé Machiavel qu'en le trahissant" (p.206). También se evidencia el paralelismo entre Botero y Bodino con referencia, por ejemplo, al tema del "comparativismo". El comparatismo, la constatación y comprobación empírica de las diferencias entre las sociedades era favorecida por los libros de viajeros españoles del siglo XVI y más tarde de franceses e ingleses. Afirma Maravall que "entre los españoles del XVI, se insiste en esa necesidad de comparar, porque lo propio y ya conocido puede no ser lo mejor (...). El comparativismo cunde en el XVI y con Bodin y Botero se sistematizará en cierto modo" (cf. Maravall, *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*, Madrid, Siglo XXI, 1982[1], p.44).

la obra de Juan de Santa María *Tratado de República y policía christiana* que, editada por la Imprenta Real en 1615, fue mandada recoger por orden del duque de Lerma y no se volvió a imprimir en Castilla aunque sí se editó fuera de ella (en Barcelona, Valencia, Lisboa, Nápoles y en París traducida al francés) en múltiples ocasiones. Un ejemplar del tratado de este franciscano figuraba en el catálogo de la biblioteca de Lastanosa y, como ya vimos, se trataba de una edición posterior publicada en Barcelona en 1617 (ver pág.232 y pág.235). Gracián parece aludir a él en el siguiente pasaje:

> "Aquí vieron una cosa harto estraña: que aviendo salido a luz una otra mui perfeta y labrada conforme a las verdaderas reglas de polícía christiana, alabándola todos con mucho fundamento, llegó un gran personage mostrando grandes ganas de averla a su mano, trató de comprar todos los exemplares y dió quanto le pidieron por ellos; y quando todos creían nacía de estimación, para presentársela a su príncipe, fué tan al rebés, que porque no llegasse a sus manos, mandó hazer un gran fuego y quemar todos los exemplares, esparciendo al aire sus ceniças. Mas, aunque fué en secreto, llegó a noticia de la atenta ninfa, que, como tan política, se las entiende a todo el mundo, y al punto mandó al mismo autor la bolviesse a estampar sin que faltasse un tilde, y repartióla por toda Europa, con estimación universal, cuidando que no bolviesse ningún exemplar a manos de aquel político contra política" (*C*, II, iv).

Sin embargo, como se advierte en el texto, no se menciona expresamente al autor -tal vez por excesiva prudencia- por lo que pudiera tratarse de otras obras. Recordaba Romera Navarro en una nota a este pasaje que "varios libros fueron mandados recoger", por orden del privado del rey, "entre ellos, el

Tractatus de monarchia Sicilia (1609) del cardenal César Baronio, contrario a la soberanía española en Sicilia, quemado públicamente por edicto de Felipe III el 30 de octubre de 1610. También fué mandado recoger el tratado *De monatae mutatione* (1609) del P. Juan de Mariana, así como su libro *De Rege* fué quemado públicamente el 8 de junio de 1614 por mandato del Parlamento de París" [Romera Navarro: 1939, p.163, n.255]. Pelegrín, por su parte, no duda de que se trate de la obra de Juan de Santa María y ello le sirve para reafirmar la localización de esta *crisi*: "comme il s'agit d'une oeuvre qui renaquit des flammes de la censure grâce à sa version française qui courut ensuite toute l'Europe, nous pouvons toujours considérer que notre critique *Museo* ne dément pas sa localisation française" [Pelegrín: 1985b, p.29].

Otra de las obras referidas pudiera tratarse de las instrucciones y consejos políticos que el Emperador Carlos V dictó en diversas ocasiones para su hijo Felipe II y que habían sido publicadas por Prudencio de Sandoval en su *Vida de Carlos V*. Gracián opina de ellas lo siguiente:

> "-- Es una riquíssima joya, ésta no sale a luz, con que da tanta: son las instrucciones que dió la experiencia de Carlos Quinto a la gran capacidad de su prudente hijo" (*C*, II, iv).

El hecho de que diversas obras de Prudencio de Sandoval figuren en el catálogo de la biblioteca del mecenas de Gracián (n°s 448, 449, 821, 822) puede confirmar esta hipótesis. Por otra parte, autores como Correa Calderón [1944] y Arturo del Hoyo [1960] apuntan esta posibilidad, sin embargo, como Gracián afirma en el texto que "no sale a luz", pudiera tratarse

-opinaba Romera Navarro- de las *Instrucciones y consejos del Emperador Carlos V a su hijo Felipe II al salir de España en 1543* que no fueron impresas hasta 1908 en Madrid por Francisco de Laiglesia pero que, tal vez, el jesuita pudiera conocer "por citas fragmentarias de Antonio Pérez, en sus *Cartas*, y de algunos cronistas del emperador, como las de 1543 y 1555" [Romera Navarro: 1939, p.163, n.256].

Más explícito es Gracián cuando hace referencia a la obra que Jerónimo Castillo de Bobadilla publicó en 1597 como *Política para corregidores y señores de vasallos*. Castillo de Bobadilla (1547-prin.XVII), abogado y fiscal de la Real chancillería de Valladolid, estructuró su "tan difundida obra práctica (...) en cinco libros, según los principios de perfección, virtudes, gracias, esfuerzos y talentos que deben adornar a los corregidores" [Ferrari: 1945, p.91]. El título completo de este tratado publicado en Madrid por Luis Sánchez en dos tomos con un total de más de 2.500 páginas era *Política para Corregidores y Señores de Vasallos, en tiempo de paz y de guerra, y para prelados en lo espiritual y temporal, entre legos, jueces de comisión, regidores, abogados y otros oficiales públicos*. La referencia en el texto graciano se halla en las siguientes frases:

> "Estava allí apartada una que aspirava a eterna, más en la cantidad que en la calidad, obra de tomo. Nadie se atrevía a emprenderla.
> -- Sin duda -dixo Critilo-, que es la de Bobadilla, que todos, cansados, la dexan descansar" (*C*, II, iv)[232].

---

[232] En la *Crítica de Reflección* se censura esta descalificación:

> "En las otras que nombras discurres sin tino, condenando la de Bobadilla, que a todas luces es

Pero nuestro autor vuelve a su hermetismo cuando señala otra que "aunque pequeña, sí que es preciosa -dixo la sagaz ninfa-. No tiene otra falta esta *Política* sino de autor autorizado" (*C*, II, iv). Generalmente todos los críticos han convenido en que Gracián alude aquí a su propia obra *El Político don Fernando el Católico*[233]. Desde Coster ("Este pasaje no alude a la *Política* de Quevedo, como se ha dicho con error -p.e., E. Merimée, *Essai sur Quevedo*, 1886, p.217, n.2-. Quevedo era demasiado conocido para referirse a su obra en esta forma misteriosa. Se trata simplemente de un elogio que Gracián discierne para sí" [Coster: 1947, p.109]), hasta los últimos editores de *El Criticón* ("Gracián no da el nombre de su autor por ser él mismo. Esa obra pequeña es *El Político*" [Alonso: 1984, p.378, n.100]), pasando por Romera Navarro [1939: p.164,

---

admirable" ("La *Crítica de reflexión* de Lorenzo Matheu y Sanz", *o.c.*, p.159).

[233] También su primer censor, al que venimos recordando en estas páginas, Lorenzo Matheu y Sanz lo creyó así:

> "ensalzando una otra pequeña, no hallándole otra falta que la de *autor autorizado*; y es que, aunque sea *el Político* la materia, y capaz de discurrir prodigiosamente, quien emprendió el asunto no sabe leer ni escribir, pues no se acuerda de las de Santo Tomás, Sigonio, Lipsio, Pedro Gregorio, Menochio, Velázquez, Saavedra, Solórzano, Kotzen, Cokier, Timpio, Besoldo y otras infinitas. Y aunque tienes por cierto *que leer los libros por los títulos no hace entendidos*, aun éstos no llegas a alcanzar. ¡Mira el estado en que te hallas! Al estadista llamas ateísta: no es maravilla equivoques estas voces, cuando tiene por oro lo que escribe el impío Maquiavelo" ("La *Crítica de reflexión* de Lorenzo Matheu y Sanz", *o.c.*, p.159).

Los editores de esta obra consideran que a pesar de la "frase algo oscura, en respuesta a una alusión encubierta de Gracián", es obvio que Matheu y Sanz crítica no la materia del asunto (el rey don Fernando el Católico) sino al libro mismo por su autor, es decir, al propio Gracián [Gorsse y Jammes: 1988, p.159, n.557].

n.260] y Arturo del Hoyo [1960: p.724, n.1], todos ellos han identificado en esta alusión al tratado graciano. Pelegrín utiliza esta referencia encubierta para confirmar de nuevo que "El museo del Discreto" no es el de Lastanosa pues el hecho de encontrar un ejemplar de *El Político* "chez son ami et éditeur (...) ne méritait même pas d'être signalé" [Pelegrín: 1985b, p.32]. Gracián podía conocer el contenido de la bibliotecas de Filhol a través de la publicación de Uztarroz que ya señalamos, y aunque *El Político* no se tradujo al francés hasta 1732 por Joseph de Courbeville, bien podía hallarse en castellano en el "museo" del tolosano[234]. Pero independientemente de que la obra de Gracián se encontrara en el museo-librería de Lastanosa o de Filhol -muy probablemente se hallara en ambas bibliotecas-, lo interesante es que el jesuita coloca su pequeña obra en medio de conocidos y discutidos tratados políticos. Finalmente el jesuita no da más pistas sobre sí mismo y pasa a mencionar y descalificar a los numerosos tratados que bajo el título de *Repúblicas del mundo* se dedicaban a relacionar las cosas, la población, los territorios, de un reino o república:

> "Estavan azinadas muchas coronas unas sobre otras, que el poco aliño se conoció su poca estimación. Reconociéronlas y hallaron estavan huecas, sin rastro de substancia.
> -- Estas -dixo- son las *Repúblicas* del mundo que no dan razón más que de las cosas superficiales de cada reino. No desentrañan lo recóndito; conténtanse con la corteza" (*C*, II iv)[235].

---

[234] Nuevos datos sobre la recepción de Gracián en Francia los ofrecen Mansau [1993] y Guellouz [1993].

[235] La mayor parte de los editores -a excepción de Arturo del Hoyo [1960, p.724]- sólo colocan en cursiva la palabra "repúblicas" -tal y como figura en el texto arriba transcrito de Romera Navarro- oscureciendo el sentido de la alusión que sería mucho más claro si lo que figurara en

También diversos escritos sobre los aforismos de Tácito y varios discursos de arbitristas son encontrados por Critilo entre las obras políticas; aunque no se muestra Gracián igual de benévolo en el juicio que emite acerca de unas obras u otras[236]:

> "Lograron muchas maneras de instrucciones de hombres grandes a sus hijos, varios aforismos políticos sacados del Tácito y de otros sus sequazes, si bien avía muchos por el suelo. Y dixo:
> -- Estos son varios discursos de arbitrios en quimeras, que todos son aire y vienen a dar en tierra" (*C*, II. iv).

Pero lo más curioso del pasaje es que entre estas obras políticas también:

> "conocieron el *Galateo* y otros sus semejantes, y pareciéndoles no era éste su lugar, ella -[la sagaz ninfa]- porfirió que sí, pues pertenecían a la política de cada uno, a la razón especial de ser personas" (*C*, II, iv)[237].

---

cursiva fuera "repúblicas del mundo"; así lo dejo anotado en mi propia edición de *El Criticón* de próxima aparición en la colecc. "Nueva Austral".

[236] Las recopilaciones o traducciones de aforismos del clásico latino más conocidas hasta entonces fueron las de Baltasar Álamos de Barrientos (*Tácito español ilustrado con aphorismos*, 1614), Benito Arias Montano (*Aphorismos sacados de la Historia de Publio Cornelio Tácito* editada por Joaquín Setanti en 1614) y Antonio Fuertes y Biota (*Alma o aphorismos de Cornelio Tácito*, 1651). Sobre los arbitristas y tacitistas véase el cap.II.2.3; y sobre las características del tacitismo, en general, y su influencia en Gracián, en particular, véase el capítulo III.2.2 y el III.2.3.

[237] Sobre el por qué figura el *Galateo* entre las "políticas" y por qué pertenece a la "política de cada uno", a la "razón especial de ser personas" -a la *razón de estado del individuo*, diríamos nosotros- es algo que no podemos abordar aquí pues nos faltan todavía elementos de análisis que dilucidaremos en próximos capítulos, por ello quedamos emplazados a tratar de nuevo esta cuestión en el capítulo IV.2.

Gracián, que concluye la *crisi* hablando de los libros espirituales que son "fruición del entendimiento" (*C*, II, iv), sólo relaciona abierta o encubiertamente las obras, bien a través de sus títulos o de sus autores, bien de forma más o menos velada por su contenido, pero no especifica ni por boca de Critilo ni de la "sagaz ninfa" o del "varón alado" -guías de los protagonistas en este momento de la trayectoría de *El Criticón*-, ningún juicio argumentativo sobre los contenidos y principios de estas obras de política, es decir, las califica o descalifica pero sin más conocimiento de ello pasan Critilo y Andrenio a la "plaça del populacho y corral del Vulgo" (*crisi* v) éste, y a desempeñarse[238] con los "cargos y descargos de la Fortuna" (*crisi* vi) aquél.

Frente a la estima de la *Razón de Estado* de Botero -católica y prudente- encontramos, pues, las políticas ruines y malignas contrarias a la razón de Maquiavelo y Bodino. Mas a pesar de que el texto graciano nos lleva, arrastrados por la Conveniencia, a entrar por razón de Estado en el salón de la Política -cuya naturaleza parece "atender más a la comodidad que a la hermosura", a la acomodación y al disimulo (*C*, II, iv)-, no se nos ofrece una definición de esta disciplina práctica, ni nada se nos dice sobre sus medios ni sus fines. Sin embargo, ya hemos tenido ocasión de examinar lo que entendían los pensadores españoles del siglo XVII, y entre ellos Gracián, por **razón de Estado**. Recordemos de nuevo que esta noticia de los medios o medidas que permiten la fundación, la ampliación y, de modo especial, la conservación del todo

---

[238] Uno de los significados que el *Diccionario de Autoridades* otorga a "desempeñar" es el de "salir airoso del empeño o lance en que se halla constituido" y señala como ejemplo un pasaje de la obra de nuestro autor; en concreto, la segunda *crisi* de la segunda parte de *El Criticón* (*D.A.*, vol.2, t.3, p.156).

político, son descubiertas por la propia razón humana, pero deben ir en armonía con los imperativos de la fe y la religión. Si ello es así, es decir, si las medidas políticas respetan en todo momento los principios y mandamientos de la fe cristina o, al menos, no repugnan a las enseñanzas de ésta -como señalaba Rivadeneria (ver pág.199)- los medios resultantes son legítimos, y la **razón de Estado** que da noticia de ellos es considerada como "buena" y "verdadera"; pero, si los medios propuestos atentan contra la moral cristiana o la religión y hacen uso "político" de ella, entonces cruzamos el límite de la legitimidad y, en este caso nos hallamos frente a la "mala" y "falsa" **razón de Estado.**

-.-.-.-.-.-.-.-.-.-.-.-

En los próximos capítulos de nuestro estudio -tercera parte- deberemos tratar cómo y a través de qué facultades (la razón y el ingenio) es capaz la mente humana de alcanzar este conjunto de medios o medidas. Analizaremos la naturaleza de la política puesto que ésta es para los teóricos y filósofos políticos españoles del siglo XVII la **razón de Estado** llevada a la práctica, el arte o conjunto de reglas para gobernar. Estudiaremos los elementos y los influjos de la teoría política que Gracián recibe y vierte sobre su concepción, profundizando para ello en el análisis de algunas cuestiones ya apuntadas en esta segunda parte tales como la cuestión del tacitismo e intentaremos aproximarnos en mayor medida a la definición y concepción de la política.

Pasemos seguidamente a examinar la naturaleza de esta materia de cuya dificultad en conocerla ya nos avisaba el propio Gracián:

> "Mui gustosos y mui cevados se hallavan aquí, sin tratar de dexar jamás estancia tan de hombres. Sola la Conveniencia pudo arrancarlos, que a la puerta de un otro salón y mui su semejante, aunque más magestuoso, les estava combidando y dezía:
> -- Aquí es donde avéis de hallar la sabiduría más importante, la que enseña a saber vivir.
> Entraron por razón de Estado y hallaron una coronada ninfa que parecía atender más a la comodidad que a la hermosura, porque dezía ser bien ageno, y aun se le oyó dezir tal vez:
> -- Dadme grossura y os daré hermosura.
> A lo que se conocía, todo su cuidado ponía en estar ben acomodada; mas aunque mui dissimulada y de reboço, la conoció Critilo y dixo:
> -- Esta, sin más ver, es la Política.
> -- ¡Qué presto le has conocido! No suele ella darse a entender tan fácilmente"
> (*C*, II, iv).

TERCERA PARTE

SOBRE LA POLÍTICA

"La politique fait faire les grandes choses avec le moins de vertu qu'elle peut; comme dans les plus belles machines, l'art emploie aussi peu de mouvements, de forces et roues qu'il est possible."

Montesquieu

III.1. Apuntes sobre el concepto de política. La naturaleza del saber político: entre la ciencia, el arte y la historia.

> "Es la materia de Estado un profundísimo mar, en que ni hay arte que la comprenda ni ciencia que la enseñe"[1]
>
> Alvia de Castro

Señalamos anteriormente que la mayoría de los tratadistas usaban la palabra "político" con un sentido peyorativo y se referían con ella al príncipe que practicaba la "falsa" política maquiavélica o al teórico que seguía las doctrinas del florentino. También trajimos a colación un texto de Claudio Clemente[2] del que se desprendían dos significados básicos de "político": uno de ellos aludía al sentido originario de la palabra, según el cual se considera que quien ostenta este

---

[1] *Verdadera razón de Estado, Discurso político*, Lisboa, Pedro Craesbeeck, 1616, fol.3. Hemos utilizado el ejemplar del tratado existente en la Biblioteca Nacional con la signatura R/6227. Sobre Alvia de Castro y otros "realistas" políticos véase el capítulo II.2.3, esp.p.214.

[2] El texto de Clemente es uno de los más esclarecedores, pero no es el único. Desde finales del siglo XVI hasta ya iniciado el siglo XVIII, el término "político" (o "políticos") seguirán usándolo repetidamente tanto los tratadistas de literatura política que escribieron en romance, como aquéllos que lo hicieron en latín. G. Fernández de la Mora (cf. "Maquiavelo, visto por los tratadistas políticos españoles de la Contrarreforma", en: *Arbor*, XIII (1949), p.424, n.12) cita, por ejemplo, entre estos últimos a José Esteban Valentín (*De Bello Sacro Religionis causa*, Orihuela, 1603), Francisco Suárez (*Tractatus de Legibus ac Deo Legislatore*, Coimbra, 1612), Juan de Jesús María (*Ars Gubernandi*, Roma, 1613) y Mateo López Bravo (*De Rege et Regendi ratione*, Madrid, 1616). "Político" viene a ser para todos ellos el teórico del Estado que antepone el interés de la república a cualquier otro, justificando en su nombre cualquier medio injusto o impío. Pero como no siempre existe el rigor en la utilización del término, a veces se confunde a los teóricos del Estado o pensadores políticos que fundamentan y teorizan estas doctrinas, con los hombres de Estado o gobernantes que las ponen en práctica.

nombre ejerce un trabajo "lleno de dignidades y honra"; el otro, en cambio, contemplaba ese sentido peyorativo antes mencionado, que debía ser exorcizado y anulado añadiendo el término "cristiano" (ver pág.195, nota 119). La palabra "política" en ese contexto venía a definir "el conjunto de medios impíos e inmorales por los que se pretendía el engrandecimiento personal o colectivo y la técnica de su empleo"[3]. A medida que va transcurriendo el siglo XVII (desde el eticismo e idealismo al realismo), se retoma el término "político" para recuperar con él aquel significado "clásico" del que hablaba Clemente, y enumerar las diferentes categorías en las que pueden dividirse los que así quieren denominarse. Uno de los autores que ofreció la mejor síntesis de la visión eticista y de los análisis del realismo en la discusión del significado de la palabra "político" -como recuerda Fernández-Santamaría- fue Antonio López de Vega. Este filósofo y jurista, profesor de Cánones y Leyes y admirador de los pirrónicos, estableció en su obra *Heráclito y Demócrito de nuestro siglo* (Madrid, 1641) un diálogo entre los dos filósofos clásicos en torno a la "política" y a los "políticos", para ir retratando poco a poco algunas de las características y censurando algunos de los defectos de quienes se dedican al gobierno de las repúblicas y a las materias de razón de Estado[4].

---

[3] Cf. Tierno Galván, E., "El tacitismo en las doctrinas políticas del siglo de Oro español", en: *Escritos (1950-1960)*, Madrid, Tecnos, 1971, p.41.

[4] Sobre este pacifista y duro crítico con el abuso de las guerras como arma política, razón de la decadencia de España, puede consultarse los siguientes trabajos: P. Garagorri, "Antonio López de Vega, un filósofo de capa y espada" (en: *Españoles razonantes*, Madrid, Revista de Occidente, 1969, pp.11-39), H. Méchoulan, "Deux hétérodoxes méconnus: F. Furió Ceriol et A. López de Vega" (en: *Penseurs hétérodoxes du monde hispanique*, Toulouse-Le Mirail, 1974, pp.115-132), J. L. Abellán, "La decadencia como 'tema': Antonio López de Vega" (en: *Historia crítica del pensamiento*

Análisis como el de López de Vega y el de otros autores eran ejemplo de la nueva mentalidad, que pretendía clarificar las características de este oficio, usar el término con mayor libertad (como lo hacían los tacitistas) y, en especial, plantear abiertamente cuál era la naturaleza de la política y del saber político. Nos encontramos de esta forma ante una de las grandes cuestiones de la época que generaba no pocos problemas[5]: *¿es la política una ciencia, un arte o una técnica que permite aplicar los ejemplos de la historia?*.

---

español:3.Del Barroco a la Ilustración, Madrid, Espasa-Calpe, 1981, pp.303-307), y también Fernández-Santamaría (cf. *Razón de Estado y política...*, *o.c.*, esp.pp.126-130).

[5] También nosotros nos enfrentamos a algunos problemas metodológicos. En primer lugar, la cantidad de obras que abordan -aunque sea mínimamente- estas cuestiones, y que no pueden ser analizadas exhaustivamente aquí, donde hemos de limitar nuestra exposición a un resumen de las posturas más significativas al respecto. En segundo lugar, el problema de la imprecisión con la que algunos tratadistas utilizan los términos, imprecisión que impide en ocasiones dar fácilmente una definición satisfactoria de algunos conceptos. Por último, hay que tener en cuenta, al mismo tiempo, el desplazamiento de significado que todas las palabras sufren y que puede hacernos caer en un anacronismo terminológico.

III.1.1 El saber político como experiencia y conocimiento de la historia.

Afirmaba Tierno Galván que la problemática surgida en España sobre la naturaleza y el carácter de la política, y que tuvo mucho que ver con la recepción de Tácito y la lectura que se hizo de su obra[6], encontró un buen contexto para su desarrollo porque surgió en un período de la Contrarreforma de carácter más político que religioso (segunda Contrarreforma[7]), ofreció una salida a la cuestión del sometimiento de la política a la ética que favorecía un grado mayor de autonomía de lo político, y tuvo además la fortuna de contar con un concepto de experiencia que ya había sido discutido en otras materias o disciplinas, en especial en la ciencia médica.

---

[6] La utilización del clásico se realizó por diversos motivos que tendremos ocasión de analizar en un próximo capítulo; baste señalar ahora que fueron tanto razones intrínsecas a su obra (como el psicologismo experimentalista que todo el mundo creía reconocer en sus obras) como extrínsecas a la misma (al tratarse de un clásico aparecía, al menos *a priori*, libre de toda mancha y contagio con la "política" moderna). Véase Tierno Galván, "El tacitismo...", *o.c.*, p.24ss.

[7] Desde la consideración del Barroco como una prolongación de algunas tendencias renacentistas y su estrecha relación con la Contrarreforma se han distinguido, para diferenciar ambos períodos, dos momentos diversos de la Contrarreforma: el primero de ellos, la "Contrarreforma por antonomasia" -como afirma Abellán-, cuya temática es fundamentalmente teológico-jurídica, y que llegaría hasta 1617, fecha de la muerte de Francisco Suárez; el segundo momento o "segunda Contrarreforma" se caracteriza, en cambio, por una meditación y elaboración teórica sobre el Estado, y se prolonga prácticamente durante todo el siglo XVII (cf. Abellán, "La segunda Contrarreforma: teoría del Estado y antimaquiavelismo", en: *Historia crítica del pensamiento español, o.c.*, vol.3, pp.60-72). En palabras de Tierno Galván, se trataría de una "primera Contrarreforma" de tendencia tradicional y raigambre medieval, que considera la política como *ancilla moralis teologiae* (cf. "El tacitismo...", *o.c.*, p.38), y de una "segunda Contrarreforma" de índole predominantemente política, donde "el antimaquiavelismo es un puro tópico y Bodino penetra bajo cuerda" (*ídem*, p.31).

Ciertamente se ha reconocido una relación directa entre la literatura médica que defendía el método experimental[8], y

---

[8] Se recordará, sin duda, que el problema del nuevo método dio origen a la llamada "ciencia moderna". Propuestas como la recogida en el *Novum organum, sive indicia vera de interpretatione naturae et regni hominis* (1620) de Francis Bacon (1561-1626), en la que frente a la lógica aristotélica propugnaba una lógica experimental e inductiva, venían a reemplazar el viejo "organon" por un nuevo método científico que considerara la experiencia como instrumento cognoscitivo esencial. Bacon reconoce ciertamente que hay "dos vías para la investigación y descubrimiento de la verdad: una, que partiendo de la experiencia y de los hechos, se remonta en seguida a los principios más generales (...), y otra, que de la experiencia y de los hechos deduce las leyes, elevándose progresivamente y sin sacudidas hasta los principios más generales que alcanza en último término" (cf. *Novum organum*, Madrid, Sarpe, 1984, libro I, &19, p.36). Pero entiende que hasta entonces se ha seguido fundamentalmente la vía deductiva, que no valora suficientemente los hechos. "Uno y otro método" -escribe- "parten de la experiencia y de los hechos, y se apoyan en los primeros principios: pero existe entre ellos una diferencia inmensa, puesto que el uno sólo desflora de prisa y corriendo la experiencia y los hechos, mientras que el otro hace de ellos un estudio metódico y profundo" (cf. *Novum organum, o.c.*, libro I, &22, p.36). También Galileo Galilei (1564-1642) rehabilitó filosóficamente para la ciencia moderna la observación y la experiencia con su método "compositivo-resolutivo", que reduce a fórmula matemática los diversos hechos observados, para deducir luego esos hechos a partir de la ley general matematizada.

En sus trabajos sobre la ciencia moderna en España López Piñero ha señalado la importancia de nuestro país en las corrientes renovadoras de la ciencia renacentista, las brillantes contribuciones a la ciencia aplicada y a la técnica, y la participación en la crítica de los saberes clásicos, circunstancias todas ellas favorecidas por la hegemonía política y militar de España en Europa, el descubrimiento, conquista y colonización de América y el estrecho contacto y relación con los otros países europeos. Sin embargo, este panorama alentador para la recepción de las nuevas orientaciones científicas de la época se deforma en el último tercio del siglo XVI debido fundamentalmente al "triunfo de la mentalidad contrarreformista", que "impuso el aislamiento ideológico y el predominio del escolasticismo" (cf. López Piñero, J. Mª, *La introducción de la ciencia moderna en España*, Barcelona, Ariel, 1969, p.17). Recuérdese la prohibición de Felipe II, con la que se pretendía defender a España de las ideas heterodoxas, y otros factores como la exterminación de la comunidad hispano-judía, la persecución inquisitorial de los conversos y también la crisis económica y política de finales del siglo XVI y principios del XVII, circunstancias que privaron a la ciencia española de sus medios de comunicación y cauces de desarrollo precisamente cuando la ciencia europea se hallaba en un período de transformación decisivo (*ídem*, p.19ss). No sin obstáculos, pues, la vía de penetración y desarrollo del método experimental e inductivo en España fue a través de las ciencias naturales y, de modo particular, a través de la medicina. Por otra parte, la exclusión de cierto sector teórico del pensamiento que se desarrollaba por entonces en el resto de Europa (rechazo que impidió en nuestro país la

el concepto de experiencia que fue utilizado algo más tarde dentro de la polémica en torno a la naturaleza del saber político. "A mi juicio" -afirmaba Tierno Galván-, "fueron los médicos los que hicieron posible, en cuanto teóricos, la ampliación del método y supuestos experimentales a la Historia y la política"[9]; y también Maravall era de la misma opinión: "no cabe duda de que los escritores políticos recogen este problema -el criterio de la experiencia- del campo de la Medicina y siempre, al aludir a él, se relaciona con el ejemplo de la Medicina"[10]. En realidad, la filosofía griega ya estableció una relación entre el saber médico y el saber político pero la originalidad en el siglo XVI y XVII es, como señalábamos, que esta relación permitió la introducción del método inductivo y del método experimental en la historia y en la política. Sin embargo, esta "relación directa" ha sido matizada por Fernández-Santamaría, quien afirma que se trata de una conclusión atractiva pero prematura, ya que hay que demostrar y determinar "la solidez del enlace que une a la medicina del dieciséis con la especulación política del

---

extensión del nuevo método científico a otras disciplinas), se debió fundamentalmente a causas políticas e ideológicas, como ya hemos señalado. La única excepción que cabe contar es la de Juan Luis Vives (1492-1540), que ya en su *De disciplinis* (1531) y en *De Aristotelis operibus censura* (1538) realizaba una crítica explícita a la posición tradicional de la epistemología aristotélica y fundamentalmente a la lógica. Censura que realizó para mostrar las causas de la corrupción y la degradación del saber de su tiempo (*De corruptis artibus*) y acercarse más al espíritu de atención y observación de la naturaleza del Estagirita lo que le hizo, de alguna forma, adelantarse a la definitiva formulación del método inductivo-experimental: "de un grupo de hechos aislados, el espíritu formaba una ley universal, que con el apoyo y confirmación de otras varias, era considerada como permanente y verdadera" (cf. *De tradendis disciplinis*, lib.1, cap.2, *Obras completas de Luis Vives*, Madrid, Aguilar, 1947-48).

[9] Cf. Tierno Galván, "El tacitismo...", *o.c.*, p.560.

[10] Cf. Maravall, "Empirismo y pensamiento político. (Una cuestión de orígenes)", en: *Estudios de historia del pensamiento español*, III, Madrid, Cultura Hispánica, 1984², p.25.

diecisiete"[11]. Es lo que él mismo se propone llevar a cabo examinando las obras de Bernardino Montaña de Monserrate, Juan Valverde de Hamusco[12], Juan Huarte de San Juan[13] y Marco

---

[11] Cf. Fernández-Santamaría, *Razón de Estado y política...*, *o.c.*, p.130.

[12] Montaña de Monserrate fue médico de Carlos V y un gran anatomista. Su obra, titulada *Libro de la anatomía del hombre*, fue publicada en Valladolid en 1551. Médico del Arzobispo de Santiago además de célebre anatomista, Valverde de Hamusco publicó en Roma en 1556 su *Historia de la composición del cuerpo humano*. Valverde ofrecía allí una breve historia de la medicina y recordaba que fue Serapión de Alejandría (*ca.* 200-150 a.C.) el primero en dividir el saber médico en teoría y práctica, y en crear dos escuelas, la que seguía la razón y la que seguía la experiencia (véase Fernández-Santamaría, *Razón de Estado y política...*, *o.c.*, p.133-134). La obra de Valverde, editada numerosas veces y en varios idiomas, contribuyó a difundir las nuevas orientaciones morfológicas y anatómicas por toda Europa.

A estas dos obras añadía Tierno Galván la de Jorge Enríquez, *Retrato del perfecto médico* (Salamanca, 1595), en la cual aparecían la razón y la experiencia como las dos bases fundamentales de la medicina; y la de Miguel de Sabuco, *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre, no conocida ni alcanzada de los grandes filósofos antiguos. La cual mejora la vida y salud humana* (Madrid, 1588), un tratado de medicina que concedía a la experiencia un doble valor: "es, por un lado, la fuente del conocimiento verdadero: es, por otro, el medio de contrastar la verdad del conocimiento adquirido o de la teoría pensada" (cit. por Tierno Galván, "El tacitismo...", *o.c.*, p.56, n.7).

Varios ejemplares de la obra de Sabuco se encontraban en la Biblioteca de Lastanosa (nos 755, 759 y 760), aunque en el catálogo aparecen atribuidos a su hija Oliva, como suele ocurrir hasta 1903, año en el que se descubrió la verdadera paternidad de la obra (véase Marco Hidalgo, J., "Doña Oliva de Sabuco no fue escritora", en: *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* (Madrid), IX (1903)). Más información sobre este empirista audaz, a la vez espiritualista y reformista, propulsor de remedios filosóficos y médicos para la mejora de las condiciones sociales de la época puede obtenerse en los trabajos de D. Henares, *El bachiller Sabuco en la filosofía médica del Renacimiento español* (Albacete, 1976), y A. Guy, "Modernité du philosophe Sabuco" (en: *Les cultures ibériques en devenir*, Paris, Singer-Polignac, 1979, pp.297-309) y "La medicina psicosomática: Miguel Sabuco" (en: *Historia de la filosofía española*, *o.c.*, pp.141-144). Datos biográficos y bibliográficos sobre estos y otros autores que desempeñaron un papel activo en el despegue de la ciencia moderna en España pueden hallarse en el *Diccionario de la ciencia moderna en España*, J. Mª López Piñero (ed.), Barcelona, Península, 1983, 2 vols.

[13] Mucho más conocida que los anteriores tratados de medicina es, sin duda, la obra del médico y filósofo Huarte de San Juan (1529-1588), en la cual presentaba un examen del ingenio humano. La primera edición, publicada en Baeza en 1575, llevaba por título: *Examen de ingenios, para las sciencias. Donde se muestra la differencia de habilidades que ay en los hombres, y el genero de letras que a cada uno responde en particular. Es*

Antonio de Camos[14].

Los tratados de estos y otros autores, publicados todos en el siglo XVI, permitieron sistematizar el saber médico de la época (fundamentalmente el de anatomía), dividirlo y, lo más importante para nosotros, analizar el concepto de experiencia. La medicina del siglo XVI entendía básicamente este concepto en tres sentidos: a) como una forma de conocimiento que se

---

obra donde el que leyere con attencion hallara la manera de su ingenio, y sabra escoger la sciencia que mas ha de aprovechar: y si por ventura la uviere ya professado, entendera si atino ala que pedia su habilidad natural. En el tratado se examina, entre otras muchas cosas, la naturaleza de la medicina (cap.XII) y se dice que la teórica de esta ciencia pertenece a la memoria y al entendimiento mientras que la práctica de la medicina, al igual que gobernar una república, pertenece a la buena imaginativa (cf. *Examen de ingenios para las ciencias*, Madrid, Editora Nacional, 1977, cap.VIII, p.164). También contiene sutilezas importantes sobre la naturaleza de la política (cap.XI y XIII), así como el tipo de *ingenio* que mejor puede ejercer el oficio de rey (cap.XIV). Recordemos que Huarte consideraba a David, Jesucristo y Adán como ejemplos de reyes que poseían las señales del ingenio que corresponde a los tipos políticos más perfectos y proponía, teniendo en cuenta un criterio y un esquema naturalista y caracterológico, un cuerpo político en el que puedan fijarse las características, cualidades y habilidades del perfecto sujeto político (cap.XIV).

Tierno Galván señala que la obra de Huarte de San Juan tenía "largo alcance político", como el mismo autor afirmaba (cf. "El tacitismo...", *o.c.*, p.57); al igual que la del doctor en filosofía y medicina Jerónimo de Merola, *República original sacada del cuerpo humano* (Barcelona, 1587), que trataba de establecer una relación entre el cuerpo humano y la república, y puede considerarse como un ejemplo de la "medicina aplicada a la política" [Ferrari: 1945, p.163].

También encontramos un ejemplar de la obra de Huarte de San Juan en la Biblioteca de Lastanosa (nº 491). Se trata de una edición publicada en Valencia en 1580, en ella se reproducía el texto primitivo que no fue censurado ni corregido como después exigió el *Índice* de 1584. Ferrari asegura que Gracián "no fué ajeno ni indiferente al tan discutido, como generalizado en su tiempo, libro de Huarte" [Ferrari: 1945, p.162]. Sobre el ingenio en Huarte, Cervantes y Gracián, véase Maldonado de Guevara [1957], Mehnert [1979] y Ayala [1989 y 1990].

[14] La obra de Camos se publicó en Barcelona en 1592 con el título *Microcosmía y govierno universal del hombre christiano, para todos los estados y qualquiera dellos*. En el tratado de este agustino se ofrecían enlaces explícitos entre la medicina y la política, el médico aparecía como "una réplica idéntica del político" (cf. Fernández-Santamaría, *Razón de Estado y política.., o.c.*, p.139) y se consideraba el problema del método inductivo en la teoría política. Un ejemplar de la obra se hallaba en la Biblioteca del mecenas de Gracián (nº 673).

adquiere únicamente cuando se lleva a la práctica aquello que se ha aprendido; b) como un tesoro acumulado de conocimientos prácticos; c) como el saber práctico adquirido por un hombre que ha podido constatar la efectividad de sus remedios.

Los escritores españoles, a la hora de agrupar las distintas clases de médicos, utilizaron una serie de términos que también sirven para comprender mejor el significado de "experiencia". Así se calificaba de "empíricos o técnicos" a los que, practicando la medicina, hacían de la experiencia un conocimiento práctico de reglas generales extraídas de los casos particulares. Covarrubias, en la voz "esperiencia", dice de los "empíricos" que así se llama "a los que curan sin aver estudiado, sólo por la esperiencia que tienen"; "teóricos o especulativos" se dice de los racionalistas dedicados a la especulación; en ocasiones son llamados también "metódicos", porque se rigen por reglas generales y principios no sacados de las experiencias particulares. Finalmente, se llamaba "prácticos" a los que tienen en cuenta las experiencias y el método; de ellos afirmaba Covarrubias lo siguiente: "practicante llamamos al que ha oydo medicina y acompaña al doctor a las visitas, para concordar la teórica con la práctica"[15]. En este sentido se ha recordado por algunos la fábula de Bacon sobre la hormiga, la araña y la abeja: "Los empíricos, semejantes a las hormigas, sólo saben recoger y gastar; los racionalistas, semejantes a las arañas, forman telas que sacan de sí mismos; el procedimiento de la abeja

---

[15] Podemos encontrar estos registros en la pág.555 ("empíricos"), la pág.958 ("teóricos") y la pág.879 ("prácticos") del *Tesoro*. Más detalles sobre el significado y el desarrollo de estos términos en la medicina y en la filosofía natural de la época en España los ofrece Fernández-Santamaría (véase *Razón de Estado y política...*, *o.c.*, esp. pp.154-160), y pueden encontrarse textos muy clarificadores en el diálogo XV de la segunda parte de la obra de Camos que citamos con anterioridad.

ocupa el término medio entre los dos; la abeja recoge sus materiales en las flores de los jardines y los campos, pero los transforma y los destila por una virtud que le es propia"[16]. Por otra parte, y trasladando esto al ámbito de la política, a los denominados arriba "prácticos" se les supone capaces -estimaba Huarte de San Juan- de combinar en su propia persona "grande memoria para las cosas pasadas", "grande imaginativa para alcanzar lo que está por venir" y "grande entendimiento para saber la verdad de todas las cosas", es decir, entendimiento "para distinguir, inferir, raciocinar, juzgar y eligir"; y a un "ingenio como éste (...) sólo el oficio de Rey le responde en proporción, y en sólo regir y gobernar se ha de emplear"[17].

Con la aplicación, en el siglo XVII, de este concepto en política y la utilización frecuente que de él se hace en los tratados sobre esta materia, van a aparecer varias formas de entender la experiencia en el saber y quehacer políticos. Básicamente existían dos sentidos, empleados todavía ambos en el siglo XVII[18]: un sentido tradicional, según el cual la expresión "tener experiencia" alude a una actitud moral, actitud que sería propia del hombre experimentado, del gobernante que acumula conocimiento práctico político; de esta forma, la experiencia es considerada como una forma de sagacidad política que se adquiere personalmente (experiencia

---

[16] Cf. Bacon, *Novum organum*, *o.c.*, libro I, &95, p.89-90.

[17] Cf. Huarte de San Juan, *Examen de ingenios...*, *o.c.*, cap.XVI, p.298, p.288, y pp.298-299, respectivamente. Más información sobre la obra de Huarte puede encontrarse en el estudio de M. de Iriarte, *El doctor Huarte de San Juan y su Examen de Ingenios. Contribución a la historia de la psicología diferencial* (Madrid, 1948).

[18] Estos dos sentidos fueron señalados por Maravall (cf. "Empirismo y pensamiento político...", *o.c.*, p.20).

de primer orden). Al mismo tiempo existe un sentido moderno, según el cual la expresión "atenerse a la experiencia" designa la actitud intelectual de prestar atención a los hechos para conocer las cosas, y así se considera la experiencia, en cuanto forma de conocimiento sobre el desarrollo de los hechos políticos, un corpus sistemático de saber que acumula las experiencias individuales de los gobernantes a lo largo de la historia (experiencia de segundo orden).

Estas dos formas de entender la "experiencia política" determinan, a su vez, dos concepciones diferentes de la "política". Atendiendo al primer sentido, la política sería una práctica o una técnica que permite al hombre de Estado llevar a la praxis lo aprendido (el político como *técnico* o *artesano*). El segundo sentido hace de la política una materia o disciplina que ha dejado de ser exclusiva del gobernante, para convertirse en objeto de la teoría o de la especulación. Aparece de este modo el *teórico político*, el hombre que gracias a su conocimiento de la historia y a la abstracción que puede hacer de las experiencias políticas individuales acumuladas en ella, es capaz de formular preguntas y obtener respuestas acerca de la adquisición, aumento y conservación del poder y de la república.

Pero estas dos maneras de interpretar la experiencia en política y los dos conceptos de saber político a los que conducen, deben ser completados con una tercera interpretación[19]. Se trata de considerar la experiencia de

---

[19] Fernández-Santamaría considera que la experiencia en política ha de entenderse también desde tres puntos de vista, enlazados con los tres significados usuales en la literatura médica, que vendrían a inspirar la orientación empírica, especulativa y científica de la política (cf. *Razón de Estado y política...*, *o.c.*, p.158 y 160). En el "Estudio preliminar" que este autor incluye en la edición a una obra de Baltasar Álamos de Barrientos, define la "experiencia de primer orden" como la "propia del

segundo orden como un uso o aplicación de la historia en calidad de fuente de ejemplos para soluciones concretas. Este uso de la historia lleva a "ahondar en el pasado hasta encontrar un caso idéntico" al que en ese momento afronta el político, estudiarlo y aprender cómo se resolvió y cómo lo abordaron los políticos o gobernantes del pasado para "aplicar", según convenga a las circunstancias, "la misma solución al caso presente"[20]. Esta utilización de los ejemplos de la historia como aplicación de soluciones al caso presente puede, no obstante, hacerse de dos formas: de una forma absoluta, es decir, repitiendo la experiencia del pasado y adoptándola como solución tradicional para resolver modernos problemas; de una forma relativa, usando los ejemplos del pasado como guías útiles adaptados a las presentes circunstancias[21].

Así, pues, atendiendo al sentido o significado de la que antes hemos considerado experiencia de segundo orden podemos obtener dos visiones diferentes, y a la vez complementarias, de la historia:

a) la historia como un *corpus sistemático*, es decir, como una acumulación de las experiencias individuales de todos los gobernantes. El teórico político en esta ocasión *abstrae* conocimiento de las múltiples experiencias registradas a lo

---

estadista, según aprende del quehacer político propio"; la "experiencia de segundo orden", como los ejemplos "que sacados de la historia son el registro de experiencias ajenas"; y la "experiencia de tercer orden" como "la historia propiamente dicha" (cf. "Estudio preliminar" a los *Aforismos al Tácito español*, Madrid, CEC, 1987, p.LV).

[20] Cf. Fernández-Santamaría, *Razón de Estado y política...*, *o.c.*, p.160.

[21] Cf. Fernández-Santamaría, "Estudio preliminar"..., *o.c.*, p.LV.

largo de la historia. El político técnico o gobernante que además de "tener experiencia" (experiencia de primer orden), lo cual le proporciona *sagacidad política*, posea también un conocimiento del corpus de la historia, desarrollará su personalidad política y se asegurará con ello la adquisición del don o virtud de la *prudencia política*[22].

b) La historia como *fuente de ejemplos*, es decir, como registro o depósito de soluciones de casos concretos. El teórico político *concreta* soluciones a través de los casos y experiencias similares registradas y acumuladas también en la historia, por lo cual también puede ser considerado de esta forma un técnico, cuyo arte de aplicación nos atreveríamos a llamar un "casuismo histórico" que, emparentado con el "casuismo político", se valdría de los ejemplos históricos como de autoridades[23]. Con anterioridad señalamos el valor incondicionado que el ejemplo tenía para los escritores de los siglos XVI y XVII, siguiendo así una larga tradición que se remonta a la utilización de ejemplos como método de adoctrinamiento y a las colecciones de *exempla* de la literatura didáctica medieval (ver pág.227, nota 182); al menos hasta mediados del siglo XVII se seguirá conservando el valor y el sentido del *exemplo* como muestran las siguientes palabras de Fuertes y Biota escritas en 1651:

---

[22] La práctica totalidad de los tratadistas (Rivadeneira, Mariana, Álamos de Barrientos, Furió Ceriol,...) consideraban a la historia como maestra de la prudencia y ésta es la máxima virtud política. Sobre la prudencia y la sagacidad políticas volveremos a tratar en la cuarta parte de nuestro trabajo.

[23] Estas consideraciones fundamentaron, sin duda, la elaboración de obras como el *Diccionario de Autoridades* que citamos en nuestro trabajo.

"entre las otras cosas que tienen fuerça de persuadir, a los exemplos sin duda se puede dar el primer lugar (...). Fácilmente se pueden hazer las cosas en que se halla exemplo de los passados" (*Alma o aforismos de Cornelio Tácito*, p.235-236)[24].

Los tratadistas políticos y morales del barroco mantienen la firme creencia en "el valor ejemplar de los casos concretos"[25] y la conexión entre los ejemplos registrados en la historia -o "casos pasados"-, y su utilidad en los "casos presentes o futuros" se hace explícita en sus escritos. Baltasar Álamos de Barrientos en la dedicatoria de su obra *Aforismos al Tácito Español* (1614), dirigida al duque de Lerma -Francisco Gómez de Sandoval y Rojas (1553-1625), valido de Felipe III desde 1598 a 1618-, señala que las reglas y advertencias...

"necessarias para las conquistas de los Reynos; y su conservación y aumento: Todo ello sin duda se aprende en la lección de las Historias; y dellas se han de sacar los medios necessarios, para aconsejar, y resolver en las grandes materias de estado (...). Para aprender todo esto se han de leer las historias; y procurarse saber los sucessos agenos; para sacar dellas aviso, consuelo, escarmiento y doctrina para los casos venideros (...). Todo lo que he dicho, se aprenderá en la historia; considerando el fin, y sucesso de los casos que refiere ..." (*Aforismos al Tácito Español*, vol.I, p.20ss)[26].

---

[24] Antonio Fuertes y Biota, *Alma o aforismos de Cornelio Tácito*, Amberes, 1651. Sobre este tacitista consúltese nuestro capítulo III.2.2.

[25] Cf. Maravall, "La literatura de emblemas como técnica de acción socio-cultural en el barroco", en: *Estudios de historia del pensamiento español*, *o.c.*, p.206.

[26] Utilizamos la edición de la obra de Álamos de Barrientos realizada por Fernández-Santamaría, *Aforismos al Tácito Español*, Madrid, CEC, 1987, 2 vols.

Un año más tarde, en 1615, Juan de Santa María escribía lo siguiente:

> "para esso han de leer las historias, y procurar saber los sucessos agenos, para sacar aviso, y escarmiento en los casos venideros y desta experiencia, y conocimiento de los naturales de los hombres, y conocer los agenos (...), por el conocimiento de los passados, se podrá pronosticar lo que será en los presentes" (*Tratado de república y policía, o.c.*, p.348-349).

Estas afirmaciones, que podrían estar suscritas por la mayoría de los tratadistas (López de Vega representa una excepción al criticar la utilidad de los ejemplos y relativizar el valor de la historia), son las que nos permiten hablar de un *casuismo histórico*[27]. El político técnico o gobernante que aplique estos ejemplos y experiencias en su actuación política será considerado como un político empírico. El realismo político español considera a la historia como el medio o el instrumento que proporciona al político un conocimiento acumulativo de las experiencias prácticas de los gobernantes de todas las épocas, pudiendo aprender de ella, en breve espacio de tiempo, una enorme cantidad de máximas y aforismos[28]

---

[27] Sin embargo, el empleo o uso de la historia en materia política no debe agotarse en este peculiar casuismo si se pretende que la política -o la "doctrina de Estado", como la denomina Álamos-, se constituya en "Ciencia del govierno y del Estado". Véase sobre la cuestión el apartado de este capítulo relativo al carácter científico de la política.

[28] Los aforismos (ver pág.26ss.) condensan la historia en cuanto abstracción de las experiencias particulares pero a la vez posibilitan la aplicación al caso. Esta consideración de los aforismos como "sentencias breues sacadas de los casos de la Historia" era aludida por Antonio de Covarrubias en su "Aprobación" de los *Aforismos al Tácito Español* de Álamos de Barrientos. Covarrubias añadía también que "este disinio, o empresa, o acometimiento de juntar estas sentencias" -se refiere a los aforismos- "es muy de loar, y estimar, como quiera que se haga: porque es el más principal

que enseñan al político cómo debe obrar y cómo puede utilizarlos como instrumento para la conservación y aumento de sus dominios. La historia y la experiencia -escribía Tierno Galván- "son dos aspectos de una misma realidad, y una y otra son, para el hombre del XVI y del XVII, recíprocamente reversibles, la historia es experiencia; la experiencia historia"[29]. Y puesto que los pensadores del Barroco parecen entender que la política "descansa sobre la base de reglas capaces de ser aprendidas por medio de la experiencia que las lecciones de la historia nos enseñan"[30], se hace difícil asimismo concebir la política sin la historia, de forma que la sabiduría política acaba tornándose "experiencia histórica".

Recordemos que también el Humanismo renacentista concedió una enorme relevancia a la historia pero acentuando el papel de ésta como norma que juzga la conducta del hombre, como instrumento con el cual discernir el buen camino del malo, con una finalidad a la vez panegírica y elocuente, y con un valor paradigmático para la filosofía moral[31]. Pero los valores de

---

fruto y provecho que se puede y deve pretender de la Historia: que por esso se llama maestra de la vida" (cf. *Aforismos al Tácito Español, o.c.*, vol.I, p.15).

[29] Cf. Tierno Galván, "El tacitismo...", *o.c.*, p.52.

[30] Cf. Fernández-Santamaría, *Razón de Estado y política..., o.c.*, p.144.

[31] Vives en *De tradendis disciplinis* (1531) y Justo Lipsio en *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex* (1589) hablaron elogiosamente de esta disciplina. Lipsio no sólo consideraba la historia como "guarda de la virtud" y "de los varones ilustres", sino que además señalaba que "lo que hay en ella principalmente saludable y provechoso es que, clara y abiertamente, se pueden ver los preceptos y enseñanzas de los ejemplos de donde sacar para sí mismo y la república lo que fuere de imitar, y huir de los que fuere feo para comenzar, torpe y vergonzoso para proseguir y acabar, siendo por tal respecto muy útil esta parte civil" (cf. *Los seis libros de las políticas o doctrina civil de Justo Lipsio, que sirven para el gobierno del reino o principado*, Madrid, 1604, p.18). Para el humanista flamenco la historia es fuente de los preceptos que rigen la vida pública y privada y es maestra del buen gobierno del pueblo y de la república.

la historia elogiados en el Humanismo son sustituidos, aunque no suspendidos o eliminados, en el Barroco, cuando la finalidad de aquélla adquiere un sentido más pragmático y ejemplar[32], y se busca fundamentalmente una utilidad política. Ya, en 1559, Fadrique Furió Ceriol había señalado que una de las "calidades" que muestra "la suficiencia en el alma del Consejero, es que sea grande historiador". En *El Concejo y Consejeros del Príncipe*, tratado que Furió dedicó a Felipe II y que llegó a ser traducido a diversas lenguas en su propia época, se podía leer lo siguiente:

> "el consejero que fuere grande historiador i supiere sacar el verdadero fruto de las historias, esse tal diré osadamente que es perfetíssimo Consejero, nada le falta, es plático en todos los negocios del principado, antes es la mesma plática i esperiencia" (*El Concejo y Consejeros del Príncipe*, p.32)[33].

La historia para Furió Ceriol era "retrato de la vida humana, dechado de las costumbres i humores de los hombres, memorial de todos los negocios, esperiencia cierta i infalible

---

Aunque ya se tenía en cuenta, pues, el valor ejemplar de la historia para los negocios públicos y la política, se trataba, empero, de ejemplificar fundamentalmente las enseñanzas de la moral.

Las obras completas en dos tomos de Justo Lipsio se encontraban en la biblioteca de Lastanosa (nº 535 y 753), así como algún ejemplar traducido por Bernardino de Mendoza en 1640 de *Las políticas* (nº 553). Volveremos a mencionar a este humanista al tratar del neoestoicismo y del tacitismo el capítulo III.2.

[32] Para el desarrollo de esta cuestión puede consultarse S. Montero Díaz, *La doctrina de la historia en los tratadistas españoles del siglo de Oro* (Madrid, 1939-1940) y "La doctrina de la Historia en el siglo de Oro" (en: *Hispania*, IV (1941), pp.3-39) reproducido en la edición de la obra de Cabrera de Córdoba que citamos abajo.

[33] Utilizamos la edición moderna de la obra de Furió Ceriol realizada por Henry Méchoulan, *El Concejo y Consejeros del Príncipe*, Madrid, Tecnos, 1993.

de las humanas acciones, consejero prudente i fil en qualquier duda, maestra en la paz, general en guerra, norte en la mar, puerto i descanso para toda suerte de hombres"[34]. Se ha afirmado que esta concepción de la historia está, a diferencia de la de sus contemporáneos, "depurada de todo elemento teológico o hagiográfico", se entiende como "una escuela laica de conocimiento político", y se considerada como "fuente y resumen de toda experiencia humana" siguiendo en ello a Maquiavelo y anticipándose a Bodino[35] quien, recordemos, publicaría en 1566 su *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*.

Sin embargo, será en 1611 cuando la consideración de la historia como una disciplina cuya finalidad es la utilidad pública y que constituye una preparación para la vida y los actos políticos, quede claramente expresada en la obra de Luis Cabrera de Córdoba. "El fin de la historia es la utilidad pública" y "aprenda el príncipe de la historia" eran algunas de las afirmaciones que podían leerse en su obra titulada *De la historia para entenderla y escribirla*, publicada en Madrid en 1611. Este historiador y diplomático ennoblecía y estimaba esta disciplina de la siguiente manera:

> "Es noble la Historia por su duración, que es la del mundo. Fenecen reinos, múdanse los imperios, mueren grandes y pequeños, ella permanece: vida de la memoria, maestra de la vida, anunciadora de la antigüedad, preparación importante para los actos políticos, que haze cautos con los peligros, y con los sucessos

---

[34] *Idem*, p.34.

[35] Cf. Méchoulan, H., "Estudio preliminar" a *El Concejo y Consejeros del Príncipe, o.c.*, p.xxiii. Véase lo que dejamos anotado sobre Furió Ceriol en la pág.215ss.

agenos seguros.(...) Es noble por la dignidad de quien la usa, pues son príncipes, emperadores, reyes, governadores de Repúblicas y capitanes, a quienes por la imitación es necesaria. Léanla gravissimos autores, y la han ilustrado escriviendo della. Es noble por la justicia que guarda, dando y quitando honores según los méritos, por razón del sugeto, y objeto que son los hombres, por el fin, que es de ayudar, enseñando con la fresca memoria de los hechos (...); por ser madre de la prudencia ..."
(*De la historia para entenderla y escribirla*, pp.35, 40 y 17)[36].

[36] Utilizamos la edición moderna de la obra de Cabrera de Córdoba realizada por S. Montero Díaz, *De la historia para entenderla y escribirla*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1948.

Cabe señalar que entre los libros del mecenas de Gracián se encontraban varios ejemplares de esta obra (nº 436 y nº 629).

III.1.2 Gracián y la historia: uso, concepción y utilidad.

> "Llamóles el Tiempo a un otro salón más dilatado, pues no se le veía fin. Introdúxoles en él la Memoria, y aquí hallaron otra bien estremada ninfa que tenía la metad del rostro arrugado, mui de vieja, y la otra metad fresco, mui de joven. Estava mirando a dos azes, a lo presente y a lo passado, que lo porvenir remitíalo a la providencia. En viéndola, dixo Critilo:
> -- Esta es la gustosa Historia.
> Mas el varón halado:
> -- No es sino la maestra de la vida, la vida de la fama, la fama de la verdad y la verdad de los hechos" (*C*, II, iv).

Afirma Ferrari que "la reciprocidad que en el barroco existía entre la Historia y la Política -la primera impulsando el pensamiento de ésta, y la Política marcando el camino a la Historiografía-, como en ningún otro caso pónese de manifiesto en el estudio de dicha obra del jesuita bilbilitano" (se refiere a *El Político*), "llevado a cabo desde el número y la calidad de las referencias y citas políticas que sobre personajes históricos en la misma se consignan" [Ferrari: 1945, p.328]. En efecto, Gracián muestra una gran erudición histórica mas no sólo en este escrito sino a lo largo de toda su obra, aunque la utiliza artificiosa e ingeniosamente fundamentalmente en sus tratados político-morales. Por "utilización artificiosa" de la historia, o lo que podríamos también denominar "uso ingenioso", debemos entender el empleo que Gracián hace de la misma para demostrar su tesis de forma que cada personaje

histórico y cada hecho histórico juega un papel determinado en la construcción e ilustración de sus concepciones políticas y morales. Ferrari hablaba de un uso "artificioso" y consideraba que el "formalismo doctrinario" del jesuita transcendía su "propia utilización de la Historia" [Ferrari: 1945, p.327]. Nosotros creemos posible hablar de un "uso ingenioso" teniendo en cuenta los *discursos* LVIII y LIX de *Agudeza y arte de ingenio* y el análisis sobre el pensamiento ingenioso que Hidalgo-Serna ha realizado. La historia -"así sagrada como humana"- es la primera fuente de la noticiosa erudición "donde han de acudir el gusto y el ingenio para ilustrar sus asuntos" (*A*, LVIII). En el *discurso* titulado "De la ingeniosa aplicación y uso de la erudición noticiosa" Gracián advierte que "no basta la sabia y selecta erudición; requiérese lo más ingenioso y necesario, que es la acertada aplicación della" y "es de notar, que unas veces discurre el ingenio por invención, otras por elección, así que no siempre se inventa; ayúdase la elección de la erudición, y aun la mesma invención, para llenar y para aplicar, se vale della" (*A*, LX). El *ingenium*, facultad cognoscitiva y creativa[37], no pretende frente a la *ratio* alcanzar mediante la abstracción o la definición un conocimiento de lo universal, sino un conocimiento de lo particular que exprese la verdad captando las semejanzas, las correspondencias y las relaciones que constituyen la particularidad y la circunstancia de la *res* [Hidalgo-Serna: 1985, p.9]. Mas el ingenio no sólo es capaz de aprehender la historicidad, el hombre mediante esta facultad natural que puede cultivarse genera conocimientos y crea modos de

[37] El apartado III.1.4 estará dedicado en parte a analizar el *ingenio* y su vinculación con el conocimiento, la experiencia y la inducción.

comportamiento[38] que le permiten dar respuesta a las necesidades de cada nueva situación histórica [Hidalgo-Serna: 1985, p.17]. El ingenio, a través del concepto y a partir de la realidad que le sirve de ejemplo y modelo, intenta llegar al conocimiento y al saber y de esta forma el hombre llega a crear y configurar su propia historia. Por otra parte, las obras humanas del ingenio en cualquiera de sus manifestaciones (saber y verdad, arte y belleza, grandes y virtuosas hazañas) son las que pasan a formar parte del corpus histórico. No es extraño, pues, que Gracián se valga de ejemplos y representaciones ejemplares para reforzar significativa y retóricamente sus teorías y configuraciones del héroe, el político, el discreto y el prudente; pero debemos advertir que el "uso ingenioso" implica que no siempre exista lo que hoy conocemos como "rigor histórico" u "objetividad histórica"[39],

---

[38] Hidalgo-Serna interpreta la filosofía ingeniosa de Gracián desde una triple vertiente descrita por el jesuita en su obra y en la cual descubre la fuerza o poder (agudeza) del ingenio humano: el arte cognoscitivo-filosófico y la función lógica del concepto ("agudeza de concepto"), la agudeza estético-literaria ("agudeza verbal") y la aplicación práctico-moral ("agudeza de acción") [Hidalgo-Serna: 1985, p.9]. Sobre la función cognoscitiva del ingenio trataremos -como hemos anunciado- en un próximo apartado y sobre su aplicación práctico-moral en capítulos posteriores.

[39] Nos referimos al "rigor histórico" o la "objetividad histórica", tal y como se entiende en la actualidad y en los que pusieron especial empeño las teorías positivistas de la historia haciendo de ésta una ciencia que compila objetivamente y verifica documentalmente los hechos. Sin duda, el quehacer del positivismo historiográfico ha permitido grandes avances en el rescate de fuentes, recogida de datos, inferencia de leyes y acumulación de materiales pero sus insuficiencias metodológicas y las deficiencias en la interpretación fueron ya denunciadas -como recuerda Gómez-Heras- por Schleiermacher, Dilthey o Nietzsche y ahora son cuestionadas, como es sabido, por la hermenéutica y la dialéctica (véase Gómez-Heras, J. M.ª Gª., *Historia y razón*, Madrid, Alhambra, 1985, esp.pp.80-84).

Existen posiciones como las de E. H. Carr que, entre la Escila del culto a los hechos y el Caribdis de la historia como producto subjetivo de la mente del historiador, consideran que éste es necesariamente selectivo (véase Carr, E. H., *¿Qué es la Historia?*, Barcelona, Ariel, 1983, esp.p.16ss).

Gracián no es solamente "ingeniosamente selectivo" sino que además emplea -como ya dejamos señalado- diversas obras de apólogos y fábulas de las que extrae ejemplos y anécdotas producto de la imaginación que utiliza para construir y ejemplificar sus modelos. Es ésta la preocupación del jesuita: una construcción ejemplar de sus modelos empleando la historia de tal forma que "la categoría de lo *histórico* se disuelve por sí misma en apariciones puntuales de lo bello, lo ingenioso, lo enigmático, lo ejemplar" [García Gibert: 1990, p.422].

La utilización ingeniosa de la historia, fundamentalmente a través de los personajes políticos y de las hazañas registrados en ella, es una constante en todos los tratados político-morales[40]: en menor medida en el *Oráculo manual y arte de prudencia* y en grado máximo en *El Político*. Son más bien escasas las referencias históricas directas que aparecen en el *Oráculo* debido, sin duda, a su estructura de "oráculo manual", necesariamente breve y concisa, pero que a la vez contiene trescientos aforismos a modo de resumen, en muchas ocasiones, de los *primores* o *realces* de las anteriores obras justamente eliminando los ejemplos históricos aducidos.

En *El Político* el jesuita recurre a la historia para ilustrar su método de valoración y superación políticas de

---

[40] Gracián utiliza ingeniosa o artificiosamente la historia en todas sus obras pero ceñiremos nuestro análisis a los tratados que son objeto de estudio y remitiremos a sus otros escritos en la medida en que lo consideremos necesario para seguir la argumentación. En este sentido, recordamos que tanto la *Agudeza y arte de ingenio* como *El Criticón* se hallan repletos de acontecimientos y de anecdótas históricas, aunque no siempre verídicas, y de personajes registrados en la historia. *El Comulgatorio*, al tratarse de un texto que representa el género de la oratoria y el género de las meditaciones eucarísticas típicamente ignaciano y jesuítico [Eickoff: 1993, p.156], utiliza personajes bíblicos y de la Historia Sagrada.

Algunos de los últimos trabajos sobre *El Comulgatorio* se los debemos a Rodríguez de la Flor [1981, 1984 y 1993], Neumeister [1986], Giménez [1986], Eickhoff [1993] y Gambin [1995].

Fernando el Católico, a quien opone y propone frente a otros grandes personajes políticos[41], cuyas empresas relataron los historiadores entre los que alaba a Tácito y Comines. Gracián alude en *El Político* al Tácito historiador y escritor de la entronización de Tiberio y de los acontecimientos interiores y exteriores ocurridos en Roma durante su reinado. Como se recordará, el período comprendido entre los años 14 d.C. y 37 d.C., es decir, desde la muerte de Augusto y la subida al poder de su hijastro hasta la muerte de este último, ocupan la primera héxada de libros (I-VI) que forman parte de los *Annales* y están consagrados a Tiberio. El escritor jesuita consideraba a este emperador como un monstruo político, encarnación de la disimulación (*P*, p.53) y la falsedad (*P*, p.68), y para emitir estos juicios no cabe duda de que se inspiró en el historiador latino, de quien dice, casi al comienzo del tratado, lo siguiente:

> "Quedo invidiando a Tácito y a
> Comines las plumas, mas no el centro;
> el espíritu, mas no el objecto"
> (*P*, p.37-38).

Comines, el otro escritor que Gracián halaga en estas palabras, no es otro que Philippe de Commines (1447-1511),

---

[41] Sobre el método de valoración y superación políticas del monarca católico y su contenido ya adelantamos algo en la presentación pero volveremos a tratar de ello ampliamente en el capítulo IV.1.

Ferrari suministra un análisis de la significación de los ejemplos históricos aducidos por Gracián en el tratado sobre Fernando el Católico. Para ello hace, en primer lugar, una breve referencia a las fuentes utilizadas por el jesuita para ejemplificar los personajes históricos y, en segundo lugar, ofrece una lista ordenada y clasificada por épocas y países de todos los personajes políticos atendiendo al número de veces que son citados y a su calidad histórica. Véase el capítulo "Fernando el Católico. La utilización artificiosa de la historia en la obra de Gracián" [Ferrari: 1945, pp.323-401].

historiador y diplomático al servicio de Luis XI, autor de la *Chronique de Louis XI*, un relato en seis libros de los hechos acaecidos entre 1464 y la muerte del rey, que forma parte de sus *Mémoires*. Tampoco apreciaba Gracián al monarca francés, tildado de político sagaz, que se valió más de la maña que de la fuerza (*P*, pp.52-53). El jesuita, pues, mientras encomia las plumas de Tácito y Comines aborrece, no obstante, el "objecto" de éstas: Tiberio y Luis XI[42]. Ambos personajes, uno de la historia pasada y otro de la historia más reciente -desde la perspectiva de Gracián-, son utilizados como ejemplos de políticos que se oponen a Fernando el Católico (*P*, p.53).

El jesuita apunta también en este tratado que en algunas ocasiones los hechos de la historia no parecen creíbles por prodigiosos (*P*, p.38); y, en otras, la reputación histórica de los políticos se debe más a la pluma de sus comentadores que al acierto que tuvieron como estadistas, punto en el cual vuelve Gracián a recordar las plumas de Tácito y Comines, a quienes deben la fama Tiberio y Luis XI:

> "Dos ídolos, dos oráculos de la política veneran los estadistas: a Tiberio y a Luis; encarecen su disimulación, exageran su artificio; mas yo atribuyo esta reputación de políticos más al comento de sus dos escritores, que fueron Tácito y Comines, que al acierto de sus hechos" (*P*, p.53).

---

[42] Al menos estos son los juicios que emite en *El Político*, ya que en algunos *discursos* de la *Agudeza* parece sino elogiar al menos si valerse de sus acciones o expresiones para ejemplificar, en el caso de Luis XI, la agudeza en apodos (*A*, XLVIII) y la agudeza por alusión (*A*, XLIX); y en el caso de Tiberio, la agudeza por ponderación de dificultad (*A*, VII), pero recordando su disimulación (*A*, XXVIII) y su crueldad (*A*, XXVI y *A*, XLVIII) entre otros rasgos de lo "imperfecto de su natural" (*A*, XLVIII).

También en *El Héroe* recurre Gracián a los personajes históricos, fundamentalmente personalidades políticas (monarcas, príncipes y otros hombres de gobierno), aunque no olvida a los filósofos y literatos clásicos, y alude en ocasiones a miembros de la Iglesia y personajes mitológicos y fabulosos. Los "casos" o ejemplos de la historia le sirven para mostrar que cada *primor* o prenda (ya natural, ya adquirida y artificiosa), cada destreza o treta propuesta para bosquejar a su héroe universal se halla en los "varones insignes" que él menciona: las prendas o *primores* les permitieron ser excelentes en determinadas eminencias y lograr la fama gracias a las hazañas impulsadas por ellas. Así, por ejemplo, ilustra el primor primero ("Que el héroe platique incomprehensibilidades de caudal": consiste en la destreza de "medir el lugar con su artificio", es decir, en no dejarse conocer o abarcar del todo) con la conducta de Fernando el Católico; y el segundo primor ("Cifrar la voluntad" o disimular los afectos) con la de Tiberio. Gracián utiliza, prácticamente en todos los *primores*, el siguiente esquema: primero, define la prenda o destreza; luego, cita algún(nos) ejemplo(s) histórico(s); y, posteriormente, casi a modo de exortación al lector pero formando parte de la argumentación, vuelve a proponer de nuevo la prenda y sus ventajas o, incluso, advierte de los problemas de su carencia. En ocasiones los ejemplos históricos le sirven para ilustrar la posesión del primor pero también la falta de éste en el personaje que propone.

En *El Discreto*, si bien se incluyen y aportan ejemplos y hechos registrados en la Historia, se hace, no obstante con menor asiduidad que en los anteriores, debido quizás a la composición de este tratado: sus veinticinco *realces* se encuentran escritos en diversas formas: elogios, discursos

académicos, alegorías, cartas, diálogos, sátiras, apólogos, etc. En el último *realce* ("Culta repartición de la vida de un discreto"), bosquejo del programa de *El Criticón*, Gracián observa que el aspirante a varón discreto y galante debe dedicarse a "una tan precisa cuanto enfadosa cognición de lenguas" (como curiosidad anotaremos que el jesuita señala las siguientes: latín y español -"que hoy son las llaves del mundo"-, griego, italiano, francés, inglés y alemán, todos ellos son instrumentos o herramientas para algo [Krauss: 1947, p.104]), y posteriormente debe "entregarse" al conocimiento de la Historia antes de pasar a la Poesía, las Humanidades (Buenas Letras), la Filosofía (natural y moral), la Cosmografía, la Astrología y la Sagrada Escritura. La caracterización alegórica e ingeniosa de la historia como materia o disciplina que el "varón galante" debe cultivar es la siguiente:

> "Entregóse luego a aquella gran madre de la vida, esposa del entendimiento, hija de la experiencia, la plausible Historia, la que más deleita y la que más enseña. Comenzó por las antiguas, acabó por las modernas, aunque otros platiquen lo contrario. No perdonó a las propias, ni a las extranjeras, sagradas y profanas, con elección y estimación de los autores, con distinción de los tiempos, eras, centurias y siglos; comprehensión grande de las monarquías, repúblicas, imperios, con sus aumentos, declinaciones y mudanzas; el número, orden y calidades de sus príncipes; sus hechos en paz y en guerra. Y esto con tan feliz memoria, que parecía un capacísimo teatro de la antigüedad presente"
> (*D*, XXV).

Además del uso o empleo de la historia en los tratados, el jesuita no deja de resaltar en ellos la utilidad que el conocimiento de esta disciplina tiene para sus modelos: así,

por ejemplo, el "varón máximo" debe "aspirar a una universalidad plausible, correspondiendo la intensión de las noticias a la excelencia de las artes" (*H*, VI); observa que de ella -la historia- se obtienen noticias de los héroes o varones eminentes y son éstos "textos animados de la reputación, de quienes debe el varón culto tomar liciones de grandeza, repitiendo sus hechos y construyendo sus hazañas" (*H*, XVIII). El conocimiento de esta disciplina o materia, entre otras, permite, pues, que el candidato a la fama sea un hombre erudito. Ya señalamos que la primera fuente de la noticiosa erudición es la historia pues tanto la sagrada como la humana dan "gran autoridad a la doctrina por lo plático y por lo curioso"; además "la historia con su suspensión de los sucesos, entretiene" (*A*, LVIII). Otras fuentes son también la filosofía moral y la poesía a través de sus sentencias y dichos de sabios. Los apotegmas, las agudezas, los chistes, los dichos heroicos, los emblemas, jeroglíficos, apólogos y empresas, las alegorías y parábolas, las paradojas y enigmas, todo "socorre la prudente y sabia erudición" (*A*, LVIII). La erudición es "fuente del saber" que consiste:

> "en una universal noticia de dichos y de hechos, para ilustrar con ellos la materia de que se discurre, la doctrina que se declara. Tiene la memoria una como despensa llena deste erudito pasto para sustentar el ánimo (...) Sin la erudición, no tienen gusto ni substancia los discursos, ni las conversaciones, ni los libros. Con ella ilustra y adorna el varón sabio lo que enseña, porque sirve así para el gusto como para el provecho" (*A*, LVIII).

La erudición debe apoyarse en multitud y variedad de ejemplos, no ha de ser uniforme ni homogénea y "especialmente se ha de atender a la ocasión y a sus circunstancias, de la materia, del lugar, de los oyentes" (*A*, LVIII). La "ingeniosa acomodación" de la erudición "es eminencia de algunos entendimientos (...) que todo les viene a cuento, descubren luego la correspondencia y conformidad entre los dos términos, el aplicado y el que se aplica" (*A*, LIX). A la acertada aplicación de la erudición, sus fundamentos y sus modos dedica Gracián el *discurso* LIX, pero no sin antes haber advertido en el *discurso* previo contra la exagerada erudición que es más acumulación enfadosa que ingeniosa erudición[43]:

> "Hállanse muchos libros que son como almacenes de la erudición, o, por mejor decir, fárragos donde están hacinados los dichos, apotegmas y sentencias; éstos enfadan luego; mejores son los que la ministran sazonada, dispuesta y ya aplicada" (*A*, LVIII).

La historia también proporciona "plausibles noticias" (*D*, V: "La primera y más gustosa parte de esta erudición plausible es una noticia universal de todo lo que en el mundo pasa, trascendiendo a las cortes más extrañas, a los emporios de la

---

[43] Más detalles sobre la importancia de la erudición en *Agudeza y arte de ingenio* los ofrecen las obras de Chambers [1968, p.110ss y 1979, p.21ss] y Wardropper, quien considera que para Gracián la erudición "es siempre un aspecto apetecible de la vida (...) Es un banquete, pasto para el alma, manjar" [Wardropper: 1993, p.79]. Sobre la memoria, esa "despensa" llena de "erudito pasto", véase el trabajo de Egido en el que señala los rastros retóricos del arte de la memoria en España y considera que la aplicación de este arte a la creación literaria es evidente en la obra de Gracián "a través de la composición de lugar y las técnicas de la *Ratio Studiorum*" [Egido: 1986, p.43]. La aplicación de recursos mnemotécnicos como la paremiología -utilización de proverbios, refranes, apotegmas, dichos, etc.- apoyan la función didáctica de los tratados gracianos donde se mezclan memoria histórica, memoria ética y memoria política.

fortuna"; y también en el af. 22 del *Oráculo*: "Hombre de plausibles noticias. Es munición de discretos la cortesana gustosa erudición: un plático saber de todo lo corriente, más a lo noticioso, menos a lo vulgar; tener una sazonada copia de sales en dichos, de galantería en hechos, y saberlos emplear en su ocasión").

En la *Agudeza* juzgaba a su padre como "hombre de profundo juicio, y muy noticioso" (*A*, XXIII), mientras que en el af. 4, Gracián aseguraba que "tanto es uno cuanto sabe, y el sabio todo lo puede. Hombre sin noticias, mundo a escuras"; porque "noticia" era -según el registro de Covarrubias- "el conocimiento de alguna cosa"[44]. También van en esta línea el af. 80 ("Atención al informarse. Vívese lo más de información"), el af. 202 ("Dichos y hechos hacen un varón consumado") y el af. 203 ("Conocer las eminencias de su siglo"). En definitiva, la historia junto con otras disciplinas hacen al hombre "avisado" (*D*, XXV)[45].

El mencionado realce final de *El Discreto* nos permite conectar con la cita con la que iniciábamos este apartado, que pertenece a la *crisi* "El museo del Discreto". Con ello hemos pasado del uso de la historia en los tratados de Gracián a la concepción de la misma en *El Criticón*. Si bien la historia está

---

[44] Cf. *Tesoro*, p.831. Por su parte el *Diccionario de Autoridades* recogía también "noticia" como "ciencia o conocimiento de las cosas" y "noticioso" como "sabio o erudito, que tiene especies de varias materias" (cf. *D.A.*, vol.2, t.IV, p.681 y p.682). En su estudio sobre los conceptos fundamentales de Gracián, Jansen incluía estos términos en el ámbito normativo y bajo el epígrafe "Die 'Vorzüge' der Persona" junto a otros como "universalidad" y "plausibilidad" [Jansen: 1958, p.26ss].

[45] En este sentido podemos recordar también el significado que Covarrubias atribuía al término "avisar" ("Advertir. Avisar para adelante, escarmentar") y "avisado" ("el advertido y discreto", cf. *Tesoro*, p.169), y el que se encuentra en el *Diccionario de Autoridades* ("vale también advertido, discreto, sabio y capaz", cf. *D.A.*, vol.1, t.I, p.503).

sensiblemente presente en la novela alegórica "par allusion ou citations explicites à des faits ou à des personnages contemporains" -como recuerda Pelegrín- "le cadre historique du roman est à la fois précis et vague (...). Hormis donc ces repères chronologiques relatifs, en dehors d'allusions à des faits historiques qui, s'ils sont contemporains de l'auteur, ne sont pas forcément contemporains des héros de la narration, le temps historique du *Criticón* s'estompe dans la brume au profit d'un temps mythique et indéterminé" [Pelegrín: 1989, p.276-277]; ello no impide ciertamente señalar que la consideración de la historia, que se halla ímplicita en sus primeros escritos, se hace algo más explícita en su última obra. Aunque Gracián no se preocupa metodológicamente por la lógica de la historia, ni sistemáticamente por problemas de filosofía de la historia[46], de sus obras se deduce una teoría providencialista de la historia, en la que ésta no es tanto "un devenir común y solidario de la humanidad" cuanto "un campo de batalla", "una suma de individuos en pugna" [Montero Botana: 1943, p.600]. Se trata de un providencialismo que pone en juego

---

[46] En uno de los escasos artículos dedicados a esta cuestión se sostiene que el jesuita aragonés "no se propuso jamás formular una filosofía de la Historia, y hasta hace suponer que ni siquiera en su conciencia intelectual existiese un conjunto sistemático de opiniones sobre las leyes del desenvolvimiento histórico de la Humanidad. Es más: aun la Historia, considerada como narración y no como una trama causal de los acontecimientos acaecidos al hombre, colectivamente considerado, no aparece en las obras de Gracián ordenada en un sistema ni concebida como un método" [Montero Botana: 1943, p.597]. Aunque no falta quien ha señalado que la filosofía de la historia de Gracián, que "spannt sich zwischen den beiden Polen des Fortschrittglaubens und der Lehre von dem stufenweisen Niedergang der Weltalter" [Krauss: 1947, p.87], refleja una contradicción que el propio autor "in seinem ganzen Umfang offen liess und nicht durchzudenken vermochte" [*ídem*, p.88]; sin embargo, otros comentaristas han resaltado que esta contradicción (entre lo progresivo y lo recesivo, lo positivo y lo negativo, el optimismo o el pesimismo del proceso histórico) no es fruto de la filosofía de la historia sino de la visión mítica que el jesuita ofrece en su pensamiento alegórico.

la Fortuna, la Ocasión y el Destino de cada individuo, no del género humano en general. La historia es la memoria de los hechos famosos y el verdadero sujeto de la historia son los héroes [Chinchilla Aguilar: 1954, p.30], esos individuos favorecidos por la fortuna y atentos a la ocasión, que cumplen su destino, que son elevados a la fama y a la inmortalidad:

> "Estava rodeada de varones y mugeres, señalados unos por insignes y otros por ruines, grandes y pequeños, valerosos y cobardes, políticos y temerarios, sabios y ignorantes, héroes y viles, gigantes y enanos, sin olvidar ningún estremo. Tenía en la mano algunas plumas, no muchas, pero tan prodigiosas que con una sola que entregó a uno le hizo bolar y remontarse hasta los dos coluros; no sólo dava vida el licor que destilavan, sino que eternizava, no dexando envegecer jamás los famosos hechos" (*C*, II, iv).

No podemos desarrollar todos los aspectos de la concepción graciana de la historia, cosa que nos llevaría a realizar un profundo análisis de algunas partes de *El Criticón*, en especial de las *crisis*: "El museo del Discreto" (*C*, II, iv), "Cargos y descargos de la Fortuna" (*C*, II, vi), "La rueda del Tiempo" (*C*, III, x) y "La isla de la Inmortalidad" (*C*, III, xii). Lo que nos interesa aquí es mostrar que también en nuestro autor se verifica el uso y la utilidad de ésta en el sentido de esa reciprocidad barroca entre Historia y Política de la que hablábamos en el apartado anterior; por ello, nos detendremos en aquellos aspectos más originales relacionados con este punto. Debemos hacer referencia, pues, por una parte, al papel que cumplen los historiadores; y por otra, a la relación histórica entre el tiempo pasado, el presente y el porvenir.

El primero de estos dos aspectos nos permite señalar que ya en su primera obra Gracián toma conciencia del papel que juegan los historiadores al ser ellos quienes con sus plumas tienen la posibilidad de otorgar la fama:

> "Hay gracia de historiadores también, tan de codicia cuan de inmortalidad porque son sus plumas las de la fama. Retratan, no los aciertos de la naturaleza, sino los del alma. Aquel fénix Corvino, gloria de Hungría, solía decir, y platicar mejor, que la grandeza de un héroe consistía en dos cosas: en alargar la mano a las hazañas y a las plumas, porque caracteres de oro vinculan eternidad" (*H*, XII).

Podemos hallar dos ideas sobre la fama en Gracián: una de ellas corresponde a un concepto más pagano, fundamentalmente desarrollado en sus tratados pero también recogido en las otras obras, que considera la fama como inmortalidad en la memoria de los hombres, es decir, honra, reputación, aplauso (*OM*, 274), renombre, estimación (*OM*, 106), crédito (*OM*, 126) o gloria como premio, o castigo, a los hechos y a las acciones humanas [Pelegrín: 1963, p.153ss]. El otro concepto, más cristiano y humanista, asimila la fama a la eternidad conseguida como premio de la virtud. En ambas concepciones, estrechamente vinculadas, la fama es una "consecuencia de las acciones sobresalientes juzgadas desde un punto de vista moral" [Chinchilla Aguilar: p.32]. Gracián no desecha nunca el ideal de santo, baste recordar su último aforismo del *Oráculo*: "*En una palabra, santo, que es decirlo todo de una vez.* (...) Tres eses hacen dichoso: santo, sano y sabio" (*OM*, 300 y *A*, XLI) y la afirmación de que "no hay otra honra sino la que se apoya en la virtud" (*C*, II, xii); pero acepta que el triunfo de la fama y la reputación superan la brevedad de la vida humana y

mortal. Así, de la casa de la Muerte al palacio de la Vida, de la región de los horrores del silencio a la de los honores de la fama, son trasladados Andrenio y Critilo por su Peregrino que les lleva desde "La suegra de la Vida" (*C*, III, xi) a "La Isla de la Inmortalidad" (*C*, III, xii). Allí, en la puerta les espera el Mérito quien examina "las patentes firmadas del constante trabajo, rubricadas del heroico valor, selladas de la virtud". Nuestro autor, que recoge la representación macabro-grotesca de la muerte de la filosofía cristiana medieval incorporándole las manifestaciones alegóricas del barroco, añade su personal punto de vista sobre la gloria y el éxito, que le llevan a franquear a él mismo y a su obra, de par en par, el arco de los triunfos para llegar a parar al teatro de la Fama, al trono de la Estimación y al centro de la Inmortalidad. Concilia, a nuestro parecer, de alguna forma la felicidad terrena (fama, honor, gloria) y felicidad trascendental (virtud, santidad) y no desecha la primera como sugirió Maldonado de Guevara que al analizar el final de *El Criticón* considera la última *crisi* "objeto de sátira a costa de la fama puramente profana" [1945, p.17][47].

La facultad inmortalizadora o el historiador como ministro de la fama [Pelegrín: 1963] implica la necesidad de un juicio sobre el historiador y sobre lo que se relata que debe hacerse

---

[47] Un estudio clásico sobre este tema es el de Mª R. Lida de Malkiel, *La idea de la fama en la Edad Media castellana* (México, 1952). Información general sobre la cuestión en Gracián la ofrece el trabajo de Pelegrín [1963]; por su parte, Jansen [1958, pp.145-149] analiza las relaciones entre reputación, fama, crédito, estimación, veneración, honor y gloria; Lloréns [1970] relaciona la gloria en las obras de Erasmo, Gracián, Cervantes y Unamuno; y Gª Gibert [1990, pp.128-141], desde su análisis del ficcionalismo barroco, estudia el ficcionalismo del honor y la ficción de la honra. Véase también la breve nota de Villena [1990]. Nosotros abordamos la cuestión de la fama y la inmortalidad relacionándola con la idea de la muerte en: "Filosofía Barroca y Muerte: Gracián y la Isla de la Inmortalidad" con ocasión del XXVIII Congreso de Filósofos Jóvenes.

-según reconoce el propio Gracián- salvaguardando la verdad y la entereza y en condiciones de libertad, objetividad e imparcialidad: la ninfa de la Historia otorgaba plumas e...

> "Ibalas repartiendo con notable atención, porque a ninguno dava la que él quería, y esto a petición de la Verdad y de la Entereza. Y assí, notaron que llegó un gran personage ofreciendo por una gran suma de dinero, y no sólo no se la concedió, sino que le cargó la mano, diziéndole que estos libros para ser buenos han de ser libres, ni se buela a la eternidad en plumas alquiladas. Replicaron otros se la diesse, que antes sería para más ignominia suya.
> -- Esso no -replicó la eterna Historia-, no conviene, porque aunque agora sería reída, de aquí a cien años será creída.
> Con esta misma atención a ninguno dava pluma que no fuesse después de cinqüenta años de muerto, ya todo muerto pluma viva;
>
> .....
>
> Fué a sacar una buena para que un escritor grande escriviesse de un gran príncipe, y porque la vió algo qué untada de oro la arrojó con desaire, con que avía escrito aquella misma otras cosas harto plausiblemente, y dixo:
> -- Creedme que toda pluma de oro escrive yerros" (*C*, II, iv).

Continúa esta parte de la *crisi* dedicada a los historiadores señalando cómo debe ser su pluma, sus características y citando algunos de entre ellos como a Mariana o a Guicciardini. El papel de los historiadores es elogiado -opina Checa- siempre que logren con sus escritos una imagen fidedigna de las acciones del pasado que relatan, subsiste, pues, en la disciplina del saber histórico "un concepto universalizado y operativo de la verdad" [Checa: 1993, p.116]. Por ello, en la última parte de *El Criticón*, algunos libros de

historiadores españoles son arrojados:

> "-- ¿Porqué desprecias essos escritos llenos de inmortales hazañas? -- Y aun éssa es la desdicha -le respondió-, que no corresponde lo que éstos escriben a lo que aquéllos obran" (*C*, III, viii).

La severidad de los juicios de los historiadores y el hecho de que éstos lleguen, o deban llegar, a lo más profundo de las acciones al retratar los "aciertos del alma" (*H*, XII), es lo que permite desvelar el valor moral de tales acciones: cuando uno de los grandes monarcas exige a la ninfa una de las mejores plumas, ésta...

> "viendo que realmente la merecía, escogió entre todas y dióle una entresacada de las alas de un cuerbo. No quedó contento, antes murmurava que quando pensó le daría la de alguna águila real que levantasse el buelo hasta el sol, le dava aquella tan infausta.
> -- ¡Eh, señor, que no lo entendéis! -dijo la Historia- , que éstas son de cuerbo en el picar, en el adevinar las intenciones, en desentrañar los más profundos secretos" (*C*, II, iv).

De esta forma, la obra histórica, que es obra de juicio [Chinchilla Aguilar: 1954, p.31], considera las acciones desde un punto de vista moral, teniendo en cuenta no sólo las consecuencias de éstas sino también las intenciones de quienes las realizaron[48]. Además como género ejemplar que registra y

---

[48] Al menos hasta comienzos de nuestro siglo ha perdurado la opinión de que la historia debe contener juicios morales acerca de los individuos participantes en los sucesos históricos y que ésta debe constituirse en "árbitro de las controversias, guía del caminante y detentador de la norma moral" como opinaba Lord Acton en 1907 (cit. por Carr, *¿Qué es la Historia?, o.c.*, pp.102-103). Pero es evidente que aunque el historiador

fija por escrito "las conductas de individuos dignos de recuerdo", la historia "no sólo las premia eternizando su memoria, sino que las convierte en modelos susceptibles de emulación" [Checa: 1993, p.11]. Gracián es, en este punto, deudor de la concepción humanista de la historia que ve en esta disciplina la norma que juzga la conducta del hombre.

El segundo aspecto que queremos señalar es la relación que establece la historia entre el presente, el pasado y el porvenir[49]. Ello nos lleva a hacer referencia a la teoría cíclica del proceso histórico[50] o "la rueda del Tiempo":

---

necesita profundizar en formas de conducta en las que "el libre albedrío es algo activo", por otra parte, parece imposible que la historia pueda escribirse fundándose en "explicaciones en términos de intenciones humanas" (cf. Carr, *¿Qué es la Historia?, o.c.*, p.94 y pp.68-69). Se sitúa fuera de nuestro alcance e interés abordar aquí una tan debatida como inconclusa polarización (*erklären/verstehen*) que ha permitido reivindicar, frente a la cosificación y cuantificación del positivismo histórico, "el derecho y la responsabilidad" -del investigador- "de emitir juicios teóricos y de valor sobre los acontecimientos históricos" (cf. Gómez-Heras, *Historia y razón, o.c.*, p.84).

[49] Exceptuando posiciones como la del positivismo histórico, que reduce el saber de la historia a lo acontecido en el pasado (cf. Gómez-Heras, *Historia y razón, o.c.*, p.81), la mayoría de las teorías históricas y filosofías de la historia han considerado que la historia establecía una conexión o relación entre el pasado y el presente pues no se ocupa "del pasado en sí" sino que es el resultado de la relación entre éste y la opinión que de él se forma el historiador (véase Collingwood, R. G., *Idea de la Historia*, México, FCE, 1973). Sin embargo, la conexión con el porvenir ha sido discutida en función de los problemas que representa el pronóstico y la previsión de acontecimientos futuros (cf. Carr, *¿Qué es la Historia?, o.c.*, p.92ss).

[50] El pensamiento greco-latino interpretaba los hechos del pasado "desde un concepto del acontecer de carácter cíclico, cercano a las doctrinas del eterno retorno heredadas de la tradición órfico-pitagórica" (cf. Gómez-Heras, *Historia y razón, o.c.*, p.5). La teoría cíclica de la historia y su visión poética se encontraban íntimamente unidas en la civilización clásica asimilando con ello los procesos de la naturaleza. Virgilio, que parecía escapar a esa idea en la *Eneida*, la había formulado con claridad y los estoicos la llevarían al extremo [Hall: 1975, p.372]. Será la tradición judeo-cristiana, al considerar que el proceso histórico se dirige hacia una meta o fin -la historia ya no es concebida "como una modalidad de saber, sino como un proceso en el que acontece salvación" (cf. Gómez-Heras, *Historia y razón, o.c.*, p.6)-, la que introduzca la noción teleológica de la historia; concepción que en la Edad Media implica una

"Pero lo que fué gran vista y espectáculo de mucho gusto, fué una gran rueda que baxava por toda la redondez de la tierra, desde el oriente al ocaso de la Ocasión. Veíanse en ellas todas quantas cosas ay, ha avido y avrá en el mundo, con tal disposición que la una mitad se veía clara y essentamente sobre el orizonte, y la otra estava hundida acullá abaxo, que nada de ella se veía; pero iba rodando sin cesar, dando bueltas al modo de una grúa en que se metió el Tiempo, y saltanto de la grada de un día en la de otro, la hazía rodar, y con ella todas las cosas; salían unas de nuevo y escondíanse otras de viejo, y bolvían a salir al cabo de tiempo. De modo que siempre eran las mismas, sólo que unas passavan, otras avían passado y bolvían a tener vez" (*C*, III, x).

Gracián a través de esta alegoría presenta su concepción del tiempo y del proceso histórico[51]. Una particularidad del

---

teodicea pero que con el Renacimiento se ve sustituída al restablecer la concepción clásica antropocéntrica. Recordemos que Maquiavelo formulaba en sus *Discorsi* la idea de que las situaciones históricas se repiten y de que los Estados siguen también un esquema cíclico: surgen, crecen, alcanzan su punto álgido, se corrompen, decaen y desaparecen volviendo a surgir de nuevo otros Estados. Sobre la cuestión consúltese, por ejemplo, el capítulo de E. Cassirer sobre "La filosofía de la Historia del Renacimiento" incluido en su obra *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia moderna* (México, FCE, 1986[4], pp.187-194) y el estudio de Maravall, *Antiguos y modernos. Visión de la historia e idea del progreso hasta el Renacimiento* (Madrid, Alianza, 1986).

[51] Romera-Navarro señala que esta "brillantísima alegoría, de rica imaginación, profunda en su visión histórica" tendría eco en *Los muertos mandan* de Blasco Ibáñez. En el análisis de la alegoría consideraba además que dado que casi todo lo que se ve en esa rueda era materia española, tal rueda es "la rueda del Tiempo hispánico" [Romera-Navarro: 1950, p.97]. Recordemos que para este intérprete graciano *El Criticón* es una novela ageográfica que no sigue ningún itinerario preciso al contrario que para la nueva crítica encabezada por Pelegrín y seguida por otros. Después de su tesis sobre la perfecta coherencia cronológica y geográfica de *El Criticón* negada por la crítica hasta entonces, Pelegrín [esp. 1982a, 1984 y 1985c] ha seguido estudiando el tiempo y su relación con el relato y la escritura de esta construcción alegórica de Gracián. En uno de sus últimos trabajos al respecto [1989], analiza el por qué de su división en tres tomos que respectivamente tienen títulos y fronteras temporales atendiendo a las estaciones de la vida [1989, pp.273-274], aborda cuestiones como los paréntesis temporales y los relatos retrospectivos, el tiempo natural, el

autor, además de su genial estilo alegórico e ingenioso, es concebir esa "rueda del Tiempo" no como un proceso histórico que consiste en el simple retorno de los hechos ya acaecidos, sino remitiéndolo a la Fortuna y a la Ocasión: por una parte la rueda del Tiempo "realiza la fusión del tema de la Fortuna con el retorno cíclico de la Historia" [Armisen: 1986, p.231] y, por otra, la mención explícita a la Ocasión (la rueda del tiempo "baxava por toda la redondez de la tierra, desde el oriente al ocaso de la Ocasión") "confirma la relación con el tema de la Fortuna de la Rueda del Tiempo" [*ídem*]. Aunque Gracián no representó, como era lo corriente en la literatura emblemática de la época, la Fortuna sobre una rueda sino como una especie de escalera-tobogán[52] y recordando que la Ocasión

---

histórico y el simbólico [esp.pp.274-278] considerando aspectos como el tiempo irreversible, la repetición, la ficción novelesca y el tiempo y el espacio de la escritura graciana. Todos estos elementos le permiten hablar del sueño de Gracián de "maîtriser le temps par l'écriture" y la respuesta a ese sueño, "un livre de vie qu'on ne cesserait jamais de lire, d'écrire", que es el propio *Criticón* [Pelegrín: 1989, pp.282-283]. Partiendo de la tesis de Pelegrín de la coherencia interna de esta obra, A. Milhou abunda en el estudio del tiempo y del espacio a través de la relación entre la cronología propia de la novela y las creencias religiosas sobre la creación del mundo, el simbolismo contrarreformista del ciclo litúrgico y la perspectiva católica de la inmortalidad y la eternidad [Milhou: 1987, esp.pp.156-169].

[52] La alegoría toma la siguiente forma:

> "Y de todo el que imaginaron edificio, no avía sino la escalera: que en esta gran casa de la Fortuna no ai otro que subir y caer. La gradas parecían de vidrio, más quebradizas quanto más dobles, y todas llenas de deslizaderos. No avía varandillas para tenerse, riesgos sí para rodar. El primer escalón era más dificultoso de subir que una montaña, pero una vez puestos en él, las demás gradas eran facilíssimas. Al contrario sucedía en las de la otra vanda para baxar, procediendo con tal correspodencia que, assí como començava uno a subir por esta parte, el punto caía otro por la otra, aunque más apriessa"
> (*C*, II, vi).

se representaba mayoritariamente con una figura de mujer con alas en los pies y subida a una rueda (como en el *Emblema* CXXI, "In occasionem", de Alciato), podríamos señalar que las tres ruedas (la del Tiempo, la de la Fortuna y la de la Ocasión) parecen darse cita en la Historia, puesto que el tiempo histórico "no es un proceso, sino una Ocasión donde se realiza la buena o la mala Fortuna" [García Gibert: 1990, p.425].

Concibe Gracián tanto el tiempo[53] de la vida humana (los procesos naturales y las edades del hombre)[54] como el tiempo

---

Para Romera-Navarro en esta alegoría de "La escala de la Fortuna" se funden "de una manera cabal y artística el sentido literal y el simbólico" [Romera-Navarro: 1950, p.85].

[53] Gracián sigue aquí la tradición iconográfica y emblemática, que representaba el tiempo como un anciano, aunque la originalidad alegórica de nuestro autor hace que Critilo pregunte a su guía por "aquel vejeçuelo" que "nunca para, que todos le siguen y él a nadie espera, ni a reyes ni a monarcas, haze su hecho y calla" (*C*, III, x). Este viejo o anciano a menudo era representado con una serpiente que "tiene su cola asida de un bocado" (cf. *Emblema* CXXXII de Alciato) o simplemente, ya desaparecida la figura humana, como una "culebra con la cola en la boca" (cf. *Empresas morales* de Borja, p.170-171), formando un círculo que significaba simplemente el tiempo. Sobre la desaparición de la representación de la figura humana en *emblemas* y *empresas* a fines del siglo XVI, eliminación que el propio emblematista Orozco Covarrubias sostuvo, véase J. A. Maravall, "La literatura de emblemas como técnica de acción socio-cultural en el Barroco" (en: *Estudios de historia del pensamiento español*, *o.c.*, esp.p.205).

[54] La circularidad de los procesos naturales era también recordada en (*C*, I, iii) y, de manera muy explícita, en (*C*, III, x):

> "con que acaba el tiempo en círculo, mordiéndose la cola la serpiente: ingenioso geroglífico de la rueda de la humana vida."

Pero ya en *El Discreto*, al anticipar el plan y la estructura de *El Criticón*, se aludía al proceso cíclico de la naturaleza y la asimilación de éste a las edades del hombre:

> "La misma naturaleza, atenta, proporcionó el vivir del hombre con el caminar del sol, las estaciones del año con las de la vida, y los cuatro tiempos de aquél con las cuatro edades désta" (*D*, XXV).

Todas las cosas se alternan y no desaparece una sin comenzar otra de nuevo, de las ruinas de unas se levantan las siguientes:

histórico de manera circular. Esta visión circular parece, a primera vista, contradecirse con la visión lineal de los procesos temporales relativos a la vida y a la historia humana (puesto que se acepta la circularidad en el ámbito natural y cósmico) que la tradición judeo-cristiana poseía. Sin embargo, también la visión lineal podemos hallarla en Gracián (*C*, I, vi y *C*, III, x), lo que nos permite hablar, por una parte, de *circularidad* desde un punto de vista colectivo (el tiempo de la especie, las constantes históricas culturales, políticas y sociales,..) y de *linealidad* desde una perspectiva individual ("de la cuna a la urna, del tálamo al túmulo", *C*, I, v); teniendo en cuenta también la idea religiosa de salvación o redención de cada uno y el libre albedrío del hombre.

El que las cosas y los hechos del mundo se repitan -lo que conlleva la impresión de un tiempo casi inmóvil [Pelegrín: 1989, p.282]- permite concebir la historia no sólo como "memoria necesaria para la comprensión del presente" [Chinchilla Aguilar: 1954, p.30], sino como medio o instrumento que posibilita la pre-visión del porvenir. A pesar de haber remitido éste -el porvenir- anteriormente a la Providencia y no a la Historia (*C*, II, iv), de forma que parece seguir la idea religiosa "de que todo lo que el hombre hace ha sido

---

> "Con esto verás que el mismo fin es principio, la destrucción de una criatura es generación de la otra. Quando parece que se acaba todo, entonces comiença de nuevo: la naturaleza se renueva, el mundo se remoça, la tierra se establece" (*C*, I, iii).

Sobre el reflejo en la composición y estructura de *El Criticón* de esta concepción del tiempo circular y de la imagen de eternidad que promueve véasen los trabajos de Pelegrín [esp. 1989 y 1990e]. Sobre el desarrollo de las edades del hombre, las etapas del crecimiento y los estadios del espíritu, véase Krauss [1947, esp.pp.100-107]) y H. D. Smith [1988].

previamente permitido por Dios" [Chinchilla Aguilar: 1954, p.30], y de recordar nuevamente que "lo venidero" "está tan oculto y tan reservado a sola la perspicacia divina" (*C*, III, x), la consideración de la circularidad de los acontecimientos históricos permite, sin embargo, esta anticipación del futuro:

> "¡O lo que diera yo -dezía Andrenio- por ver lo que será del mundo de aquí a unos quantos años, en qué avrán parado los reynos, qué avrá hecho Dios de fulano y de citano, qué avrá sido de tal y de tal personage! Lo venidero, lo venidero querría yo ver, que esso de lo presente y lo pasado qualquiera lo sabe (...).
> -- Pues yo te ofrezco -dixo el Cortesano- mostrarte todo lo venidero como si lo tuviesses aquí delante.
> -- ¡Brava arte mágica sería éssa!
> -- Antes no, ni es menester, quando no ay cosa más fácil que saber lo venidero.
> -- ¿Cómo puede ser esso, si está tan oculto y tan reservado a sola la perspicacia divina?
> -- Buelvo a dezir que no ay cosa más fácil ni más segura; porque has de saber que lo mismo que fué, esso es y esso será sin discrepar ni un átomo. Lo que sucedió dozientos años ha, esso mismo estamos viendo agora. Y si no aguarda.
>
> .....
>
> -- Ay veréis que las cosas las mismas son que fueron, sola la memoria es la que falta. No acontece cosa que no aya sido, ni que se pueda dezir nueva baxo del sol" (*C*, III, x)[55].

---

[55] Las últimas palabras del texto citado arriba ("No acontece cosa que no aya sido, ni que se pueda dezir nueva baxo del sol") recuerdan, no cabe duda, la frase del *Eclesiastés*, I, 10: "nihil sub sole novum, nec valet quisquam dicere: Ecce hoc recens est: iam enim praecessit in saeculis, quae fuerunt ante nos". Algunos tratadistas y escritores políticos las citaban expresamente para mostrar que "en la Sagrada Escritura tenemos más prueva desta verdad. En el Eclesiastés se enseña: 'Que lo que fue, es lo mismo que será; y lo que se hizo, lo mismo que se hará'", como hacía, por ejemplo, Álamos de Barrientos (cf. *Aforismos al Tácito Español*, *o.c.*, vol.I, p.21-22).

No debemos entender la repetición de los eventos históricos de una manera absoluta, ni las palabras del Cortesano ("lo mismo que fué, esso es y esso será sin discrepar ni un átomo") de forma literal, puesto que no son los mismos hechos y las mismas cosas bajo las mismas circunstancias las que se repiten de modo idéntico; a este respecto opina Pelegrín que el tiempo circular de "La rueda del Tiempo", "ne sera plus celui réconfortant des cycles d'une Nature éternelle, mais celui que fait tourner une fatale Fortune: ce n'est pas le retour de l'identique mais du même, dans la différence, une différence accrue dans le mal et le malheur d'un temps historique, una histoire faite et donc corrompue par les hommes" [Pelegrín: 1989, p.275]. La repetición absoluta e idéntica implicaría una predestinación del hombre totalmente contraria al espíritu jesuítico[56], por ello debe entenderse que son las constantes sociales y humanas las que se repiten: las monarquías y las rebeliones, los príncipes conquistadores y los que gozaron de su herencia, las dichas y las desdichas..., como el propio Gracián anuncia. Son estas constantes históricas (guerras, conquistas, rebeliones, herejías, regicidios, sediciones, venganzas...) las que vuelven "a tener vez", las que se repiten y van pasando en la "rueda de la vicisitud"[57],

---

[56] Nada más lejos del espíritu jesuita, que apuesta por la indeterminación de la vida humana, por el libre albedrío, en vez de la predestinación de ésta. Adelantaremos que ésta era también una idea que afloraba en otros escritores políticos siempre que abordaban el problema de la infalibilidad de la que querían fuese "ciencia o conocimiento de los afectos humanos": "yo confiesso de buena gana -dice Álamos de Barrientos-, que no será infalible, porque en el discurso humano, nada lo puede ser por la libertad del libre albedrío" (cf. *Aforismos al Tácito Español, o.c.*, vol.I, p.22).

[57] Muchas son las interpretaciones que sostienen que el pesimismo del jesuita aragonés sobre el mundo y el hombre le llevan a negar el progreso de la historia. En 1896 Farinelli calificaba la filosofía de Gracián de pesimista debido a sus análisis sobre la "limitadísima naturaleza humana"

aunque aparezcan camufladas bajo distintas apariencias y en

[Farinelli: 1936, p.111]; algo más tarde Américo Castro señalaba que el pesimismo de Gracián y Quevedo "se torna pesimismo metafísico" [Castro: 1929, p.262]. Maldonado de Guevara iba más lejos al asegurar que la historia no tenía ningún valor para el jesuita y que su pesimismo conllevaba como exigencia "la negación de la Historia" [Maldonado: 1916, p.73]. Basta recordar en este sentido el realce X de *El Discreto*:

> "Poco o nada se inventa, y en lo más que importa se ha de tener por sospechosa cualquiera novedad. Estamos ya a los fines de los siglos. Allá en la Edad de Oro se inventaba, añadióse después, ya todo es repetir"

Otros intérpretes inciden en el planteamiento ahistoricista del propio Gracián y consideran que su perspectiva moral y política y su visión literaria del mundo "desfavorecían una visión progresiva de la historia" [García Gibert: 1990, p.422]. Por su parte Pelegrín considera que la inversión de enfoques en las obras del jesuita le permite pasar de una "systématique profession de foi dans l'avenir", de un "culte à la nouveauté, à la modernité", de un "optimisme pragmatique", en definitiva, "de la foi en un progrès linéaire et continu (...) au pessimisme de cette 'Rueda del Tiempo' déjà nietzschéenne qui prouve qu'il n'y a rien de nouveau sous le soleil, que tout se répète, mais dans la différence accablante d'un degré supplémentaire dans le mal" [Pelegrín: 1990e, p.161]. Hidalgo-Serna opina, sin embargo, que se ha exagerado el talante pesimista del jesuita olvidando que "die profunde Kenntnis der Realität wirkt bei Gracián als Ursache seines deutlichen und optimistischen Vertrauens in die Macht des Menschen" [Hidalgo-Serna: 1985, p.69]. Sin duda, se reflejan también en su obra opiniones optimistas respecto al progreso del hombre y del mundo como muestran las palabras que un nuevo camarada de Critilo le dirige en "El palacio sin puertas":

> "--... cada día se van adelantando las materias y sutilizando las formas: mucho más personas son los de oy que los de ayer, y lo serán mañana.
> .....
> -- ... todo lo que discurrieron los antiguos es niñería respeto de lo que se piensa oy, y mucho más será mañana. Nada es quanto se ha dicho con lo que queda por dezir, y creedme, que todo quanto ay escrito en todas las artes y ciencias no ha sido más que sacar una gota de agua del oceano del saber. ¡Bueno estuviera el mundo, si ya los ingenios huvieran agotado la industria, la invención y la sabiduría! No sólo no han llegado las cosas al colmo de su perfección, pero ni aun a la mitad de lo que pueden subir" (*C*, III, v).

Sobre el significado moral y el sentido de desengaño que tiene la "rueda del tiempo" para Gracián y su relación con el mito del "eterno retorno" pueden consultarse los trabajos de Maldonado [1916, pp.73-74], Pelegrín [1983b, p.21ss y 1990e, p.165ss] y García Gibert [1990, p.426ss].

orden a la alternancia de las cosas humanas[58].

Es evidente que esta creencia generalizada, convertida en alegoría por Gracián en su obra[59], había de tener repercusiones en la teoría y en la praxis política: el carácter cíclico de la historia permite considerar que también los problemas políticos son o pueden ser cíclicamente recurrentes. Así el conocimiento de la historia posibilita prevenir futuros acontecimientos[60] y, sobre todo, aportar soluciones concretas a casos o problemas presentes en el orden de lo político (aunque opinaba Gracián que "están más llenas las historias de casos que de escarmientos" (*P*, p.49)); es decir, se utiliza, -

---

[58] Cabrera de Córdoba también señalaba este carácter repetitivo de las cosas bajo otras apariencias y lo que el conocimiento de la historia significaba:

> "El que mira la historia de los antiguos tiempos atentamente y lo que enseñan guarda, tiene luz para las cosas futuras, pues una misma manera de mundo es toda, las que han sido vuelven, aunque debajo de diversos nombres, figuras y colores que los sabios conocen"
> (*De la historia para entenderla y escribirla*, *o.c.*, p.59).

[59] Maravall recuerda que el recurso a la teoría cíclica de la historia era común a todos los tratadistas de la época, porque ello les permitía "salvar el pesimismo de ciertos estados de decadencia" (cf. Maravall, *Antiguos y modernos. La idea de progreso...*, *o.c.*, p.125). Además la concepción cíclica en política hacía considerar los Estados según la idea naturalista -que ya señalamos en Maquiavelo- del nacimiento, crecimiento, madurez y declive. La literatura de "conservación de monarquías", que alcanzara tanto desarrollo en el siglo XVII, era un claro ejemplo de cómo a través de ésta se intentaba conservar y alargar el ciclo natural de las mismas. Sin embargo, afirma Checa que "en manos del jesuita, no obstante, la adopción de ese lugar común obedece a un designio perfectamente coherente con una de las metas globales de *El Criticón*, donde Gracián aspira a subsumir los datos de la experiencia en esquemas generales, dirigidos a entender y dominar mentalmente lo imprevisible y concreto" [Checa: 1993, p.116].

[60] Decía W. Krauss que la forma de pensar de Gracián, unida a la fuerte trabazón con la época, "fordert ein Eingehen auf den Horizont von Geschichte, an dem sich die jeweils zu treffenden Entscheidungen orientieren" [Krauss: 1947, p.87].

como señalamos-, la historia como una *fuente de ejemplos* o depósito de soluciones prácticas que pueden aplicarse al caso concreto que preocupa. Sin embargo, hay que contar con la mutabilidad de las apariencias, la alternancia de las cosas y la libertad del hombre, que dan lugar a ciertas variaciones, de forma que los hechos no se repiten de manera totalmente idéntica, y para salvar estas "variaciones en la constancia" hay que recurrir a la utilización de la historia como un *corpus sistemático* del que se debe saber obtener el conocimiento[61] necesario -a través del ingenio y de la razón- para la praxis política.

[61] La historia a pesar de su fundamento empírico puede trascender a la propia naturaleza circunstancial de los hechos por lo que verdaderamente resulta una "maestra de la vida" [Checa: 1993, p.116].

III.1.3 El carácter científico de la política.

Cuando hacia 1141 Hugo de San Víctor asignaba a la Política un lugar en la "ciencia de las costumbres", junto a la Ética y a la Económica[62], y en 1159 Juan de Salisbury preconizaba en las reflexiones de su *Policraticus*[63] que también los juristas (civilistas, canonistas y feudalistas), y no sólo los filósofos y teólogos, se ocupasen de la política, se estaba allanando el camino para que la "ciencia política" iniciara su "liberación de la sujeción teológica"; una lucha por la libertad de pensamiento científico frente al conservadurismo teológico (representado, por ejemplo, por Gualterio de San Víctor (¿-*ca*.1180)) que -como recuerda Beneyto- fue larga y difícil, y que debió pasar todo el siglo XIII para que se

---

[62] Hugo de San Víctor (*ca*.1098-1142) ofrecía en su *Didascalion: De studio legendi* una jerarquía de las ciencias profanas (tanto de las teóricas y especulativas, como de las lógicas y prácticas) y a través de ella de los saberes y acciones. La "ciencia práctica" se subdividía en "ética" (concebida como moral individual), en "económica" (moral familiar) y en "política" (la ciencia de la ciudad o ciencia pública: *politica atque civilis*, véase *Eruditionis didascalicae libri septem*, II, 20, cit. por J. Beneyto, *Los orígenes de la ciencia política en España*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1949, p.15). Existe una edición crítica de esta obra a cargo de C. H. Buttimer, *Disdascalicon de studio legendi, a Critical Text* (Catholic University of America, 1939). Más información sobre este místico y teólogo agustiniano puede obtenerse en los estudios de R. Baron, *Science et sagesse chez Hugues de Saint-Victor* (Genève, 1957) y *Études sur Hugues de Saint-Victor* (Paris, 1963).

[63] Juan de Salisbury (*ca*.1115-1180), uno de los principales representantes de la Escuela de Chartres, para exponer su pensamiento sobre el derecho natural, la ley civil y otras ideas relativas a la filosofía del Estado hizo uso en su *Policraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum* no sólo de las obras de San Agustín y San Ambrosio sino también de textos de Cicerón, los estoicos y los juristas romanos. Existe una versión castellana a cargo de M. Angel y M. Alcalá, *Policraticus* (Madrid, 1984). Información sobre el aspecto que hemos señalado se halla en la obra de M. Kerner, *Johannes von Salisbury und die logische Struktur seines Policraticus* (München, 1977).

afirmara "con claridad la distinción entre los dominios de la filosofía y de la teología"[64].

En España, en el momento en el que llegan las tendencias y las construcciones teóricas medievales, existe una teoría de las ciencias en la que también la política ocupa un lugar específico. Concretamente, Domingo Gundisalvo (¿-1151), miembro de la Escuela de Traductores de Toledo, contribuye en gran medida a su elaboración con la clasificación que ofrece en su obra *De divisione philosophiae*; clasificación inspirada en el *Catálogo de las ciencias* de Al-Farabi (*ob.* 950) y mucho más compleja que la de las "siete artes liberales" de la tradición medieval recogida desde el siglo IX en el *Trivium* (gramática, dialéctica y retórica) y el *Quadrivium* (aritmética, geometría, astronomía y música). Para Gundisalvo, considerado como un representante precoz del aristotelismo político y el primero en dar una definición de "ciencia civil"[65], la ciencia humana o filosófica se divide en ciencia de la elocuencia, ciencia media y ciencia de la sabiduría, la cual tiene dos aspectos, teórico y práctico; en su aspecto práctico se subdivide a su vez en política (arte del gobierno civil), economía (arte del gobierno familiar) y ética.

Se considera, generalmente, que con Tomás de Aquino (1225-1274) culmina la asimilación del pensamiento del Estagirita y, con ello, el movimiento de aristotelización iniciado por los comentaristas árabes (Ibn Rushd (1126-1198), conocido como Averroes) y judíos (Moses Maimónides (1135-1204)). Así, pues, la definitiva incorporación de Aristóteles a la filosofía

---

[64] Cf. Beneyto, *Los orígenes de la ciencia política...*, *o.c.*, p.17.

[65] Cf. Maravall, "El pensamiento político de la Alta Edad Media" en: *Estudios de historia del pensamiento español. Serie Primera: Edad Media*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1983³, p.63.

política y social llevada a cabo por el Aquinate[66] permitió hacer del Estado una institución natural cuyo fin es la protección del bien común, y que no tiene por qué estar subordinado a la Iglesia (institución con fines sobrenaturales) sino sólo en tanto que el orden natural se halla sometido al orden sobrenatural. La asimilación del pensamiento del Estagirita, además de favorecer una renovación de la filosofía del Estado impregnada de caracteres agustinianos, permitió la consideración de la política no como arte sino como ciencia que investiga causas y principios. A finales del siglo XIII un discípulo de Santo Tomás, Gil de Roma -también conocido como Egido Romano (*ca.* 1243-1316)-, rechazaba la doctrina de la pluralidad de formas e, influido por la doctrina platónica de la participación, formulaba una teoría que hacía posible la ordenación de conceptos a través de una subordinación de las restantes facultades al intelecto tal que le llevaba a hablar a propósito del estudio de las *bonitates in communicationibus*, de ética, económica y política[67].

Es en este contexto en el que irá surgiendo y elaborándose desde el siglo XIII y hasta el siglo XV la política como *ars*

---

[66] La gran influencia ejercida por Sto Tomás quedará registrada en los autores españoles de tratados sobre educación de príncipes que acudían a él -señala Galino- "en busca de sana doctrina política y moral", y el título de su obra *De regimine principum* (1270), venía "a constituir como el título genérico de todos estos tratados" (cf. Galino, *Los tratados...*, *o.c.*, p.24-25).

[67] Sus afirmaciones sobre la clasificación y distinción entre ética, económica y política se encuentran en *De partibus philosophiae essentialibus*. Otras de sus obras sobre filosofía política fueron *De ecclesiastica potestate* (1302) y *De regimine principum* (escrita entre 1277 y 1279); en ésta se analizaba la idea de gobierno y se distinguía, por ejemplo, entre ética monástica y ética política. La obra de Gil de Roma alcanzó gran difusión en España y puede considerarse también "fuente original" de los tratados de educación de príncipes (cf. Galino, *Los tratados...*, *o.c.*, p.24).

regendi o *ars gubernandi*, la cual es, por una parte, *scientia*[68] y, por otra, *virtus*, esto es, una estructura racional que, a medio camino entre la *sapientia* y la *prudentia*[69], debe facilitar una doctrina que guíe la práctica gubernativa. Por entonces, pensadores españoles medievales como Rodrigo Sánchez de Arévalo (1405-1470) escribían sus obras. En su tratado *Suma de la Política* elaboraba una teoría de la *civitas terrena* construida con el apoyo de filósofos griegos y romanos, repasaba, entre otros temas, la teoría de la ley (ley natural, sumisión del rey a la ley), la teoría de la *tranquillitas* (el trabajo por la paz, la doctrina de la guerra, etc.), la teoría de la obediencia (sumisión al rey, deberes de lealtad), y la labor del político y sus deberes para con los súbditos (el fin es la vida virtuosa, luego se debe facilitar el buen gobierno); pero fundamentalmente recogía estas tensiones y elaboraba, conforme a la tradición aristotélica, teorías según las cuales

---

[68] No podemos detenernos en la elaboración y reflexión epistemológica de los siglos XII-XIII en torno al concepto aristotélico de ciencia. Recuérdese tan sólo que con la recuperación de las obras del Estagirita (a fines del siglo XIII tanto la *Lógica vetus* -las *Categorías* y el *De Interpretatione*- como la *Lógica nova* -los *Analíticos*, los *Tópicos* y los *Argumentos Sofísticos*-, estaban a disposición de los filósofos medievales) se introdujo una teoría de la ciencia y una técnica de la probabilidad que permitió el desarrollo del concepto de razón como un elemento esencial en la construcción científica: lo científico es lo que surge por elaboración de la razón (cf. Beneyto, *Los orígenes de la ciencia política...*, *o.c.*, p.19ss). También la palabra *ratio*, tan compleja en el lenguaje filosófico medieval, merecería una especial atención que aquí no podemos prestarle.

[69] La construcción de la política como una teoría de la prudencia arranca de la Edad Media, y en ella se pretende reflejar el "más profundo conocimiento de la relación de hombre a hombre", puesto que la persona humana era considerada "el centro de la vida política" (cf. Beneyto, *Los orígenes de la ciencia política...*, *o.c.*, p.34-35). Muchos de los aspectos que en el Medievo se plantean, por ejemplo, el de la consideración de la prudencia como un elemento esencial de la actuación política y como una virtud propia del gobernante, aparecen ya reflejados en la más temprana producción de literatura de *Speculum principum* (Espejo de príncipes) y serán desarrollados por los tratadistas de los siglos XVI y XVII, que intentan construir, en definitiva, una teoría política de la prudencia en consonancia con las nuevas circunstancias del Estado del Barroco.

la política es una ciencia que posee contenido propio: el estudio del recto y legítimo régimen que cuida de la conservación de la república. Mas esta ciencia a la que también corresponde el estudio de "la aptitud de los hombres para bien politizar y para regir científicamente provincias y ciudades"[70], se halla, no obstante, subalternada a la moral. La teoría de la subalternación de las ciencias, elaborada con la introducción de la epistemología aristotélica y la construcción de la teología como ciencia, permitía considerar la autonomía del objeto y del método, y hablar de vínculos de subalternación o relaciones de subordinación entre las ciencias, según que sus principios fueran más o menos directamente proporcionados por la luz natural de la inteligencia y sus proposiciones más o menos universales. Conforme a esta teoría podía, pues, considerarse la política como ciencia autónoma pero subordinada a la moral[71].

Este es el estado de la reflexión política cuando aparecen las obras de Guicciardini y Maquiavelo, que contemplan ya los hechos políticos (hechos observables y empíricos) independientemente de su valor moral con el fin de proporcionar no tanto un saber sobre las formas de gobierno o sobre la naturaleza del poder, cuanto sobre el modo como éste se

---

[70] Otras obras interesantes de este autor fueron *Vergel de los príncipes*, tratado de educación de príncipes y caballeros, y *Compendiosa historia hispánica* en la que se considera la historia como un tratado práctico de filosofía. Las palabras arriba citadas corresponde a *Suma de la Política* (Madrid, CSIC, 1944, lib.I). Más datos sobre este autor pueden encontrarse en J. Beneyto, *Los orígenes de la ciencia política en España* (*o.c.*, pp.381-385), y en la "Introducción" a la edición de la *Suma de la Política* (*o.c.*, pp.9-15).

[71] Cf. Beneyto, *Los orígenes de la ciencia política...*, *o.c.*, p.21. Sobre la ruptura de esta relación de subalternación o dependencia y la consiguiente secularización de la política que culminará en el siglo XVI en la obra de Maquiavelo (véase nuestro capítulo I.2).

adquiere y conserva. A finales del siglo XVI, pero sobre todo en el XVII, "la constitución de un sistema mecanicista de la ciencia política" -recuerda Maravall- era una empresa general en Europa y, en España, aunque tal construcción resultaba todavía inviable debido a la presencia dominante de la tradición medieval-escolástica[72], puede, sin embargo, constatarse ya en nuestros escritores políticos cierta preocupación metodológica y epistemológica al respecto.

En anteriores apartados hemos visto cómo y de qué forma la historia se convierte en base de la política del barroco otorgándole a esta última el carácter de "experiencia histórica"; pero los escritores políticos de la época, especialmente los del grupo o escuela que denominamos "realistas", aspiraban además a que el saber político, más allá de su identificación con la historia, adquiriese también el carácter de ciencia y lograra así la plena independencia de cualquier otra disciplina o materia (también de la religión y

---

[72] Cf. Maravall, "Empirismo y pensamiento político. (Una cuestión de orígenes)", en: *Estudios de historia del pensamiento español. Serie Tercera: El siglo del Barroco*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1984², p.17.

Una vez alejada la idea del "negro estancamiento" que representa la Edad Media para el avance del conocimiento y del desarrollo del pensamiento en general, comenzaron a realizarse estudios sobre esta época o período, en muchos puntos todavía ensombrecido. En los años cuarenta aparecieron en nuestro país diversos trabajos dedicados a señalar la participación de los pensadores españoles medievales (filósofos, teólogos, juristas, etc.) en la elaboración de las doctrinas políticas, la significación de éstas y la valoración en el contexto general de la historia de las ideas políticas; alguno de ellos, en concreto, centraba sus investigaciones en el "albor científico" de la política durante la Edad Media. Véanse por ejemplo los trabajos de J. Beneyto Pérez, *Ideas políticas de la Edad Media* (Madrid, 1942), *Textos políticos españoles de la Baja Edad Media* (Madrid, 1944), *Introducción a la historia de las doctrinas políticas* (Barcelona, 1947), *Historia de las doctrinas políticas* (Madrid, 1948) y *Los orígenes de la ciencia política en España* (Madrid, 1949); y también los estudios algo más tardíos de J. A. Maravall sobre el pensamiento político español en la Edad Media incluidos en su gran mayoría en *Estudios de historia del pensamiento español. Serie Primera: Edad Media* (Madrid, 1967¹).

la moral) de la que pudieran depender sus normas o leyes. En suma, deseaban la autonomía de la política para poder aplicar correctamente su saber y sus reglas a las cuestiones y problemas planteados por la **razón de Estado**; pues algunas características del saber histórico hacían tambalear el carácter científico de una política que dependiese en exceso de aquél.

En el siglo XVII la historia era prototipo de la "universalidad de la experiencia"[73] debido, por una parte, a su consideración como un cúmulo de hechos que no se reduce exclusivamente a los hechos humanos (historia civil), sino que además registra y abarca todo el ámbito natural (historia natural)[74]; y por otra parte, a su consideración como un depósito que recoge y almacena todo tipo de experiencias y toda clase de hechos singulares. Es esta concepción de la historia como registro o depósito de hechos singulares la que adquiere especial importancia para la política porque permite la aplicación al caso concreto. Sin embargo, es justamente esta misma característica la que preocupa a los tratadistas, por cuanto pone en cuestión la validez científica de las reglas o normas políticas, la permanencia de "la universalidad ante el caso concreto"[75]. Esta preocupación se unía a la consideración

---

[73] Cf. Maravall, "Empirismo y pensamiento político...", *o.c.*, p.28.

[74] Thomas Hobbes (1588-1679) distinguía en la primera parte del *Leviathan* (1651) dos clases de conocimiento: el *conocimiento de hecho* (sensación y memoria) y el *conocimiento de la consecuencia de una afirmación con respecto a otra* (ciencia). El registro del primer tipo de conocimiento se llama *historia*, y Hobbes reconoce que existen dos clases: "una llamada *historia natural*, que es la historia de aquellos hechos o efectos de la Naturaleza que no dependen de la voluntad humana (...). La otra es *historia civil*, que es la historia de las acciones voluntarias de los hombres constituidos en Estado" (cf. *Leviatán*, Madrid, Editora Nacional, 1979, parte I, cap.IX, p.185).

[75] Cf. Tierno Galván, "El tacitismo...", *o.c.*, p.56.

de que la historia, y las materias que en ella se apoyan, no puede ser calificada como *ciencia*, "porque sólo conoce hechos y no puede elevarse a un conocimiento de causas"[76]. En efecto, desde que Aristóteles declaró que la poesía era "más filosófica" y "más seria" que la historia puesto que ésta se preocupaba de lo particular y aquélla perseguía la verdad general[77] hasta finales del siglo XIX, se distinguía entre ciencia e historia porque la primera se ocupaba de lo universal y la segunda sólo de lo temporal. Así pues, aunque los tratadistas del siglo XVII consideran que la historia proporciona un depósito de experiencias y de soluciones prácticas susceptibles de ser imitadas ante sucesos y casos concretos semejantes, también saben que la política no debe reducirse a aquel mero conocimiento empírico (ya fuese como *corpus sistemático* o como *fuente de ejemplos*), y el político (tanto el *técnico*[78] como el *teórico*) no puede ser aleccionado

---

[76] Cf. Maravall, "Empirismo y pensamiento político...", *o.c.*, p.18. Recuerda este autor que los tratadistas políticos españoles todavía se hallan fuertemente influidos por el medievalismo escolástico y la tradición aristotélica, y por ello "creen aún que la ciencia es un conocimiento de causas verdaderas de los hechos que presencian" (*ídem*). En la obra de Covarrubias, por ejemplo, se definía *sciencia* como "el conocimiento cierto de alguna cosa por su causa" (cf. *Tesoro*, p.415).

[77] La afirmaciones de Aristóteles sobre la relación entre la poesía y la historia, y el mayor rango científico (episteme) de la primera por tratar de lo universal frente a la segunda por tratar sobre lo particular y contingente (doxa) se hallan en la *Poética* (cap.IX) y en la *Retórica* (caps.I,4 y III,9).

[78] Anteriormente aludimos a la concepción de la política como práctica o técnica que permite al hombre de Estado llevar a la praxis lo aprendido y, en este sentido, hablamos del político como técnico. Pero lo aprendido por el hombre de Estado puede deberse sólo a su propia experiencia (experiencia de primer orden), o bien ser consecuencia de un conocimiento de la historia (experiencia de segundo orden) entendida ésta de forma general o de manera particular a través de los ejemplos que ella registra. Pues bien, según que el político técnico aplique o no estos conocimientos en su actividad política, así podrán distinguirse y diferenciarse diversos arquetipos de hombres de Estado o gobernantes: "políticos empíricos", que utilizan su experiencia personal o aplican los ejemplos del pasado,

exclusivamente por los ejemplos sacados de aquí, sino que debe además reelaborarlos, es decir, debe hacer uso no sólo de la *experiencia* sino también de la *razón*. De ahí que encontremos afirmaciones entre los escritores políticos como éstas de Malvezzi:

> "A los políticos la Historia no sirve sino para hacer un buen juicio; no debemos, con esto, obrar conforme a los ejemplos, mas sí con aquél que se ha formado sobre la lección de los ejemplos"[79].

Ya señalamos que el casuismo histórico debe ser superado, si se pretende otorgar carácter científico a la política, y que, aunque ciertamente han de utilizarse los casos de la historia, el objetivo de este uso es la obtención de reglas y proposiciones generales. Álamos de Barrientos, a quien en su momento incluimos dentro de la escuela realista y lo calificamos de tacitista, y a pesar de que no sería exacto considerarlo como "el primer teórico español de la Razón de Estado pues tal doctrina no se halla expresa, aun cuando sí abundantemente incluida entre líneas, en sus reflexiones"; sin embargo, sí se le puede calificar -señala Fernández Escalante- "como el primer teorizante del 'realismo político' en España"[80]. Este tratadista, al que tendremos ocasión de

---

"políticos especulativos", que llegan a los principios de la praxis política a través de la razón deductiva, y "políticos científicos", que atienden a la experiencia y a la razón inductiva.

[79] La cita corresponde a la traducción de su obra *El Rómulo* (cit. por Maravall, "Empirismo y pensamiento político...", *o.c.*, p.29). Sobre Malvezzi véase nuestro capítulo II.3.3.

[80] Cf. Fernández Escalante, *Álamos de Barrientos...*, *o.c.*, p.12. En su trabajo Fernández Escalante afirma que en nuestro país "en los tiempos en que *existía* una política realista se *escribía* una doctrina política moralista; cuando ya no existe tal política Alamos quiere *provocarla* escribiendo y publicando una teoría 'realista'" (*ídem*, p.11). En sucesivos

mencionar a lo largo de este apartado por su firme determinación de elevar al status científico a la que él mismo denomina "ciencia del govierno y del Estado", recordaba esta utilización de los casos pasados y semejantes que no se reduce a su aplicación a los casos concretos:

> "Ciencia pues será ésta, que nos enseñará a proceder en la vida, y casos della, y sus pronósticos y remedios. Porque si no nos valiéssemos de razones de casos semejantes, ninguno podría aconsejar; resolver; ni proceder bien, y como deve, en las dudas, que cada día se van ofreciendo en nuestras obras. Porque no sé yo que otra razón puede valer en los discursos, y resoluciones de Estado, sino la que se forma con los exemplos de los casos passados, y con las reglas, y proposiciones generales, formadas de los antiguos, o modernos, por estos mismos sucessos" (*Aforismos al Tácito Español, o.c.*, "Discurso", vol.I, p.35).

Así pues, la historia suministra los materiales (experiencias, hechos y casos) a partir de los que debe obtenerse un juicio general. Mas ¿cómo lograr este juicio?, ¿cómo llegar a conocer los hechos políticos? Junto a la pregunta por el sentido o el valor de la experiencia aparece la cuestión del método. Aunque no se halla en los tratadistas políticos españoles una reflexión sistemática en torno a este problema[81], sí está presente en ellos ya el término[82] y la

---

capítulos iremos descubriendo más detalles de esta teoría política realista que se esfuerza "por incorporar el 'razonamiento' estrictamente 'político' a la práctica corriente de los gobernantes" (*ídem*, p.12). Recordemos que un ejemplar de la obra de Álamos se encontraba en la Biblioteca de Lastanosa (nº 167), registrado como *Cornelio Tácito ilustrado por Don Balthasar Alamos de Barrientos*, Madrid, 1614.

[81] Ya nos referimos a la situación de la ciencia, al problema del nuevo método experimental y a la vía de su penetración y desarrollo en España, pero tal vez sería oportuno recordar la definición de método más

preocupación metodológica por cómo conocer el desarrollo (causas y consecuencias) de los hechos y verificar la validez de las acciones políticas. Estas preocupaciones son fruto de la necesaria aproximación pragmática y realista a la política,

---

extendida entre el pensamiento racionalista: "entiendo por método, reglas ciertas y fáciles, gracias a las cuales el que las observa exactamente no tomará nunca lo falso por verdadero". René Descartes (1596-1650) escribió sus *Regulae ad directionem ingenii e Inquisitio veritatis per lumen naturale* en 1628, aun cuando se publicasen póstumamente, mientras que el *Discours de la méthode, pour bien conduire la raison et chercher la vérité dans les sciences* apareció en 1637. Posiblemente tuvieron conocimiento de ellas algunos filósofos españoles de la época, pero no debemos olvidar que en 1663 la Iglesia había incluido las obras de Descartes en el *Índice*. Aunque un reflejo positivo de la metodología cartesiana no se dejará sentir hasta prácticamente el siglo XVIII, se han estudiado posibles influencias en la obra de Sebastián Izquierdo (1601-1681), el cual cita a Descartes indirectamente y presenta en su *Pharus Scientiarum* (1659), "partiendo de la metodología cartesiana y retomando la aspiración a la sabiduría universal de las *Regulae*", un proyecto alternativo al *Discours* (cf. Fuertes Herreros, J. L., "La influencia de la metodología cartesiana en Sebastián Izquierdo (1601-81). Para la construcción de una filosofía barroca", en: *Studia Zamorensia*, 8 (1987), p.405). Izquierdo presentaba el método o *ars universalis sciendi* como "la unificación de la fragmentación de los métodos, como un método de métodos, un método compendioso, que integraba a la observación, composición (síntesis), división (análisis), definición, locación ("tópica", lugares científicos), combinación, argumentación, traslación (analogía), memoración (arte de la memoria) y tradición atravesados y hechos operativos mediante la combinación" (*ídem*, p.404). En ocasiones se ha señalado que Vives, Gómez Pereira (1500-d.1558) y el escéptico Francisco Sánchez (1550-1623) pueden considerarse como antecedentes del pensamiento cartesiano en cuanto a la elaboración de una teoría moderna de las pasiones, la consideración del automatismo de las bestias o al establecimiento de la duda como método respectivamente (véase Abellán, *Historia crítica del pensamiento español.2: La Edad de Oro (siglo XVI)*, *o.c.*, vol.2, p.188). Sobre la recepción de Descartes puede consultarse también el trabajo de R. Ceñal, "Cartesianismo en España. Notas para su historia (1650-1750)", en: *Revista de la Univ. de Oviedo*, 1945).

[82] El término lo registraba Covarrubias sin llegar a recoger ninguno de los aspectos implicados en el "nuevo método": "Método. Este vocablo han introduzido en la lengua castellana, que vale tanto como compendio, *latine methodus*, (...), *id est brevis via*. Cicerón la llama *breve dicendi compendium*" (cf. *Tesoro*, p.803). Pero ya unos años antes, en 1592, Marco Antonio de Camos utilizaba la palabra "método" con el significado de vía ordenada o reglamentada, y calificaba de "metódicos" a los que seguían esa vía "regulada y compuesta por la recta razón" (*Microcosmía y gobierno universal del hombre christiano...*, cit. por Maravall, "Empirismo y pensamiento político...", *o.c.*, p.21). Estas acepciones aparecerán más tarde en el *Diccionario de Autoridades*, que define "methodo" como "el modo, orden y arte de obrar, discurrir o enseñar" y dice que "methodico" es "lo que se hace con buena arte méthodo" (cf. *D.A.*, vol.2, t.IV, p.561).

aproximación que tiene lugar -como ya señalamos- durante los reinados de Felipe III y Felipe IV, y que puede verse con nitidez en un autor como Álamos de Barrientos:

> "¿No es ciencia esto; sin la qual todas las demás ciencias, artes y oficios serían inútiles, sin uso, o sin provecho? ¿No tiene maestros y reglas, y principios generales y comunes a todos; y de donde se deriven los sucessos, y juyzios particulares? Por cierto sí es: que en cosa tan excelente no se avía de proceder a caso. Ciencia es la del govierno y Estado; y su escuela tiene; que es la experiencia particular; y la lección de Historias, que constituye la universal. La qual cierto serviría de poco, si della no se sacassen los principios, reglas que digo" (*Aforismos al Tácito Español, o.c.*, "Discurso", vol.I, p.34).

El texto de Álamos nos introduce en el problema, al tiempo que indica la posible salida al poner en relación la experiencia, la historia y la ciencia política. La ciencia del gobierno se rige por reglas y principios generales y comunes -sostiene Álamos- a los que puede llegarse a través de un método inductivo. A partir de los hechos o experiencias propias ("experiencia particular", como la llama él mismo, o "experiencia de primer orden", como la venimos llamando nosotros) y de los registrados en la historia ("experiencia universal" o "experiencia de segundo orden") es posible alcanzar reglas generales y principios universales. Álamos afirmaba que la historia:

> "es la experiencia vniversal, que para hazernos prudentes se saca de la lección de los hechos agenos. Y esto se alcança formando de los sucessos particulares, y de sus causas; reglas y principios

> vniversales; por donde determinar las causas dudosas, y resolverse en las grandes empresas (...) Assí se hizieron las leyes, y nuestros derechos. De los particulares casos, y respuestas a ellos, en quien está la suprema autoridad del Estado; y déstos las reglas comunes, y nuestro derecho" (*Aforismos al Tácito Español, o.c.*, "Discurso", vol.I, p.32).

Parece claro que la palabra "sacar" o "formar" tiene en este texto el significado metodológico de "inducir". Álamos no utilizaba este verbo ni sus derivados, pero no olvidemos que el sentido que poseía tal vocablo en la época y que venía recogido por Covarrubias era muy otro: "atraer, persuadir y convencer a que alguno haga o diga lo que queremos; inducido, el persuadido por otro..." (cf. *Tesoro*, p.735). Será el *Diccionario de Autoridades* el que además de registrar el significado de "inducir" del *Tesoro*, recoja también otra acepción: "Inducción. En términos Rhetóricos y Lógicos es una especie de argumento, que se hace por la enumeración de todos los particulares, positiva o negativamente... Es pues la *inducción* una manera de argumentación, que por lo particular prueba lo más general" (cf. *D.A.*, vol.2, t.IV, p.256).

A su vez de las reglas y principios pueden formarse deductivamente juicios particulares para obrar y proceder en los casos concretos:

> "Y pues todas las ciencias, artes, y oficios humanos; cuyo fundamento es la prudencia, juyzio, y discurso humano; y cuyo ministro es el hombre; y cuyo sugeto es aquella cosa de que se trata; tiene sus principios y reglas generales, por donde se pueda responder a los casos particulares, y juzgar y obrar con ellos" (*Aforismos al Tácito Español, o.c.*, "Discurso", vol.I, p.33).

La ciencia del gobierno y del Estado, que enseña "a proceder en la vida y casos della, y sus pronósticos y remedios"[83], debe además comprobar sus resultados, ya que la inducción y la deducción son baldías si no van acompañadas por la verificación[84]:

> "Y que aun las mismas razones y principios se pruevan, y confirman con los exemplos de los sucessos, que otros tales casos tuvieron; o son flacas, y de poca consideración para resolver, discurir y hazer juyzio en lo venidero" (*Aforismos al Tácito Español, o.c.*, "Dedicatoria", vol.I, p.20-21).

De este modo la política puede considerarse una ciencia precisamente porque no sólo posee reglas y principios generales (forjados inductivamente a partir de la experiencia) de los que cabe derivar deductivamente juicios particulares, sino también porque aquéllos pueden ser verificados. La política llega a ser así "una ciencia experimental basada en la historia" -señala Tierno Galván[85]-, en la que, no obstante, se encuentran unidos

---

[83] Cf. Álamos de Barrientos, *Aforismos al Tácito Español, o.c.*, "Discurso", vol.I, p.35.

[84] Señala Fernández-Santamaría que "el método de Alamos sugiere que la experiencia de segundo orden posee dos facetas. Una -la historia entendida en su sentido más amplio- da al hombre el conocimiento necesario para formular, inductivamente, reglas universales. La segunda -los ejemplos- nos ofrece un instrumento de verificación, a utilizarse cuando las reglas universales se aplican, deductivamente a los casos particulares" (cf. *Razón de Estado y política..., o.c.*, p.179, n.28). Así pues, el proceso de verificación o comprobación de lo observado en política consistiría en "verificarlo en términos de los 'ejemplos' del pasado" (*ídem*, p.177). En definitiva, la historia se convierte en "el camino elegido para salvar la distancia entre la ciencia y la experiencia", puesto que en ella se "podría concentrar el método inductivo y deductivo" (cf. Santos López, M., *Filosofía y política en la obra de Antonio Pérez, secretario de Felipe II*, Madrid, Univ. Complutense, 1988, p.231).

[85] Cf. Tierno Galván, "El tacitismo...", *o.c.*, p.59.

lo general y lo particular. Una ciencia tal que en ella -como recordaba Antonio de Covarrubias en su "Aprobación" (p.16) a la obra de Álamos- "no ay regla general segura", puesto que en cuanto "ciencia de contingentes", "no será infalible" (cf. *Aforismos al Tácito Español, o.c.*, "Dedicatoria", vol.I, p.22):

> "Y aunque sé bien, que tomándolo en toda propiedad Lógica, no se puede rigurosamente llamar ciencia esta prudencia de Estado por no ser las conclusiones della; evidentes y ciertas siempre, y en todo tiempo; ni tampoco preciso el sucesso, que por ellas se espera, y adivina; y que si bien son ciertas por lo más ordinario, y respeto de lo universal; no serán infalibles en un particular" (*Aforismos al Tácito Español, o.c.*, "Discurso", vol.I, p.35).

Si bien el *desideratum* es considerar a la política como ciencia[86], los tratadistas políticos realistas y tacitistas

---

[86] Aunque a medida que avanza el siglo XVII esta consideración se hace más común, una posición tan clara y argumentada como la de Álamos no es fácil encontrarla. Existen versiones con otros matices como la del arbitrista Sancho de Moncada (la política es una ciencia y la razón de Estado un saber sistemático), Ramirez de Prado (cuya postura es más empirista), Vera y Zúñiga (se inclinaba antes por el inductivismo que por el deductivismo) y Blázquez Mayoralgo (se mostraba en contra de la especulación). Otras posiciones como la de Saavedra Fajardo unían a la "ciencia de reinar" no sólo la historia y la experiencia, sino además la prudencia y algo más alejadas se situaban las ideas de López Bravo (no creía en el carácter científico de la política ni consideraba que el conocimiento político fuera deducible). El eticista Santa María parecía admitir la existencia de reglas políticas aunque no definía claramente la naturaleza del "arte y oficio de gobernar" que es "ciencia de ciencias y arte de todas las artes" y Alvia de Castro, apoyándose en Platón y Aristóteles, afirmaba que la política no es ni arte ni ciencia sino un saber ilimitado, gobernado por el azar donde la elección depende del gobernante y las respuestas son circunstanciales e individuales. Detalles relativos a estas diversas posiciones se hallan en la obra de Fernández-Santamaría, *Razón de Estado y política..., o.c.*, pp.186-250; véase además nuestro capítulo II.2.

Por otra parte, se ha señalado en muchas ocasiones y hasta bien entrado el siglo XX que la política en España no ha sido nunca ni arte, ni ciencia debido a la persistente penetración de la teología en todos sus

como Álamos eran bien conscientes de la dificultad intrínseca de esta "ciencia": la naturaleza humana (que no puede llegar a ser del todo bien conocida a través de la experiencia propia y la historia), la voluntad del hombre (que puede desviar sus inclinaciones naturales) y el libre albedrío (que reduce la previsión del cálculo político) hacen de la política un saber particular que ha de atender a las circunstancias y a los accidentes, de cara a explicar las acciones públicas, pero que, al mismo tiempo, guiado por la prudencia, debe ser capaz de ofrecer las reglas y los fines que definen la **razón de Estado**[87]. Por ello, muchos de los tratadistas, acuden al pensamiento y las obras de Tácito en desacuerdo con el puro empirismo político representado por las posiciones maquiavelistas. Maquiavelo ha sido considerado generalmente como el fundador de la escuela política experimental. Su concepción de la política como ciencia -en cuya base se halla la identidad de la naturaleza humana que es siempre y en todas partes la misma-, y como técnica -que puede aprenderse a través de la observación y el análisis de las acciones humanas y por

---

ámbitos. La idea que se refleja en las palabras del Marqués de Lozoya en 1934: "España fué un pueblo de teólogos, no necesitó de ciencia política", ha impedido estudios objetivos al respecto hasta los años cincuenta. En realidad, no debe desdeñarse, por ejemplo, la relación que vincula la política del Barroco con las concepciones teológico-filosóficas de la época, como tampoco debe ni puede desvincularse la trayectoría política de la España de la Reconquista, ni tantas otras "hazañas políticas", con el pensamiento religioso que las impulsaba. Ahora bien, aunque la teología nutriera los principios fundamentales del Estado y del Derecho, ello no implicaba la inexistencia de "ciencia política", máxime cuando ésta disponía en el siglo XVI y XVII de un objeto tan propio como las reglas y normas de la razón de Estado.

[87] Todavía nos quedaría un elemento más en la concepción de la política: su "carácter técnico". De acuerdo con él la política consistiría en la aplicación de los medios -razón de Estado- para la consecución de un fin: la conservación del todo político. Desde esta perspectiva, a la que volveremos más adelante, la política vendría a ser la razón de Estado llevada a la práctica.

medio del estudio de los ejemplos históricos-, le había llevado a elaborar una técnica de la acción política proyectada para adquirir, conservar y fortalecer el poder del príncipe. Pero este empirismo "de sentido común o de astuta previsión práctica y no un empirismo inductivo dominado por el deseo de comprobar teorías o príncipios generales"[88] había sido criticado por los tratadistas de la época que además le reprochaban el uso de la Historia sólo como ejemplo. Baste recordar en este sentido las palabras de Malvezzi:

> "También se engañó Nicolao Machiavello en querer que el provecho de la historia consistiese en valerse del ejemplo; y de este error, como de una raíz, vienen todos aquellos que él tiene escritos en su política, porque así como son condenados en la medicina los empíricos, así lo deben ser en la política los que se llevan de ejemplos" (*Retrato del privado cristiano*, p.125, cit. por Maravall, "Empirismo y pensamiento político...", *o.c.*, p.27).

[88] Cf. Sabine, *Historia de la teorías políticas, o.c.*, p.256.

III.1.4 Gracián y el ingenio: conocimiento, experiencia e inducción.

> "Privilegio es de ciencia reducir a principios generales su enseñanza;
> .....
> El ejemplo lo pruebe y lo declare" (*A*, IV).

> "-- ¿ Dónde se vende la experiencia ? - preguntó Critilo -; que también vale mucho.
> Y señaláronle acullá lexos en la botica de los años" (*C*, I, xiii).

La elevación de la política a ciencia en sentido moderno, por aproximación de los conceptos de política, experiencia e inducción, cuyo máximo exponente en España es Álamos de Barrientos, es cada vez más común a medida que avanza el siglo XVII, si bien autores como Juan Eusebio Nieremberg (1595-1658) siguen todavía confiando en la epistemología aristotélica y reafirmando que el único camino para obtener el conocimiento de lo particular proviene de los principios y reglas generales. Para este autor sólo hay ciencia de lo general, y las reglas generales no se inducen de la experiencia; al contrario, es el conocimiento de lo concreto el que se deriva de los principios universales. En su obra *Oculta filosofía* (1633) afirma que "en el conocimiento de la obra de esta máquina" -se refiere al mundo-, "en la ciencia de este admirable artificio estriba la doctrina natural, comprendida con principios y reglas", y puesto que "fuera nunca acabar si fuese necesario conocer cada

naturaleza y especie en particular, fue convenientísimo que se hiciese con tal traza que por reglas generales se alcanza su uso y conocimiento"[89]. El papel que juega aquí la experiencia se reduce considerablemente y los hechos son "la ocasión para penetrar intuitivamente" en los principios y no inductivamente en ellos. Maravall señalaba que esta posición anti-empírica, debida a la consideración simbólica de la naturaleza, es ya un caso desviado de la época[90]; sin embargo, nosotros consideramos adecuado recordar que con el triunfo de la Contrarreforma la filosofía natural de finales del siglo XVI había vuelto, olvidando las novedades introducidas por el nominalismo y cerrando esta brecha crítica, a los planteamientos aristotélicos de forma que pocas fueron las excepciones y muchas las obras que siguieron en esta disciplina los esquemas escolásticos[91].

---

[89] Nieremberg escribió también obras como *Proclusión a la historia natural* (1629), *Curiosa Filosofía* (1630) y *Causa y remedio de los males públicos* (1642) que se encontraban en la Biblioteca de Lastanosa con los nº 246 (506), nº 259 (504)) y nº 561 respectivamente. Bajo el nº 505 aparece un ejemplar de *Oculta philosophia de la simpatia y antipatia de las cosas* (1633). La cita es de la edición de *Obras cristianas y filosóficas del Padre Nieremberg*, Madrid, BAE, 1686, p.348.

[90] Cf. Maravall, "Empirismo y pensamiento político...", *o.c.*, p.22-23.

[91] Entre las excepciones cabe destacar el *Cursus philosophicum* (1632) del jesuita Rodrigo de Arriaga (1592-1667) y el *Pharus scientiarum* (1659) del también jesuita Sebastián Izquierdo. Arriaga en su obra, de claras inclinaciones nominalistas, daba entrada en el ámbito de la filosofía natural a algunos planteamientos empiristas. Izquierdo, influido por el lulismo, pretendía un perfeccionamiento de la lógica aristotélica que permitiera dar paso a la construcción de una *scientia scientiarum* y, que asumiendo la metodología cartesiana (véase la nota 81), suministrase un método o arte general del saber científico (*ars universalis sciendi*).

Pero habrá que esperar hasta finales del siglo XVII para que surja un movimiento de transición entre la tradición escolástica y la filosofía moderna. Dicho movimiento ha sido calificado por algunos de "conciliatorio" quienes lo han denominado "eclecticismo español" de los siglos XVII y XVIII; mientras que otros han destacado el cambio de mentalidad que se produce en el grupo de los llamados "novatores". En cualquier caso, sólo entonces empiezan a publicarse obras que participan del movimiento emancipatorio con respecto a la escolástica a través de la recepción de las

No hay ningún testimonio directo en la obra de Gracián que permita afirmar que nuestro autor conocía los trabajos de Álamos o de Nieremberg aunque sí sabemos que las obras de ambos se hallaban en la biblioteca de su mecenas y protector. Las consideraciones que a continuación ofrecemos permitirán mostrar que Gracián, reflejo y reflexión de su época [Ayala: 1979a y 1979b], no podía desprenderse en parte de la visión simbólica y alegórica de la naturaleza y del mundo[92]; así como tampoco podía replegarse ante las nuevas formas de captar la realidad que el pensamiento barroco, y en particular el pensamiento político, iniciaba comprobando que también la observación de la naturaleza (naturaleza física y naturaleza humana) es fuente de conocimiento.

Las interpretaciones[93] tradicionales sobre el pensamiento del jesuita han destacado siempre el carácter racionalista de

---

nuevas corrientes europeas que facilitan con ello la definitiva irrupción de la filosofía moderna en España. Información sobre la situación de la filosofía natural durante el siglo XVII y la introducción del pensamiento moderno, puede hallarse en las obras de E. Bullón Fernández, *De los orígenes españoles de la filosofía moderna. Los precursores españoles de Bacon y Descartes* (Salamanca, 1905), O. V. Quiroz-Martínez, *La introducción de la filosofía moderna en España. (El eclecticismo español de los siglos XVII y XVII)*, (México, 1949), en las ya citadas de J. Mª. López Piñero y en los capítulos que J. L. Abellán dedica en su *Historia crítica del pensamiento español* (vol.3, esp.pp.331-461).

[92] Recuerda Ayala que en "el siglo XVII la visión científica y artística de la realidad no estaban aún claramente diferenciadas" [Ayala: 1987, p.40] y "el desarrollo de la nueva ciencia trajo consigo la separación de los dos mundos hasta entonces unidos: el de la Naturaleza y el de los sentimientos. Cada uno se desarrollará según leyes propias, dando lugar respectivamente al nacimiento de un nuevo lenguaje formal (arte barroco) y a la puesta en marcha de la ciencia experimental (Galileo)" [*ídem*, p.41].

[93] **Nota:** incluyo entre paréntesis el título original y la fecha de aparición de las obras a las que hago referencia; en cambio, entre corchetes figura la edición o reimpresión que he utilizado añadiendo la(s) página(s) en que se encuentra la cita o la(s) idea(s) señalada(s). Esta doble referencia la realizo cuando no he utilizado ediciones originales y puede perderse la línea historiográfica de mi exposición.

éste y de sus máximas, su método racional de aprehensión de la naturaleza y la realidad, y el simbolismo alegórico como expresión de éstas. En este sentido han sido numerosas las veces en las que se ha puesto de manifiesto la vinculación de la expresión alegórico-simbólica de Gracián con su concepción del mundo; así, por ejemplo, Heger (*Baltasar Gracián. Eine Untersuchung zu Sprache und Moralistik*, 1952) afirmaba que el carácter alegórico-simbólico de sus obras "se relaciona por su conceptismo con algún concepto de realidad" [Heger: 1982, p.211], y también Batllori ("Alegoría y símbolo en Baltasar Gracián", 1958) señalaba que Gracián "no puede elaborar símbolos y alegorías en función de la pura maravilla, (...) sino en función de una filosofía, de una moral" [Batllori: 1958b, p.247]. La alegoría y el símbolo le sirvieron a Gracián "para penetrar en los más recónditos misterios del Tiempo y del Espacio, del Hombre y de la Vida" [*ídem*, p.250]. Gariano ("Simbolismo y alegoría en *El Criticón* de Gracián", 1966) aseguraba que en *El Criticón* se hallan dos tipos o sentidos alegóricos, uno que contribuye al valor estético y otro que como "disfraz alegórico es el camino que lleva a la comprensión de la verdad conceptual de la obra" [Gariano: 1968 p.91]. La compenetración entre la alegoría principal y los restantes elementos simbólicos de la obra permite, además de una conformación con el estilo conceptista, la expresión del significado del destino histórico y teológico del hombre con la intención satírica y moralizadora [*ídem*, p.108ss]. Por otra parte, Vélez Estrada ("Gracián: ¿símbolo o alegoría?", 1985), desde la desvalorización de la alegoría y la potenciación del símbolo proporcionada por Goethe, critica la ceguera de los comentaristas gracianos al no darse cuenta de que el escritor aragonés superó "los dogmatismos alegóricos" como estereotipos

demostrativos, cogniciones calculadoras o racionalizaciones de imágenes tradicionales "para adentrarse en el terreno más denso y luminoso del símbolo" [Vélez: 1985, p.162], que puede admitir un pensamiento alegórico pero que lo concretiza en una "realidad multiforme y proteica" [*ídem*, p.176]. Reconociendo que esta postura simbólico-antialegórica puede dificultar nuestra comprensión de la mentalidad alegórica del siglo XVII, García Gibert ("En torno al género de *El Criticón* (y unos apuntes sobre la alegoría)", 1993) afirma que la alegoría es "un recurso sin coartada y de carácter totalizador" e idónea para el triple objetivo de esa obra: "lo satírico, lo didáctico y lo moral" [Gª Gibert: 1993, p.111]. Aunque *El Criticón* "es una novela intergenérica" [*ídem*, p.113], la alegoría juega en ella un importante papel como necesidad expresiva que a la vez responde a presupuestos gnoseológicos [*ídem*, p.111]. Pelegrín ("Architexture et architecture de l'allégorie", cap. de *Éthique et esthétique du Baroque*, 1985), que no considera exagerado pensar que *El Criticón* sea la alegoría estilística de la *Agudeza y arte de ingenio* ("Fra Antichi e Moderni. Gracián: dall'*Agudeza* al *Criticón*", 1987), distingue entre la alegoría, que es "la concrétisation conventionnelle d'une idée abstraite, par la volonté de l'auteur: on va de l'abstrait au concret" [Pelegrín: 1985c, p.68, n.3], y el símbolo, pues "un objet concret peut symboliser une idée ou une pluralité d'idées, même involontairement: on passe du concret à l'abstrait" [*ídem*]. Teniendo en cuenta la función paradójica de la alegoría por la cual ésta puede considerarse como "une apparence qui a pour mission de révéler une essence" [Pelegrín: 1985c, p.74], y la finalidad moral que le otorga Gracián, la alegoría es para el jesuita "une mise en scène 'matérielle', 'visible', d'une idée abstraite" [*ídem*, p.66] cuya eficacia didáctica, estética,

psicológica y moral está probada[94].

Por otra parte, las valoraciones sobre el *gusto*, el *ingenio*, la *agudeza* y el *concepto* -términos clave del pensar graciano- han estado mermadas casi siempre no sólo por las interpretaciones que limitaban estos conceptos al ámbito estético-literario sino también por la visión prudencialista y moralista que los primeros críticos de la obra graciana trasmitieron.

Así, por ejemplo, el papel del *gusto* se ha valorado relacionándolo en muchos casos directamente con la "doctrina de la prudencia", y sometiéndolo a través de ella a la autoridad de la razón. Desde Christian Thomasius (*Von Nachahmung der Franzosen. Ein Collegium über des Gracians Grund-Regeln vernünftig, klug und artig zu leben*, 1687), pasando por el inglés Joseph Addison ("Gratian and the fine taste", 1712) y Karl Borinski (*Baltasar Gracian und die Hoflitteratur in Deutschland*, 1894) hasta José Luis Aranguren ("La moral de Gracián", 1958) y Hans Georg Gadamer (*Wahrheit*

---

[94] Numerosos son los estudios sobre las alegorías en Gracián y aunque no los citemos todos mencionaremos los más relevantes. Romera-Navarro ("Las alegorías del *Criticón*", 1941) opinaba que el elemento alegórico se encontraba en el plan general de la novela graciana "como elemento esencial" y en numerosos episodios "como elemento accesorio" [Romera-Navarro: 1950, p.73]. Romera analizaba 73 alegorías señalando en algunas de ellas las fuentes literarias. Un estudio sobre la alegoría en la estética de la agudeza, y sobre la estructura y el significado de las alegorías en *El Criticón* fue llevado a cabo por Schröder [1966]; diez años más tarde volvía a investigarse sobre la técnica y la estructura alegóricas de la novela graciana, a través de la macroestructura, la mesoestructura y la microestructura de la obra, por Kassier [1976]; y, a través del estilo, las personificaciones y la imaginería, por Welles [1976].

Algunas alegorías gracianas han merecido especial consideración filosófica como ocurre con la de la cueva donde se encontraba encerrado Andrenio y el despertar al conocimiento (*C*, I, i-ii) estudiada, en ocasiones, a través de las semejanzas o desemejanzas con el mito platónico de la caverna (*República*, VII), véase Maravall [1984b] y Roux [1986]. Otros trabajos sobre la alegoría en *El Criticón* y su relación con la retórica y la nacionalidad se los debemos a P. J. Smith [1990 y 1992].

und Methode, 1960), entre otros intérpretes, se ha valorado este concepto estéticamente y/o moralmente. El filósofo y jurista alemán que impartió un curso sobre Gracián (el primero en lengua alemana) concebía el gusto graciano como una capacidad que permite distinguir entre lo bueno y lo malo tanto a nivel de afectos y sentidos como a nivel de entendimiento y voluntad [Thomasius: 1970, pp.5-49]. Addison otorgaba al gusto (*fine taste*), como facultad de la mente, un valor estético-literario y comenzaba su artículo diciendo que "Gratian very often recommends fine taste as the utmost perfection of an accomplished man" [Addison: 1822, p.17]. Por su parte, Borinski, interesado en los aspectos morales y políticos de la obra graciana, definía el gusto como hijo "der Gesellschaftslehre eines praktischen Welt- und Menschenbeobachters" [Borinski: 1971, p.40]; y Aranguren, que considera al jesuita un preceptista del gusto, afirmaba que éste no es una mera cualidad estética sino una perfección moral [Aranguren: 1976, p.127]. Gadamer, también en la línea de las anteriores interpretaciones, afirmaba que en Gracián el "gusto sensorial" contiene ya "el germen de la distinción que se realiza en el enjuiciamiento espiritual de las cosas" y añade que el concepto del gusto es "punto de partida de su ideal de formación social" [Gadamer: 1984, p.67].

Recientemente, Hidalgo-Serna ha emitido diversas valoraciones sobre las interpretaciones acerca del *buen gusto* graciano [1985, esp.pp.27-34] y de la aparición de la expresión en España y Alemania (a Christian Thomasius y Johann Ulrich König los considera mediadores de la función y significación moral y estética del gusto en Alemania) [1989b, p.256]. También ha estudiado el *buen gusto* como metáfora graciana en cifra a la que otorga una gran variedad de significaciones y acepciones

(filosófica, literaria, estética y moral práctica), reafirmando la función cognoscitiva que el gusto posee dentro del método ingenioso y de la agudeza de concepto [1988a, p.69 y p.78], y sus competencias en la "responsabilidad de reconocer y elegir el grado de sazón del vínculo verdadero, de la expresión bella y de la acción humana que mejor respondan a las necesidades humanas en cada situación circunstancial" [1988b: p.173]. En la actualidad prácticamente todos los gracianistas consideran que el *buen gusto* no es un conocimiento especulativo ni un juicio racional puesto que resulta imposible relegarlo únicamente a la esfera de la razón y de sus reglas [Gambin: 1987a, p.101]; es considerado, más bien, como una estimación o valoración subjetiva que puede llegar a obtener validez objetiva o alcanzar categoría universal "al existir la posibilidad de que el hombre de buen gusto se convierta en pauta o criterio para los demás en cada uno de los tres órdenes de acción: conceptual, moral y verbal" [Ayala: 1989, p.183]. Ligado al intelecto a través del ingenio se manifiesta en "una acertada elección" sobre lo que hay que saber, cómo hay que conversar y cómo se debe actuar [Ayala: 1987, p.162]. El *gusto* posee una dimensión cognoscitiva, estética y moral; y, en este último ámbito, el *buen gusto* socorre al juicio en una prudente elección de medios e instrumentos para lograr el fin perseguido. En definitiva, ser "hombre de buena elección" (*D*, X y *OM*, 51) "supone el buen gusto y el rectísimo dictamen, que no bastan el estudio ni el ingenio" (*OM*, 51); además "un buen gusto sazona toda la vida" y es una de las tres cosas que "hacen un prodigio": "ingenio fecundo, juicio profundo y gusto relevantemente jocundo" (*OM*, 298).

El *ingenio* y la *agudeza* graciana también han sido interpretados mayoritariamente desde las funciones que estos conceptos poseen dentro de los límites de la estética literaria y, en ocasiones, también relacionándolos con la moral pero muy pocas veces directamente con el ámbito cognoscitivo. Por ejemplo, interpretados y definidos dentro de los límites o márgenes de la esfera de lo propiamente estético-literario, el *ingenio* y la *agudeza* han sido calificados como expresiones verbales de la belleza. Así lo consideraba Coster (*Baltasar Gracián (1601-1658)*, 1913), quien además afirmaba que el método empleado por Gracián en la *Agudeza y arte de ingenio* "es el de los tratados de retórica" [Coster: 1947, p.241]. Para Sarmiento ("Gracián's *Agudeza y Arte de Ingenio*", 1932) la *agudeza* es una "function of the mind" [Sarmiento: 1932, p.280] y, por lo tanto, una facultad y actividad intelectual, mientras que el *ingenio* es un tipo de belleza artística con una significación formal. Correa Calderón ("Sobre Gracián y su *Agudeza y arte de ingenio*, 1944) calificaba la *agudeza* de "licor exquisito, un elixir, una quintaesencia, obtenidos de esa presión y esfuerzos cerebrales puestos al servicio de la poesía" [Correa: 1970, p.160]. Unos años más tarde Curtius (*Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, 1948) señalaba que el jesuita creó una nueva teoría estilística donde "jede literarische Form und jedes Sachgebiet kann den Schmuck des Sinnspieles tragen" [Curtius: 1984, p.302], y entiende además que la obra de Gracián era "eine intellektuelle Leistung hohen Ranges" [*ídem*, p.304]; mientras que May ("Gracian's idea of the *concepto*", 1950) afirmaba: "*Ingenio* becomes a power of the understanding to act artistically, to transform its own object harmoniously; the *agudeza* is the result of the exercise of this power" [May: 1950, p.21].

González Casanova ("Verdad y agudeza en Gracián", 1953), cuyas interpretaciones se acercan a las más actuales y novedosas, consideraba que la *agudeza* es la "operación máxima del entendimiento" en la que concurren el *ingenio* y el juicio [González Casanova: 1953, p.154], y, sin olvidar su función retórica, señalaba que la *agudeza* comprende "el ámbito de verdad y belleza, de acción y reflexión" [*idem*, p.148]. En Alemania, Friedrich ("Zum Verständnis des Werkes", 1957) calificaba la *Agudeza y arte de ingenio* como un libro de estilística y afirmaba que el conocimiento no puede constituir objeto del *ingenio*, puesto que éste es sólo un juego literario de palabras [Friedrich: 1957, p.212]. En Italia y España los trabajos de Batllori ("Tres momentos de la estética española: Gracián, Arteaga, Casanovas", 1956 y "La agudeza de Gracián y la retórica jesuítica", 1962), trataban la *agudeza* como máximo valor estético [Batllori: 1957, p.703] y la situaban en el ámbito del arte [Batllori: 1964, p.67]. Si bien Batllori consideraba ("Gracián y la retórica barroca en España", 1954) que "la *Ratio studiorum* (...) ofreció a Gracián la base aristotélica de su retórica y poéticas barrocas" [Batllori: 1958a, p.111], opinaba, no obstante, que al mismo tiempo el escritor "barroquizó la *Ratio studiorum*, superando la imitación aristotélica por la agudeza" [*ídem*, p.114]; aunque "hablando con exactitud" -afirmaba- "la *Agudeza y arte de ingenio* no es una retórica ni es, por su contenido, conceptista. Es una estética literaria barroca (...), es una teoría del estilo en su más completo significado: estilo de pensar y estilo de escribir" [*ídem*]. En la actualidad persisten interpretaciones puramente estéticas del *ingenio*: así, por ejemplo, Aguirre considera que para crear belleza el entendimiento necesita del *ingenio* pues es ésta la facultad mediante la cual aquél deviene

artista [Aguirre: 1986, p.186], "gracias al arte de ingenio, el entendimiento deviene creador de belleza" [*ídem*].

Desde la tesis de la unidad entre estilo lingüístico y estilo de vida, entre expresión estética y la máxima moralista de vida, Heger señalaba que la *agudeza* y el *ingenio* son portadores de esta unidad [Heger: 1982, p.200]; además, en el *ingenio*, "discernimiento estético de la belleza" [*ídem*, p.182] y facultad humana de la que deriva la *agudeza*, "convierte Gracián, por una parte, el esfuerzo que reside en el *gusto* y que está dirigido hacia una unidad trascendente de verdad y belleza, en forma accesible a la conciencia, y por otra parte el concepto de exactitud o verdad del juicio lógico que reside en el *juicio*, en el concepto de belleza del juicio estético" [*ídem*, p.185]. Para Maldonado de Guevara ("Del 'ingenium' de Cervantes al de Gracián", 1957 y "El 'cogito' de Baltasar Gracián", 1958) el "arte de expresar y el arte de obrar son consustanciales al Ingenio" [Maldonado: 1957, p.108], y éste está ligado también con el conocimiento, que es cordura y discreción [*ídem*, p.109]. El *ingenio* -opinaba Maldonado- es una potencia "cuyo espacio meditativo es la estética y la política, y no la lógica ni la metafísica", y "cuya forma de comportamiento es la ficción" [Maldonado: 1958a, p.288]. Por su parte, Aranguren consideraba, como en el caso del *gusto*, que Gracián otorga a la *agudeza* un "relieve moral" y que ésta y el *ingenio*, aunque cualidades estéticas, son, sobre todo, "perfecciones morales" [Araguren: 1976, p.127]. Aunque en la obra de Schröder (*Baltasar Graciáns 'Criticón'. Eine Untersuchung zur Beziehung zwischen Manierismus und Moralistik*, 1966) se pretende establecer relaciones entre el manierismo y la moral a través fundamentalmente del análisis de la alegoría, la *agudeza* quedaba reducida a la expresión de una "geistige

Lustgefühl" [Schröder: 1966, p.123], cuya tarea consiste en "das Phänomen des 'Schönen' unabhängig von den Dingen allein vom Geist her zu bestimmen" [*ídem*, p.138]. También en sus análisis Peralta ("*Agudeza y arte de ingenio* (1642-1648)", 1969), ha llegado a destacar la "intencionalidad estético-práctica de la *Agudeza*", por lo que esta obra constituiría una nueva razón para reafirmar la "unicidad lógica de su ideario estético, moral y aun vital" [Peralta: 1969, p.143]. El *ingenio*, vinculado al *concepto*, es para la vida intelectual -afirmaba Peralta- lo que es la prudencia para la vida moral [*ídem*, p.146].

Por otra parte, el *concepto* graciano ha sido considerado dentro de la teoría tradicional del concepto y, por ello, tratado como un producto de la razón, tal y como interpretaban la concepción aristotélica y también escolástica del concepto racional. A finales del siglo XIX, Menéndez Pelayo ("Poética conceptista: Baltasar Gracián", 1883-84) y Croce ("I trattatisti italiani del Concettismo e Baltasar Gracián", 1899) se ocuparon de la historia de la éstetica y sus problemas, y dedicaron sendos apartados al jesuita. El erudito santanderino opinaba que Gracián se proponía "dar artificio a la agudeza", que es "la única fuente del placer estético, la noción genérica que abraza dentro de sí todas las perfecciones y bellezas del estilo" [Menéndez Pelayo: 1950, p.834]. La *Agudeza y arte de ingenio* era calificada como una "Retórica conceptista" [*ídem*, p.833], "un tratado de preceptiva literaria (...) código del *intelectualismo* poético" [*ídem*, p.834]. Croce consideraba, sin embargo, que la obra no era propiamente teórica, sino más bien "una raccomandazione entusiastica e un'antologia di preziosità dello stile secentistico" [Croce: 1940, p.315], donde el *concepto* es el resultado formal y ornamental, expresión del

pensamiento racional sustancialmente aristotélico [*ídem*, p.313-314]. Sarmiento opinaba que el *concepto* "is a kind of artistic beauty", cuyo peculiar poder consiste en expresar las relaciones y correspondencias aparentes y verbales [Sarmiento: 1932, p.283 y 285] pero también ("On Two Criticisms of Gracián's *Agudeza*", 1935), el *concepto* "as the exemplification, the individual result of 'mental keenness'" [Sarmiento: 1935, p.31]. Para Correa Calderón el *concepto* es "un puro juego de la inteligencia, un producto del intelecto puesto en tensión, estrujado hasta el máximum, a fin de lograr las más forzadas asociaciones de ideas" [1970, p.160]; el *concepto* es, pues, un "pensamiento artificiosamnete elaborado", "expresión quintaesenciada lograda con laborioso esfuerzo de la mente" [*ídem*, p.168]. May sugería que "the conceit is thus held from the beginning to be the work of the understanding. But this is not proved. Nor is it allied to a description of the conceit as an exercise in ratiocination" [May: 1950, p.16]; además consideraba que el *concepto* graciano, al depender del entendimiento y recoger únicamente las correspondencias entre los objetos, se encuentra en la línea del concepto racional de la tradición clásica aristotélico-escolástica [*ídem*]. Para Heger el *concepto* "es en cierto modo una 'figura formal'" que expresa "la *realidad estilística* en general que estriba en la *realidad estética*" [Heger: 1982, p.200]. La significación central del *concepto* está -aseguraba Heger- "en que en él halla su expresión la voluntad de estilo de Gracián y en que convergen en él estilo lingüístico y su estilo de vida" [*ídem*]. González Casanova afirmaba que el *concepto* provoca "el placer del entendimiento" aspirando no sólo a la verdad sino también a la hermosura [González Casanova: 1953, p.146]; la teoría del concepto permite "descubrir el proceso de fricción entre la

búsqueda de la verdad y de la agudeza" [*ídem*, p.144].

En 1981 Santos Alonso demuestra en su tesis que el lenguaje y la unidad de estilo -estilo exprimido y condensado- de la obra graciana estaban al servicio de una intensificación del significado. Los diferentes niveles de intensificación semántica permitían afirmar que Gracián "reduce la sintaxis en beneficio del significado" [Alonso: 1981, p.65]. Bajo esta perspectiva de análisis se considera que los *conceptos* son la base del estilo lexemático graciano y de su lenguaje fundado en palabras con significación propia [*ídem*, p.99]. El barroco literario español -opina Aguirre- es una unidad de pensamiento, emoción y expresión cuyo centro, en lo relativo a su instrumento expresivo, es el *concepto* [Aguirre: 1986, p.181]. El entendimiento "es movido sólo por el concepto" y el carácter racionalista o intelectualista del escritor barroco exige la utilización de éste como elemento esencial de su literatura [*ídem*, p.184 y 185][95].

Con la llegada de las últimas interpretaciones se ha mostrado y analizado las diversas funciones de estos conceptos más allá del ideal de perfección ético-estético en el que se contextualizaban. Sería demasiado extenso, y no estrictamente necesario para seguir nuestra exposición, hablar de todos los trabajos y cada una de las interpretaciones que, desde mediados de los años ochenta y hasta nuestras fechas, se han publicado en torno a la estética, al lenguaje y al estilo gracianos. Por ello aludimos exclusivamente a las aportaciones más importantes y novedosas respecto a la cuestión que nos ocupa en estas páginas; así, destacamos los trabajos de Hidalgo-Serna quien,

---

[95] Para una visión más completa de la consideración del *concepto* graciano consúltese también los trabajos de May [1950], Parker [1982] y Perniola [1989].

desde Italia y Alemania, ha sido el primero en desvelar y analizar el aspecto cognoscitivo del *ingenio*[96]. En nuestro país, Jorge Ayala ha sido quien principalmente se ha hecho eco de estas posiciones[97]. En sus trabajos afirma también el valor filosófico del conocimiento ingenioso y el alcance veritativo óntico y ontológico de la teoría graciana del ingenio [Ayala: 1987, p.127ss]. El jesuita convirtió el ingenio "en el nivel supremo del conocimiento" confiriéndole la "categoría de función intelectual" [Ayala: 1989, p.178 y 179], y elaboró *Agudeza y arte de ingenio* con el propósito de "reducir a reglas el funcionamiento del nivel ingenioso del entendimiento" [*ídem*, p.179].

En opinión de Hidalgo-Serna ha pasado desapercibido "die ursprüngliche Bedeutung dieser drei Begriffe und ihr Anteil an der Bildung des *concepto*" [1985, p.32]. El objetivo de sus trabajos consiste, sin negar la moral y la estética graciana, en analizar lo que él considera lo más original y preeminente:

---

[96] Su primer trabajo al respecto fue *Filosofía del ingenio y del concepto en Baltasar Gracián* (Dissertatio in Pont.Univ. a s.Thoma, Roma, 1976, 220pp.), y su principal publicación -a la que remitiremos con frecuencia- ha sido *Das ingeniöse Denken bei Baltasar Gracián. Der 'concepto' und seines logische Funktion* (München, Wilhelm Fink Verlag, 1985, 217pp.). La obra ha sido traducida recientemente al castellano por Manuel Canet, *El pensamiento ingenioso en Baltasar Gracián* (Barcelona, Anthropos, 1993, 246pp.) y anteriormente lo fue al italiano por Stefano Benassi, *Baltasar Gracián. La Logica dell'Ingegno* (Bologna, Nuova Alfa editoriale, 1989, 239pp.). Resúmenes de sus principales ideas fueron publicados previamente en diversos artículos: "The Philosophy of 'Ingenium': Concept and Ingenious Method in Baltasar Gracián" (en: *Philosophy and Retoric*, XIII, 4 (1980), pp.245-263) y "Filosofía del ingenio: el concepto y el método ingenioso en Baltasar Gracián" (en: *Revista de Filosofía*, XVIII, 1 (1980), pp.69-85). Mayor información la ofrecemos en la pág.61.

[97] También en muchos de los artículos publicados en el volumen colectivo *Baltasar Gracián. El discurso de la vida,...o.c.*, se reivindica el significado filosófico de la teoría graciana del ingenio [D'Agostino: 1993] y el papel de éste como argumento de invención y creatividad [Landín: 1993].

la lógica y el método ingenioso, la agudeza de concepto y el pensamiento inventivo. Desde esta perspectiva de análisis de la obra graciana los conceptos aludidos adquieren no sólo una concreción estética y moral, sino una concreción cognoscitiva.

Frente a la impotencia del pensamiento escolástico y del lenguaje abstracto por éste utilizado, que aboca a un monólogo metafísico repetitivo denunciado y condenado a la "Cueva de la Nada" por el propio Gracián[98], destaca el aspecto inventivo y

---

[98] En la *crisi* viii de la tercera parte de *El Criticón*, cuando Critilo y Andrenio acompañados del Honroso -su guía en esos momentos-, avistan "una tenebrosa gruta, boquerón funesto de una horrible cueva" y preguntan por "qué cueva fuesse aquélla"; la respuesta que obtienen es que "es aquella tan conocida quan poco celebrada cueva, sepultura de tantos vivos": la Cueva de la Nada adonde entran y paran los que "fueron nada, obraron nada, y assí vinieron a parar en nada". En semejante cueva donde va a desaguar "la gran corriente del siglo" y "el torrente del mundo", entran toda clase de caballeros, títulos, señores y príncipes. Además se arrojan multitud de libros, entre ellos las historias escritas por historiadores españoles pues son consideradas, a estas alturas de *El Criticón*, como empalagosas y faltas de "profundidad y garvo político". Es a continuación donde se encuentra la crítica más explícita de Gracián a la escolástica y a sus escritos:

> "Alteróse mucho Critilo al verle alargarla mano azia algunos teólogos, assí escolásticos como morales y expositivos, y respondióle a su reparo:
> -- Mira los más de éstos ya no hazen otro que trasladar y bolver a repetir lo que ya estava dicho. Tienen bravo cacoetes de estampar y es muy poco lo que añaden de nuevo; poco o nada inventan. De solos comentarios sobre la primera parte de Santo Tomás le vió echar media dozena, y dezía:
> -- ¡Andad allá!
> -- ¿Qué dezís?
> -- Lo dicho: y no haréis lo hecho. Allá van essos expositivos, secos como esparto que texen lo que ha mil años que se estampó"

Pero ya advertimos en otro lugar que Gracián no puede desprenderse de algunas consideraciones escolásticas. En este sentido González Casanova recordaba que el *concepto* graciano aun cuando implica cierta idea de la originalidad ésta "no puede oponerse al sentido y rigor de la creación escolástica" [González Casanova: 1953, p.149]. También la verdad para Gracián tiene un sentido escolástico puesto que ésta como *adaequatio rei ad Intellectum* surge "en cuanto se sujetan los hechos y las cosas a la inteligencia divina" [*ídem*, p.154]. Gracián era -opinaba González Casanova- "escolástico e intelectualista" [*ídem*, p.154, n.8]. Más adelante comprobaremos la diferencia de esta consideración con las nuevas

creativo del *ingenio*.

Como ya adelantamos en nuestra presentación, *genio* e *ingenio* son "los dos ejes del lucimiento discreto; la naturaleza los alterna y el arte los realza" (*D*, I). El *genio* "nace de una sublime naturaleza, favorecida en todo de sus causas; supone la sazón del temperamento para la mayor alteza del ánimo" (*D*, I). Gracián no informa mucho más acerca de cuál sea la naturaleza del *genio* pero es evidente que sigue la interpretación tradicional de éste como disposición natural que no está sujeta a reglas y que, como inclinación natural del hombre, es una condición particular que posee cada individuo manifestada en una elección acertada y que puede considerarse como "el fundamento preformado del hombre, lo potencial en él, en cuanto a juicio, sindéresis e inteligencia" [A. del Hoyo: 1960, p.78]. Covarrubias no registraba este sentido en su *Tesoro* mientras que el *D.A.* lo definía como "la natural inclinación, gusto, disposición y proporcion interior para alguna cosa (...) es una virtud especifica ò propiedad particular que cada uno vive" (cf. *D.A.*, vol.2, t.IV, p.43). "Sea, pues, el genio singular pero no anómalo; sazonado, no paradojo" y adviértase que "no es un genio para todos los empleos" opina el jesuita (*D*, I). También señala nuestro autor

---

interpretaciones.

Por otra parte, Baciero en su estudio formal -que no de contenido material- sobre la prudencia, afirma encontrar vestigios de la escuela escolástica en la estructura de la prudencia graciana, es decir, en el complejo proceso de la actividad prudencial. El título de su trabajo ("Una versión barroca de viejos conceptos escolásticos. Contribución al esclarecimiento de las fuentes de Gracián", 1967) es suficientemente explícito.

Afirmaba Romera-Navarro sobre "La cueva de la Nada" que la primera parte de la alegoría -en la que las personas entran a la cueva- estaba hecha "con ejemplar acierto", pero al intérprete gracianista le parecía desproporcionada la segunda parte por "demasiado pocas y sin relieve" las cosas arrojadas y "excesiva extensión" dedicada a la crítica de libros [Romera-Navarro: 1950, p.96-97].

que algunos juiciosamente han negado "poderse hallar genial felicidad [genio] sin la valentía del entender [ingenio], y lo confirman con la misma denominación de genio, que está indicando originarse del ingenio" (*D*, I); aunque aquí se equivoca el escritor al señalar esta derivación etimológica. Aunque el *genio* necesita del *ingenio* -artífice del proceso de perfeccionamiento- para poder desarrollarse, no siempre van unidos y "la experiencia nos desengaña" al avisarnos sabiamente "con repetidos monstros en quienes se censuran barajados totalmente" (*D*, I).

El *ingenio*, cualidad intelectual o "valentía del entender" (*D*, I) venía definido en el *Tesoro* como sigue: "vulgarmente llamamos ingenio una fuerça natural de entendimiento, investigadora de lo que por razón y discurso se puede alcançar en todo género de ciencias, diciplinas, artes liberales y mecánicas, sutilezas, invenciones y engaños (...) qualquiera cosa que se fabrica con entendimiento y facilita el executar lo que con fuerças era dificultoso y costoso, se llama ingenio" (cf. *Tesoro*, p.737). Recordemos que Aristóteles, Hermógenes y Cicerón expusieron la función del ingenio en la expresión hablada y escrita considerando el estilo y los recursos retóricos como productos de éste; mientras que el estilo propiamente ingenioso florecía en Marcial, Tácito y Séneca [Ayala: 1990, p.213]. El *ingenium*, como término retórico, figuraba ya en Quintiliano junto al ámbito de la *inventio* [Curtius: 1984, p.299]; mientras que en la obra de Vives se encontraba vinculado al entendimiento: "al vigor y fuerza de nuestro entendimiento plugo llamarle ingenio" (cf. *De Anima*, 1538, lib.II, cap.VI); aunque el tratamiento que hizo el humanista valenciano del ingenio no es epistemológico ni siquiera estético, sino educativo y moral, sin duda, deudores

de su concepción fueron tanto Huarte de San Juan como el propio Gracián [Ayala: 1990, p.216 y 217]. Utilizando a Mariana y a Saavedra Fajardo como ejemplos, el *D.A.* recogía el término como "facultad ò poténcia en el hombre, con que sutilmente discurre o inventa trazas, modos, máchinas y artificios, ò razones y argumentos, ò percibe y aprehende facilmente las ciencias" (cf. *D.A.*, vol.2, t.IV, p.270)[99].

El *ingenio*, pues, pertenece a la esfera del entendimiento y éste "como primera y principal potencia, álzase con la prima del artificio" (*A*, II), pues "toda potencia intencional del alma, digo las que perciben objetos, gozan de algún artificio en ellos" (*A*, II); y como el *ingenio* no se contenta "con sola la verdad, como el juicio, sino que aspira a la hermosura" (*A*, II), el "artificio conceptuoso" consiste en "una primorosa concordancia, en una armónica correlación entre dos o tres cognoscibles extremos, expresada por un acto del entendimiento" (*A*, II). En Gracián el *ingenio* no se encuentra subordinado al juicio como ocurría en las retóricas antiguas donde la facultad que discierne entre lo verdadero y lo falso sometía a la *inventio* y al arte a sus criterios reguladores: "die Gabe geistreicher Erfindung artet aber zum Fehler aus, wenn sie nicht mit Urteilskraft gepaart ist" recordaba Curtius aludiendo a la posición de Quintiliano [Curtius: 1984, p.299]. Pelegrín afirma que el *ingenio* graciano "se ha emancipado de la ilusión

---

[99] Sobre la evolución semántica y las variaciones nominales y funcionales del binomio genio-ingenio hasta el siglo XVII y en algunos escritores españoles véase el trabajo de Ayala [1990]; sobre este par de palabras como "die 'Vorzüge' der *Persona*" relacionadas en Gracián con otros conceptos de alcance normativo como el juicio y la sindéresis, y la inteligencia y la diligencia véase Jansen [1958, pp.27-41] y también Heger [1958] quien realiza cotejos lexicales y contextuales sobre la traducción de "genio e ingenio" como "Herz und Kopf" realizada por Schopenhauer en su versión del *Oráculo manual*.

de lo natural" y "se halla libre de la hipoteca de la verdad" [Pelegrín: 1980, p.53]. Sin embargo, no creemos nosotros que esta emancipación del juicio, en el sentido de que éste no mide ni limita la capacidad del ingenio, comporte una emancipación de la verdad hasta llegar al punto de que aquél (el ingenio) sea suficiente por sí mismo y ésta (la verdad) no sea necesaria. No se trata de "concordancias fortuitas, de divinas sorpresas" las que "ocurren entre el ingenio y la verdad" [Pelegrín: 1980, p.55], la verdad no ha de ponerse entre paréntesis como si de un obstáculo epistemológico se tratara -como parece afirmar Pelegrín [*ídem*]- aunque no tenga más remedio que andar con artificio, usar de las invenciones, introducirse por rodeos y vencer con estratagemas (*A*, LV), y expresarse a través de los más variados linajes de conceptos:

> "Era la Verdad esposa legítima del Entendimiento, pero la mentira, su gran émula, emprendió desterrarla de su tálamo y derribarla de su trono (...). Viéndose la Verdad despreciada, y aun perseguida, acogióse a la Agudeza" (*A*, LV).

> "Válese la agudeza de los tropos y figuras retóricas, como de instrumentos" (*A*, "Al lector").

En resumen, el juicio se contenta con la verdad (juicio --- verdad) pero el *ingenio* necesita además la belleza o hermosura (ingenio --- verdad + hermosura), luego el "concepto ingenioso consiste en la creación de un articifio verbal en el que se hace patente algún tipo de ingeniosa correspondencia capaz de conjugar verdad y belleza" [Ayala: 1989, p.182]. Ello nos permite hablar de dos niveles cognoscitivos del entendimiento: uno de ellos busca la verdad

en sí misma a través de una vía lógica (juicio), el otro la expresa de manera conceptuosa o aguda. Ambos niveles "son complementarios desde el punto de vista antropológico y epistemológico, ya que si el juicio asegura el sentido de la realidad, el ingenio desvela sus múltiples relaciones" [Ayala: 1989, p.186], es decir, "seine Bildung führt nicht zur Vertiefung, wie die des Urteils, sondern zur Steigerung und zur Läuterung" [Krauss: 1947, p.103]: "Hombres hay de excelentes pensados, y otros de extremados repentes; éstos admiran, aquéllos satisfacen (...) Suple la vivacidad del ingenio la profundidad del juicio" (*D*, XV)[100].

El *ingenio*, como facultad que actúa movida por la curiosidad y la admiración, que en el hombre produce la naturaleza, se encuentra en el origen del saber y del conocer, y actúa, además, como "Hauptachse des Verstandes, der Vernunft und des Urteils" [Hidalgo-Serna: 1985, p.12]. La utilización del término "admiración", relacionado con el de "maravilla", "asombro", "curiosidad", etc., era muy frecuente en la literatura del siglo de Oro[101]. Covarrubias registraba "admirarse" como "pasmarse y espantarse de algún efeto que vee extraordinario, cuya causa inora. Entre otras propiedades que se atribuyen al hombre, es ser admirativo; y de aquí resulta

---

[100] Para mayor información sobre el ingenio y el juicio como "Dichtung und Wahrheit" véase el análisis de Schröder [1966, pp.158-162].

[101] Junto al uso retórico de la *admiratio* existía también el uso de la *admiración* unido al tema del conocimiento. De hecho, ya los filósofos clásicos ligaron los primeros estadios del conocimiento a la admiración como actitud filosófica: Platón en el *Teeteto* ("la admiración es lo propio del filósofo, y la filosofía comienza con la admiración", 155 D) y Aristóteles en la *Metafísica* ("la admiración impulsó a los primeros pensadores a especulaciones filosóficas"; "el comienzo de todos los saberes es la admiración ante el hecho de que las cosas sean lo que son", A 2, 982 b 11ss). Más información puede hallarse en la voz "admiración" del *Diccionario de filosofía* de Ferrater Mora (vol.I, pp.60-62).

el inquirir, escudriñar y discurrir cerca de lo que se le ofrece, hasta quietarse con el conocimiento de la verdad" (cf. *Tesoro*, p.43). En Gracián se verifica este uso y significado fundamentalmente en las primeras *crisis* de su novela alegórica cuando Andrenio pasa de la muda admiración suscitada por los prodigios y maravillas del mundo al conocimiento primero de sí, y luego del "gran teatro del mundo" y de la "hermosa naturaleza". En efecto, la linda y varia naturaleza que requiere ser atendida y celebrada imprime "para ello en nuestros ánimos una viva propensión de escudriñar sus puntuales efectos" (*C*, I, iii). La curiosidad ("es la curiosidad sainete del saber, acicate del ingenio", *H*, "dedicatoria"), el hechizo de la novedad, la advertencia ("llegar a ver con novedad y con advertencia la grandeza, la hermosura, el concierto, la firmeza y la variedad desta gran máquina criada", *C*, I, ii) y la admiración ("fáltanos la admiración comúnmente a nosotros porque falta la novedad, y con ésta la advertencia", *C*, I, ii) ponen en funcionamiento la actividad del ingenio [Hidalgo-Serna: 1985, p.97] que, ante la necesidad de discurrir -privilegio del hombre- sobre la multitud, diversidad, pluralidad y utilidad de la naturaleza, y dar respuesta a la "armonía tan plausible de todo el universo, compuesta de una tan estrema contrariedad" (*C*, I, iii), inicia el proceso del conocimiento[102].

Pero esta necesidad de discurrir no sólo nace ante la curiosidad y admiración por la naturaleza sino que se produce en el hombre también porque el mundo todo se halla en cifra:

---

[102] Más detalles sobre el uso y las atribuciones de los términos "admiración" y "maravillas" en Gracián, Cervantes y otros autores puden obtenerse en el trabajo de Armisen [1986].

"Discurrió bien quien dixo que el mejor libro del mundo era el mismo mundo, cerrado quando más abierto

.....

La dificultad la hallo yo en leer y entender lo que está de las tejas abaxo, porque como todo ande en cifra y los humanos coraçones estén tan sellados y inescrutables, assegúroos que el mejor letor se pierde. Y otra cosa, que si no lleváis bien estudiada y bien sabida la contracifra de todo, os avréis de hallar perdidos, sin acertar a leer palabra ni conocer letra, ni un rasgo ni un tilde.
-- ¿Cómo es esso -replicó Andrenio-, que el mundo todo está cifrado?"
(*C*, III, iv).

Todas las cosas "están en cifra" y hay que descifrarlas a través del ingenio ("la valentía, la prontitud, la sutileza de ingenio, sol es deste mundo en cifra", *H*, III), facultad capaz de desvelarlas y "die Hauptursache, die Lichtquelle, die Wahrheit erhellt, unterscheidet und entziffert" [Hidalgo-Serna: 1985, p.91]. El hombre ordena ingeniosamente la realidad y se dispone a descifrarla y conocerla a través de un complejo proceso inductivo de conocimiento que comienza en la distinción y acaba en la reflexión [Hidalgo-Serna: 1985, p.90], empienza en la admiración y concluye en el desengaño ("el Engaño en la entrada del mundo y el Desengaño a la salida", *C*, III, v), de la cueva del nacer a la vida y al conocimiento (*C*, I, i) a la cueva de la Nada (*C*, III, viii)[103].

---

[103] El tema del desengaño no deja de ser un tópico barroco que expresa el sentir de los hombres y las tensiones de la época, y ha sido analizado, en ocasiones, como la "unidad de pensamiento y emoción" de la literatura española del siglo de Oro [Aguirre: 1986, p.181] o como una de las formas en que "el *pathos ibérico* ha logrado desplegarse" [Quirós: 1988, p.565]. Mas el Desengaño es también una versión alegórica e ingeniosa que responde a la visión realista y cautelosa, y a la actitud filosófica de desenmascaramiento de los aspectos volitivos [Ayala: 1987, p.159] y de las

El *ingenio* no es una cualidad intelectual[104] dedicada

---

ilusiones que las pasiones provocan al entendimiento y que interfieren en el proceso del conocimiento. El desengaño, en su doble valor ascético y epistemológico, contraresta "el exceso de confianza de la razón en la aprehensión directa de la verdad" [Ayala: 1989, p.185]. Desde esta perspectiva podemos hablar de una "filosofía del desengaño" en la que "la práctica filosófica se va a entender como desengaño y éste va a ser el auténtico fin a que conduzca la filosofía" [Quirós: 1988, p.585]. Sobre las raíces del tema del desengaño y su consideración en autores como Cervantes, Lopes da Veiga, Calderón y Quevedo consúltese Quirós [1988].

No es cierto que Gracián aborde -como en ocasiones se ha sugerido- un solo tema que sería el desengaño, la decepción o el pesimismo, de forma que el ingenio "se transfigura en el extremo más terrible de la desconfianza, de la sensibilidad y la ironía" [Balza: 1984, p.51], pero sí es cierto que el jesuita fue quien mejor expresó la fenomenología del hombre desengañado y esta es una de las mejores lecciones de su pensamiento. Desde "La fuente de los Engaños" (*C*, I, vii) donde la corte y el palacio de Falimundo hechizan a Andrenio, pasando por el reconocimiento de la identidad del "monstruo coronado", "tan nombrado y tan desconocido de todos (...) el tan famoso, el tan sonado, el tan común Engaño" (*C*, I, viii), hasta que el Desengaño se personifica en el Descifrador, alcanzando relieve de tema central [Armisen: 1986, p.228] en la *crisi* "El Mundo descifrado" (*C*, III, iv); los dos peregrinos se encontraran con el Engaño que trastoca el mundo poniéndolo del revés y el intento del Desengaño de poner las cosas al derecho descubriendo el error y la apariencia que produce el encantamiento de la falsedad.

La conocida *crisi* de "La fuente de los Engaños" (*C*, I, vii) ha merecido diversos análisis. Romera-Navarro distinguía en ella cuatro alegorías: la fuente de los Engaños, la ciudad del Engaño, el Prestigiador en la plaza del Vulgo y el banquete de los Engaños [Romera-Navarro: 1950, p.77-78]; Kassier la relaciona con el no menos conocido tríptico del Bosco "El jardín de las delicias" [Kassier: 1976, p.71ss]; para Welles la *crisi* incide en la relevancia de la experiencia particular [Welles: 1976, p.122ss]; Ucelay sigue paso a paso la presentación de la corte y teatro de Falimundo apreciando que, sin embargo, en la recreación graciana del *theatrum mundi* "faltan elementos básicos de la metáfora cristianizada" que sí se hallan en el desarrollo del tema en la tradición española [Ucelay: 1981, p.155-156]; una visión peculiar la ofrece Felten para quien el argumento central -"la seducción del hombre por la Mentira y el Engaño y por los vicios a ellos subordinados"-, muestra "una teología y una metafísica del revés" [Felten: 1991, p.36]. Sobre el "mundo al revés" véase Redondo [1979].

[104] El ingenio no sólo como cualidad o facultad intelectual sino como cualidad humana es necesaria para lograr un "hombre en su punto" porque "no se nace hecho; vase de cada día perficionando en la persona" (*OM*, 6), "al paso que en lo natural en lo moral" (*D*, XVII). Pero el que un hombre sea ingenioso no le asegura el "punto del consumado ser" (*OM*, 6) pues necesita también del concurso del gusto, el juicio y la voluntad para llegar al punto de la perfección en un discreto "sabio en dichos, cuerdo en hechos" (*OM*, 6). Gracián describe las manifestaciones y empleos (*D*, XXII) de los ingenios que, en su faceta positiva, pueden ser prontos, ágiles, profundos, concentrados (*A*, 63), claros (*A*, 68), inventivos, valientes (*A*, 35),

exclusivamente a la producción de la belleza verbal y conceptual -tal y como sostenían la mayoría de las interpretaciones tradicionales resumidas con anterioridad-; sino que es además, y principalmente, una facultad de conocimiento que busca y descubre las relaciones, las semejanzas y las correpondencias singulares y concretas existentes entre las cosas. Este procedimiento de búsqueda y descubrimiento relaciona al *ingenio* con el conocimiento y la naturaleza, y tiene como meta la aprehensión de la paradójica verdad.

La paradoja no sólo hay que entenderla como "lo que va más allá y contra la opinión común", sino como una figura retórica que consiste en establecer una relación entre dos términos contrarios, discordantes o contradictorios, o bien, como una formulación lingüística de la *coincidentia oppositorum* [Romo: 1993, p.87 y 90], es considerada útil por Gracián tanto en el ámbito de la estética (a modo de recurso estilístico) como en el ámbito de la verdad, donde con una "proposición, que parece dura y no conforme al sentir" (*A*, XXIV), "tan ardua como extravagante" (*A*, XXIII), se puede "acreditar dificultosas opiniones, y menos probables" (*A*, XXIII):

> "Son las paradojas monstruos de la verdad, y un extraordinario, y más de ingenio, alguna vez se recibe bien: en ocasiones grandes ha de ser el pensar grande" (*A*, XXIII)[105].

---

adivinos (*D*, VIII), preventivos (*OM*, 151), apretados (*A*, 45), y en su faceta negativa, desaliñados (*D*, XVIII), siniestros (*D*, IX), paradojos (*D*, XVI), falsos (*C*, III, vii), sin juicio (*C*, II, x), crueles (*H*, XIX), débiles (*C*, III, x) y enfermos (*C*, III, viii) [Ayala: 1990, p.222].

[105] Santos Alonso recoje diversos ejemplos del uso de la paradoja en Gracián y considera que el jesuita emplea este recurso semántico para "sorprender la conciencia semántica del lector" [Alonso: 1981, p.153].

"La verdad, cuanto más dificultosa, es más agradable, y el conocimiento que cuesta, es más estimado", escribía Gracián en el *discurso* VII de la *Agudeza y arte de ingenio*. Como antes señalamos, a través de la facultad del *ingenio* el hombre puede conocer y descifrar la realidad y el mundo que están escritos en cifra. El *ingenio*, capaz de desvelar la verdad cifrada tanto en la naturaleza física como en la naturaleza humana, es "die Hauptursache, die Lichtquelle, die Wahrheit erhellt, unterschuidet und entziffert" [Hidalgo-Serna: 1985, p.91].

Diversos aspectos de la concepción de la verdad se han destacado en el pensamiento de Gracián; por una parte, se advierte el proceso de fricción entre la verdad y la *agudeza* [González Casanova: 1953, p.144] y el reconocimiento de las diversas formas de invención y *agudeza* (elocuencia, mito, ficción) como instrumento de difusión y alcance de la verdad filosófica [*idem*, p.152ss]; por otra parte, posiciones como la de Hidalgo-Serna sostienen que en la *Agudeza y arte de ingenio* Gracián ofrece un método de conocimiento, original e ingenioso, que permite expresar la *aletheia* "mit Hilfe platischer Metaphern und bildhafter *conceptos* auszudrükken" [Hidalgo-Serna: 1985, p.14]. Se puede llegar a hacer concepto de la verdad a través del reconocimiento sutil y del discernimiento de lo particular en las cosas [Hidalgo-Serna: 1985, p.91]. La verdad no consiste en una *adaequatio* mente-objeto sino en las correspondencia expresada en el *concepto*, en la capacidad de

---

Darbord también ha trasladado algunas paradojas gracianas pero se equivoca al considerar que el gusto por este recurso puede llevar a preguntarse "si Gracián n'a pas voulu aller jusqu'à une forme d'humour noir, quand il place ses préceptes en situation d'antagonisme avec la charité chrétienne" [Darbord: 1982, p.42]. Sobre las tensiones contradictorias que se encuentran en la escritura conceptista expresadas en antítesis, disonancias y paradojas puede consultarse también el trabajo de Blanco [1992, esp.pp.527-531].

la imagen creada por la *agudeza* para expresar las relaciones singulares y concretas [Ayala: 1987, p.130]. Se trata, pues, no de una verdad absoluta y esencial sino de una verdad paradójica y relacional que puede mostrarse "disfrazada de algún artificio ingenioso o bien refractada en su verosimilitud y apariencia" [Ayala: 1989, p.182]. Parece necesitar este disfraz de "apariencia estética pura para revelar su esencia más honda", puesto que no puede aparecer ("Dicen que la Verdad es como el río Guadiana, que aquí se hunde y acullá sale", *C*, III, iii) "jamás desnuda y transparente en el mundo fenoménico" [Gª Gibert: 1993, p.111]. Hay que "saber jugar con la verdad" pues aunque ésta es peligrosa "el hombre de bien no puede dejar de decirla: ahí es menester el artificio" (*OM*, 210), es decir, es necesario un pensamiento filosófico y poético "capaz de actualizarla por vía estética mediante una expresión simbólica" [D'Agostino: 1993, p.40], puesto que no siempre puede ser entendida por todos -la verdad es amarga para quien la oye- y menos dicha por cualquiera -aunque la verdad en la boca es muy dulce- (*C*, III, iii)[106]. La verdad queda plasmada en las conceptuosas *agudezas* a través de la expresión de creativas y

---

[106] Checa, que analiza los conceptos de verdad y verosimilitud en *El Criticón* apoyándose en obras clásicas como la de Cicerón *De inventione* y *La República* de Platón, subraya en especial las afinidades del relato graciano "La Verdad de parto" (*C*, III, iii) con el diálogo alegórico de Vives *Veritas fucata* (1522) [Checa: 1993, p.119] mostrando una vez más lo que nosotros en otros lugares dejamos anotado sobre la influencia del insigne humanista valenciano en la obra del jesuita aragonés.

Finalmente no debemos obviar que la conciencia filosófica y literaria del XVII en general ("¿Qué es la vida? Una ilusión, una sombra, una ficción,...") y no sólo nuestro autor, tenía en cuenta la obstaculización de la verdad a través de apariencias, engaños, ilusiones, etc.; y el acceso a la "filosófica verdad" se realizaba por vías gnoseológicas diversas: una vía que permitía a través de la razón el acceso al conocimiento cierto de las cosas (vía analítica); y otra que a través del valor de las cosas obtenía un criterio veritativo axiológico (vía moral) [Ayala: 1987, p.158-159].

novedosas imágenes y metáforas[107]; puede expresarse -como ya adelantamos- por medio de diversos linajes de conceptos y de variadas figuras retóricas, por ello "tan importante es conocer la pluralidad de formas cognoscitivas y expresivas de la verdad como saber elegir en cada caso aquellas imágenes que mejor la configuran" [Ayala: 1989, p.181]:

---

[107] Santos Alonso ha estudiado la estructura bimembre metafórica y la doble variedad de la metáfora [Alonso: 1981, pp.140-145] y considera que ésta "eleva al escritor conceptista a las más altas cotas de búsqueda conceptual" [*ídem*, p.140].

Sobre el significado y el valor de la metáfora y del concepto metafórico en el pensamiento graciano merecen especial consideración los trabajos de Tina Reckert [1991 y 1993]. En su disertación para el grado de doctor (*Der metaphorische 'concepto' als Grundlage der ingeniösen Sprache bei Baltasar Gracián*, Technischen Universität Carolo-Wilhelmina de Braunschweig, 1991), continuación de la nueva perspectiva de estudio sobre la obra del escritor aragonés abierta por Hidalgo-Serna, Reckert se propone estudiar el significado fundamental de la comprensión de la metáfora para el pensar ingenioso de Gracián (aspecto que la literatura crítica ha pasado por alto hasta el momento) y el desarrollo de la teoría y praxis de la metafórica a partir de las afirmaciones teóricas contenidas en *Agudeza y arte de ingenio* y de su ilustración práctica en *El Criticón*. Examinando el lenguaje racional e ingenioso, el concepto, la alegoría y la metáfora, centra ésta última en la retórica y poética de finales del siglo XVI y principios del XVII [Reckert: 1991, pp.15ss], panorama necesario para comprender el verdadero alcance de la metáfora en Gracián. Las declaraciones del jesuita en *Agudeza y arte de ingenio* sobre la "semejanza o metáfora" (*A*, LIII) y el análisis de la estructura ingeniosa [*ídem*, pp.57ss] y lingüística (mundo de las imágenes, técnicas figurativas, personificaciones alegóricas,...) en *El Criticón* [*ídem*, pp.73ss] han llevado a la autora, entre otras conclusiones, a destacar la consideración del *concepto* como expresión lingüística central del método ingenioso del filosofar concreto, así como a la convicción de que el "concepto metafórico" contiene a la vez e indisolublemente vinculadas las funciones cognitiva y estética, bajo el supuesto de que pensamiento y lenguaje forman una unidad y de que, por tanto, no pueden separarse filosofía y arte [*ídem*, pp.97-104]. Reckert reafirma, en otro de sus trabajos, que la metáfora como "expresión de una relación entre los objetos por medio de una imagen es un concepto metafórico que constituye la esencia del discurso ingenioso" [Reckert: 1993, p.85] en el que hay que tener en cuenta no sólo que el "concepto metafórico tiene un carácter singular" sino que además "una metáfora despliega su plena significación solamente dentro del contexto histórico en que contesta a una necesidad" de forma que para "conservar su significación y valor en otras circunstancias necesita una actualización" [*ídem*, p.86].

> "A un mismo blanco de la filosófica verdad asestaron todos los sabios, aunque por diferentes rumbos de la invención y agudeza" (*A*, LV)[108].

La *agudeza* es "pasto del alma" (*A*, I) y el "entendimiento sin agudeza ni conceptos, es sol sin luz, sin rayos" (*A*, I). Gracián define el *concepto* como "un acto del entendimiento, que exprime la correspondencia que se halla entre los objectos" (*A*, II). Aunque una de las características del pensamiento y del lenguaje gracianos es, por pura coherencia, no definir sino describir para percibir, esta definición del *concepto* puede considerarse una excepción[109]. Unas páginas antes había escrito él mismo:

> "Es este ser uno de aquellos que son más conocidos a bulto, y menos a precisión; déjase percibir, no definir; y en tan remoto asunto, estímeseme cualquiera descripción: lo que es para los ojos la hermosura, y para los oídos la consonancia, eso es para el entendimiento el concepto" (*A*, II).

---

[108] Entre los diferentes rumbos a los que se refiere Gracián figuran las epopeyas, fábulas, sentencias, sátiras, enigmas, emblemas, alegorías,... A los modos de invención y agudeza, a la variedad y diferencias de conceptos, al *ingenio*, en definitiva, dedica el jesuita -como es sabido- su obra *Agudeza y arte de ingenio*.

[109] Señalaba Tierno Galván que la función del intelectual barroco se considera desde la creencia de que un sistema conceptual perfecto no es más que un sistema de definiciones; así, pues, la función del intelectual es la de definir. Pero definir es describir con exactitud y ahorro de esfuerzos lo que se consideran características fundamentales. El intelectual barroco no define substancias sino relaciones, luego, la definición no es de esencias sino de modos de relación o modos constantes de aparición [Tierno Galván: 1961, p.6].

El *concepto* es hijo de la *agudeza* y producto del *ingenio* o valentía del entender: "si el percibir la agudeza acredita de águila, el producirla empeñará en ángel" (*A*, II), de tal dificultosa tarea nos alecciona Gracián en su tratado *Agudeza y arte de ingenio*[110]. La *agudeza* no sólo es una "belleza acuta, pungente, acuminata, piccante, aguzza, appuntita, simile al ferro con cui si taglia o si trafigge alcunché, ad un ago, ad una spada" [Perniola: 1986, p.11], es un artificio que consiste en la sutileza del pensar (agudeza de concepto), en la palabra (agudeza verbal) y en la acción (agudeza de acción). La *agudeza*, pues, no sólo comporta un estilo de expresión y un estilo de pensar sino también un estilo de vida y acción. La correspondencia (*A*, II) es el mecanismo y fundamento de la *agudeza* en la cual pueden distinguirse diversas variedades (*A*, III). Gracián "aspirò a dimostrare una teoria compluta dell'arte concettuale (...) raccomandò la varietà che si identifica con la difficoltà, ma soprattutto con la belleza ed il piacere estetico e definì la capacità propria dell'arte di cambiare generi e stili e, in definitiva, precetti" [Egido:

---

[110] Numerosos son los artículos y monografías publicados sobre este tratado en general y sobre la *agudeza* en particular. Entre los primeros -no aludidos en nuestro texto- destacamos los de Ricard [1948], Laurens [1979], Grady [1980], Gendreau-Massaloux y Laurens [1981] y May [1986]. Entre las monografías señalamos la de Chambers, quien realiza un estudio de los preceptistas y de la estructura de las ideas del tratado en la introducción que precede a su traducción al inglés de la obra y que presentó como tesis doctoral [Chambers: 1979, esp.pp.2-78].

Como ya señalamos fue la única obra que el jesuita reescribió y amplió lo que le llevó a modificar el título original de *Arte de ingenio, tratado de la agudeza* (1642) en *Agudeza y arte de ingenio* (1648). Sobre el tratamiento de la *agudeza* y el *concepto* en los dos tratados, las variaciones entre las dos versiones, la evolución de una a la otra y las innovaciones introducidas, véase la tesis de Wardropper [1989]. Finalmente merecen destacarse también las traducciones al francés de Pelegrín [1983c] y de Gendreau-Massaloux y Laurens [1983] y la versión al italiano de Poggi [1986a], prologadas estas últimas por Fumaroli [1983] y Perniola [1986] respectivamente.

1987, p.32]. Demostrar la variedad parece ser la meta de todos los *discursos* y aun, sabiendo que se trata "di un compito inesauribili, poiché la varietà non è commensurabile" [*ídem*, p.28]; en el *discurso* IV, Gracián muestra que "la totalità concettuale debba, per poter essere insegnata, essere ricondotta a principi generali, e come tutto sia legato da una serie di correlazioni" [*ídem*]. El autor aragonés "intenta proponer un nuevo método para crear nuevas figuras del pensamiento artístico que descubran relaciones admirables posibles" [Periñán: 1977, p.74][111].

Limitar el conceptismo al ámbito literario es olvidar su acepción cognoscitiva y reducirlo a lo puramente formal y estético; por ello Gracián ha sido calificado, merced a esta consideración estético-literaria del *concepto*, como el preceptor y teórico máximo del "conceptismo literario" junto con Quevedo el otro exponente y mejor representante de la tendencia; aunque, bien es sabido, que no es éste sino Góngora quien recibe mayores alabanzas en la *Agudeza*. La principal característica del conceptismo consiste en la ampliación o intensificación de la semántica frente al culteranismo o

---

[111] Entre los escasos análisis sistemáticos y detallados realizados hasta finales de los años setenta sobre este nuevo método y las técnicas de la *agudeza* y del *concepto* cabe mencionar los trabajos de Sarmiento [1932 y 1935] y de May [1948 y 1950].

Periñán, que ha analizado la agudeza verbal y la conceptual olvidando la de acción, ha elaborado cuatro cuadros en los que recoge los modos y figuras de la agudeza, y esquematiza los mecanismos asociativos de la figuralidad [Periñán: 1977, p.77ss]. Unos años más tarde, Pelegrín ha trascrito icónicamente la combinación de géneros (correlación, ponderación, raciocinación e invención) en el sistema de la agudeza, la combinación de modos de actualización (proporción, improporción, crisis, paradojas, misterios, ficciones, estratagemas,...) y ha esquematizado los mecanismos concretos de la actividad conceptuosa. El intérprete gracianista opina que "una de las causas de la incomprensión de la *Agudeza* está en el hecho de no haber tomado en cuenta los críticos esta clasificación, que Gracián va a recorrer y explorar escrupulosamente en las realizaciones concretas del concepto" [Pelegrín: 1980, p.60].

gongorismo que intensifica la sintaxis [Alonso: 1981, p.12], si bien ambos tienen de común, entre otras características, el uso del concepto y la consideración de éste como un acto del entendimiento que expresa la semejanza [Aguirre: 1986, p.185]. Las dos caras del Barroco hispánico -el culteranismo que atiende a la *forma* y el conceptismo interesado en el *fondo* [Pelegrín: 1980, p.37]- no tienen por qué considerarse antagónicas como pensaba Menéndez Pelayo [1950] pues el grado de ornamento o el cultivo de la elocución (cultismo) no está reñido con la pretensión de reunir en el *concepto* el *docere* y el *delectare* si está al servicio del *ingenio* y subordinado a la *agudeza* como el conceptismo propone[112]. El conceptismo literario representa, para algunos, una forma estilística cuya función estética ha sido tildada de abuso del ingenio [Reyes: 1950], para otros el conceptismo de Gracián ha sido considerado

---

[112] Muchos de los trabajos sobre Gracián abordan, en mayor o menor medida, en un aspecto u otro, su conceptismo aunque no siempre es unánime la adscripción de nuestro autor a esta tendencia. Algunas veces a través del jesuita se ha intentado aclarar el significado o sentido de estas variedades o modalidades literarias. Este fue el caso de trabajos como los de Menéndez Pidal, quien opinaba que ambos estilos eran "al fin y al cabo hermanos" [Menéndez Pidal: 1945, p.232]; para Sarmiento la teoría literaria de Gracián "es tanto la del gongorismo como lo es del concepto aislado" [Sarmiento: 1958, p.152-153]; Monge considera que las opiniones del jesuita ayudan a comprender lo común y lo diferencial de ambas modalidades: no se opone el culteranismo al conceptismo "muy al contrario, se inscribe en él por derecho propio como uno de los modos posibles de manifestarse la agudeza" [Monge: 1966, p.380]. Otras veces se ha estudiado el diferentes conceptismo de Gracián y Quevedo (Valbuena Prat [1970] y Pozuelo [1988]), y en otras se ha analizado el conceptismo propio del primero (Borghini [1947] y Lacosta [1964]). Existen también trabajos que han analizado, tomando como referencia el conceptismo del jesuita, el conceptismo en Europa. Este es el propósito del amplio estudio realizado por M. Blanco [1992] en el que se parte del análisis del campo semántico del *concepto* en España, se estudia su ámbito en el léxico y las teorías de la agudeza de Francia, Italia y los países germánicos y anglosajones, para llegar al estudio del conceptismo y sus figuras más representativas (Peregrini, Gracián, Pallavicino, Tesauro), su crisis y la ruptura que significó el siglo XVIII, ofreciéndonos, en la última parte de la obra, una visión del *conceptismo* orientado "vers un art de l'action, une philosophie pratique" [Blanco: 1992, p.477].

como su actitud literaria y su forma específica de comprender la realidad humana [Heger: 1982, p.222]; sin embargo, como resultado de los análisis gnoseológicos del *ingenio* [Hidalgo-Serna: 1985] y de la lectura filosófica de la *Agudeza* [Hidalgo-Serna: 1987], la crítica actual habla de un "conceptismo filosófico" donde pensamiento filosófico y expresión literaria están extremadamente ligados. El concepto no puede reducirse a lo meramente formal, estético y literario puesto que es capaz, a través del método ingenioso, de expresar las correspondencias concretas, las conexiones reales entre los objetos. Ello equivale a la expresión cognoscitiva de la realidad y es esta dimensión epistemológica y filosófica del ingenio la que permirte hablar de un conocimiento ingenioso y de un "conceptismo filosófico".

Pero consideremos de nuevo la facultad del *ingenio*, si la *agudeza* actúa como expresión y potenciación de ésta, ¿de qué tipo de facultad se trata? Sin duda, no es una facultad de la que pueda derivarse el *concepto* como consecuencia de un procedimiento racional-intelectual, sino penetrando de forma inventiva y creativa en las cosas y percibiendo sus relaciones y correspondencias. Por ello, si el *concepto* no es un producto de la razón sino una creación del *ingenio*, escapa a la teoría racional del concepto como producto lógico-racional y a las leyes abstractas y formales de la razón que permiten que el concepto lógico capte la abstracción de lo concreto y las correspondencias lógicas pero no la variedad[113] de lo múltiple,

---

[113] Egido ha recordado la importancia del principio de variedad en la estética barroca y cómo afectó a las letras europeas en todas las temáticas referidas a la relación entre Naturaleza y Arte, y a la teoría de géneros y de estilos. Este principio de variedad, en el que se valoraba la referencia al público y a los gustos diversos, favoreció también la multiplicidad de los modelos y la variedad selectiva de palabras, figuras y formas de composición [Egido: 1987, p.26]. En la obra del jesuita este

la percepción y constatación de la conexiones reales que capta el *concepto ingenioso*. Éste equivale a una expresión cognoscitiva de la realidad y para Hidalgo-Serna, quien considera que la práctica totalidad de intérpretes gracianos han negado la existencia de un método cognoscitivo del ingenio, debe tenerse en cuenta que la lógica del ingenio es distinta de la lógica del silogismo y que hay un modo de filosofar que parte de lo individual y concreto totalmente distinto al método racional [1985, p.56]. Gracián intenta en su tratado dar método y reglas al arte de ingenio, al arte de la agudeza o artificio de la sutileza, pues no considera suficientes la Lógica o arte del silogismo, ni la Retórica o arte del tropo [Monge: 1966, p.371]. En efecto, el propio Gracián parece querer separarse de la teoría tradicional del silogismo y de la clase de concepto por éste producido partiendo del reconocimiento de esa situación: "hallaron los antiguos métodos al silogismo" por lo que "eran los conceptos hijos más del esfuerzo de la mente que del artificio" ya que "armase con reglas un silogismo" para "fórjese, pues, con ellas un concepto" (*A*, I). Recordemos que el silogismo base de la lógica aristotélica, posibilita la deducción o demostración de un nuevo concepto a partir de otros y de combinaciones lógicas. Tras señalar que Gracián era el primer apologista del *ingenio* Krauss decía: "Ingenio ist der Geist, der die Begriffe spontan erzeugt, nicht der, der ihre Bewegung in einer Gedankenordnung fortführt" [Krauss: 1947,

---

principio no afecta exclusivamente a la idea de la variedad de ingenio de la gente ni a la variedad y la dificultad identificadas con la belleza como ocurre en *Agudeza y arte de ingenio* [Chambers: 1968, p.109], también en sus tratados lo recoge como variedad física y moral de los seres (*El Héroe*), como la variedad en el hombre discreto y erudito (*El Discreto*), como variedad estética y ética del hombre prudente y universal (*Oráculo manual*), y, en *El Criticón*, como variedad de los seres y de la naturaleza [Egido: 1987, p.26-27].

p.103]. No se trata de una producción espontánea pues la inducción ingeniosa se halla a la base del concepto ingenioso que no necesita de la abstracción racional para llegar a conocer y expresar la realidad. La lógica aristotélica, que intenta definir esencias y substancias, causas y universales, parte de un método racional y demostrativo, de conceptos universales, de leyes o principios apriorísticos y de combinaciones lógicas. Este planteamiento sustancialista de la realidad, que lleva a dividirla en géneros, especies y diferencias, se contrapone a la lógica ingeniosa, que tomando como base el principio de la distinción y las diferenciaciones ontológicas existentes, pretende mostrar y expresar en conceptos las singulares correspondencias y relaciones entre las cosas: "Este modo de discurrir condicional es muy relevante, y se hallan en él grandes conceptos (...) porque se adelanta el ingenio a lo que no se atreviera absolutamente" (*A*, IX).

El concepto racional expresa la realidad captando las esencias en géneros y especies mientras que el *concepto ingenioso*[114] muestra las relaciones singulares y concretas entre las cosas y expresa la realidad relacional a través no de un método racional deductivo y abstracto, que por vía analítico-demostrativa no tendría acceso a las verdades singulares, sino de un método de análisis inductivo que parte de la naturaleza y del mundo, de la experiencia elaborada y que está ligado a las circunstancias de la vida y a su

[114] De especial relevancia para esta cuestión son los trabajos de Hidalgo-Serna. Resúmenes de su análisis fueron publicados a principios de los años ochenta en inglés y en castellano, y ahora se hallan incluidos en las diferentes traducciones de su obra principal [1985] -que venimos siguiendo en estas páginas- como capítulo IV: "La filosofía graciana del ingenio: concepto y método".

historicidad. La lógica del ingenio, basada en la teoría relacional o principio epocal de las correspondencias, responde, pues, a una "visión difusionista en la que todo está relacionado con todo" [Ayala: 1989, p.185]. Si bien las relaciones objeto de conocimiento ingenioso "no son las relaciones esenciales o predicamentales sino las relaciones accidentales e ingeniosas porque, aunque tengan por fundamento la realidad, son de naturaleza singular y extrapredicamental, siendo necesario para su expresión un artificio verbal en el que se materialicen estéticamente las relaciones" [*ídem*]. El artificio conceptuoso tiene como finalidad descubrir las relaciones existentes entre las cosas y expresarlas mediante palabras lexemáticas. Cuanto más extremas sean las relaciones que expresa el concepto más gozo proporcionan al entendimiento porque la realidad es un compuesto de contrarios ("¿a quién no pasma ver un concierto tan estraño, compuesto de oposiciones? -- Assi es -respondió Critilo-, que todo este universo se compone de contrarios y se concierta de desconciertos, *C*, I, iii) y las oposiciones "esconden una armonía hecha de disonancias que es necesario sacar a la luz" [Ayala: 1987, p.99]: "para descubrir la esencia del mundo es indispensable la luz del ingenio" (*H*, III); por ello, las relaciones y correspondencias descubiertas por el ingenio y plasmadas y expresadas, a través de la agudeza, en conceptos ingeniosos "tienen un alcance veritativo: óntico y ontológico" [Ayala: 1987, p.128].

-.-.-.-.-.-.-.-.-.-

En la "culta repartición de la vida de un discreto", Gracián señala que después de la primera jornada dedicada al estudio ("hablar con los muertos", o sea, los libros) para conseguir una "noticiosa universalidad", el segundo tercio de la vida debe emplearse en peregrinar[115] ("hablar con los vivos") para adquirir "aquella ciencia experimental, tan estimada de los sabios, especialmente cuando el que registra

---

[115] "Peregrinos del mundo" son Andrenio y Critilo, los lectores de la obra graciana y, en definitiva, quien dedica esa segunda jornada de la vida a adquirir la ciencia experimental que ayuda a "desencantar casas y sujetos, a desenmascarar las apariencias falsas" [Egido: 1986, p.48]. Gracián remodela el tópico del viaje de la vida según la percepción barroca del *homo viator* y de la *peregrinatio vitae* [Vaíllo: 1989a, p.737-738], y añade la búsqueda de la experiencia que se adquiere por ver mundo (*C*, III, iv).

Ahora bien, en este peregrinar, en este viaje alegórico se precisa de un apoyo por lo que "la presencia del guía intermediario más o menos activo, aparece como ineludible" [Egido: 1986, p.45]. El tema de la figura del guía ha sido frecuentemente tratado por la crítica resaltando la dualidad de los guías que acompañan a Critilo y/o Andrenio y "que les orientan o desvían del camino recto, según las circunstancias" [Levisi: 1971, p.338]: "siempre se nos junta otro tercero de la región donde llegamos, que tal vez nos guía, tal nos pierde" (*C*, I, viii). La múltiple función de los guías, que "vienen a ser proyección gráficamente expresiva de las condiciones que el hombre va asimilando a lo largo de la existencia" [Carrasco: 1977, p.277], es una actividad generalmente desenmascadora que se va intensificando según avanza la obra, según avanza la vida. Después de advertir sobre la parcialidad de los trabajos de Levisi y Carrasco, Joly remarca la necesidad de presentar conjuntamente la dos caras posibles del guía (guía o pierde y desvía), señala que el examen de esta figura ha de ser dialéctico [Joly: 1986, p.39] y presenta un recuento y un cuadro sinóptico de estas figuras. Gambin ofrece una lectura filosófica sobre la peculiar *peregrinatio vitae* de *El Criticón* y sobre la función de los guías que "sembrano configurarsi essenzialmente come un'incessante interrogazione e come una continua decifrazione del disordine e degli ordini del disordine del 'gran teatro del mondo' (...). Le guide testimoniano un discorso che impone al lettore l'analisi e l'interpretazione delle loro configurazioni seguiche, enigmatiche, simboliche" [Gambin: 1989, p.55]. Para Egido no hay que olvidar que el narrador es un guía fundamental pues "apostilla y dirige las acciones de los protagonistas, pero, sobre todo, conduce por el camino al lector" [Egido: 1986, p.45, n.54]; además, Gracián convierte "al autor en único y verdadero guía de un camino complejo y laberíntico del que él sólo conoce sus límites y salidas" [*ídem*, p.45]. Para un análisis general sobre la cuestión de la *peregrinatio*, véase J. Hahn, *The Origins of the Baroque Concept of Peregrinatio* (University of Carolina Press, 1973). Un estudio de los antecedentes de *El Criticón* en otras novelas de la época sobre peregrinación y, en especial, sobre la influencia del *Satyricon* de Barclay, lo ofrece Vaíllo [1989a].

atiende y sabe reparar, examinándolo todo o con admiración o con desengaño" (*D*, XXV). El término "reparar" al igual que los verbos "ver", "advertir", "admirar", etc. -como ya advertimos- están relacionados en nuestro autor con el conocimiento y el filosofar artificioso o ingenioso[116]:

> "Por esso, los varones sabios se valieron siempre de la reflexión, imaginándose llegar de nuevo al mundo, reparando en sus prodigios, que cada cosa lo es, admirando sus perfecciones y filosofando artificiosamente. A la manera que el que passeando por un deliciosíssimo jardín passó divertido por sus calles, sin reparar en lo artificioso de sus plantas ni en lo vario de sus flores, buelve atrás quando lo advierte y comiença a gozar otra vez poco a poco y de una en una cada planta y cada flor, assí nos acontece a nosotros que vamos passando desde el nacer al morir sin reparar en la hermosura y perfección de este universo; pero los varones sabios buelven atrás, renovando el gusto y contemplando cada cosa con novedad en el advertir, si no en el ver" (*C*, I, ii).

La tercera jornada, la última de la vida, debe destinarse a meditar y reflexionar "lo mucho que se había leído y lo más que había visto" porque "todo cuanto entra por la puerta de los sentidos en este emporio del alma va a parar a la aduana del entendimiento; allí se registra todo. Él pondera, juzga, discurre, infiere y va sacando quintas esencias de verdades" (*D*, XXV). Entre todos los sentidos el de la vista tiene especial relevancia para nuestro autor: "aora comienças a

---

[116] Covarrubias no recoge este sentido de "detención admirativa y reflexiva" del "reparar" graciano pero sí lo hace el *Diccionario de Autoridades* que registra, entre otros significados, el de "atender, considerar o reflexionar" (cf. *D.A.*, vol.3, t.V, p.577). Sobre el uso de "reparo" y "reparar" en *Agudeza y arte de ingenio*, véase Nider [1991].

vivir; irás viviendo y viendo" (*C*, I, v), "que quien no ve las cosas no goza enteramente dellas" (*D*, XXV). *El Criticón* o "el arte de bien mirar" pretende "confirmar la analogía entre 'ver es vivir' y vivir bien es bien ver" [Cañas: 1982, p.39]: "ver mundo: porque advertid que va grande diferencia del ver al mirar" (*C*, III, iv). "*Ver* para *vivir*" [Bleznick: 1974, p.381], "*Ver* como *vivir*" [Cacho: 1986, p.117], "*Ver* equivale a *leer* el universo" [Egido: 1986, p.64] o "*Ver* para *vivir* es advertir-pensar" [D'Agostino: 1993, p.43], son expresiones algunas veces utilizadas por Gracián y retomadas por los críticos para dilucidar la relevancia de las palabras "ver", "vista", "mirar", "ojos",... en la obra del jesuita[117]. La primera regla del camino de vivir es *abrir los ojos*, además son éstos la manifestación exterior del alma (ojos, miembros divinos, *C*, I, ix) y la puerta para comunicar la verdad a ésta [Cacho: 1986, p.117]. El sentido de la vista no es sólo un órgano privilegiado del conocimiento de lo exterior (peregrinación visual por el mundo y mirar como observar), sino que la "mirada que no secciona, sino que penetra" [D'Agostino: 1993, p.43] proporciona conocimiento de uno mismo y conocimiento del otro, es el "mirar por dentro" que permite un análisis introspectivo del hombre [Blüher: 1991, p.204][118].

Nuestro autor no es, pues, exclusivamente empirista (aunque el interés del *ingenio* reside en la mostración de la hermosa variedad de la Naturaleza), ni puramente especulativo ("Hace noticiosos el ver, pero el contemplar hace sabios", *D*,

---

[117] Para un estudio semántico y un análisis de los distintos términos utilizados por Gracián, véase Cañas [1982] y Cacho [1986]; sobre las técnicas de visualización verbal en *El Discreto*, véase Neumeister [1992].

[118] En un próximo capítulo nos detendremos en el "mirar por dentro" como análisis introspectivo del hombre.

XXV); sino que confía en la sensibilidad y en el entendimiento -siempre que les acompañe una actitud desengañada- y en el proceso que sigue éste para alcanzar la sabiduría ("Hace concepto el sabio de todo (..) de suerte que llega la reflexión a donde no llegó la aprehensión", *OM*, 35). El proceso del conocimiento, que es empírico y comienza ya con el aprendizaje del lenguaje ingenioso, no concluirá hasta haber meditado sobre la muerte "que es menester meditarla muchas veces antes, para acertar hacer bien una sola después" (*D*, XXV). Gracián no expone propiamente una teoría lingüística pero "siembra de filosofía del lenguaje toda su obra" [Peralta: 1984, p.331]; así, sus ideas lingüísticas, no siempre explícitas, giran en torno a la adquisición del lenguaje, sus características generales, sus funciones, sus fines y utilidades. El lenguaje, signo de lo humano y hecho social, diferencia a los hombres de las bestias pues sólo aprendiendo a hablar -"efecto grande de la racionalidad" (*C*, I, i)- se alcanza la plena naturaleza humana. "Lengua", "hablar", "conversar", "comunicar" son términos relacionados con el conocimiento y el pensamiento ("que quien no discurre no conversa (...). Comunícase el alma noblemente produziendo conceptuosas imágenes de sí en la mente del que oye, que es propriamente el conversar (...) es el hablar atajo único para el saber, *C*, I, i), y con la educación ("emprendió luego el enseñar a hablar al inculto joven", *C*, I, i); además, estos términos "definen en su conjunto lo que va desde la capacidad general del lenguaje (...) hasta la utilización comunicativa de la actualización de esa capacidad a través del uso de alguna de las lenguas particulares o idiomas" [Hernández Paricio: 1986, p.278]: "las personas no pueden estar sin algún idioma en común" (*C*, I, i). Nos

interesa, en este momento, destacar la función[119] cognoscitiva del lenguaje ingenioso que es metafórico, imaginativo y plástico, y que se situa por encima del discurso abstracto, demostrativo y racional en cuanto a lo inmediato (*Unmittelbaren*) y lo común (*Gemeinsamen*) de su respuesta semántica [Hidalgo-Serna: 1985, p.96]. El lenguaje ingenioso, cuya meta es el saber figurativo y relacional[120], capta la realidad en su variedad y diferencia.

---

[119] En un estudio sobre las funciones del lenguaje más típicas de las obras del autor aragonés, Peralta destaca la "función estética" objeto de la *Agudeza* -también denominada "función poética" [Periñán: 1977, p.70]-, la "función ética o política" en el *Oráculo* y, de las funciones del lenguaje que pueden analizarse en *El Criticón*, señala la "función interna" (en la línea de la necesidad y del gusto, de la exégesis psico-analítica y del origen biológico del lenguaje) y una "antifunción" o "disfunción" relacionada con el lenguaje exterior y que él califica "como una *función política* y maquiavélica del lenguaje" [Peralta: 1984, p.335].

Otras funciones del lenguaje son la función socializadora y la función personalizadora, con el lenguaje comienzan ambos procesos [Ayala: 1987, p.137]: hablar con los muertos, hablar con los vivos y hablar consigo mismo, a través del "hablar exterior" (conversar) o "hablar interior" (discurrir, razonar), pertenece al culto reparto de la vida de un dicreto en tres jornadas (*D*, XXV).

[120] El principio epocal basado en la teoría de las correspondencias transferido al plano de la expresión literaria "desemboca en la postulación de la *relacionalidad* como estructura formal profunda; en la posibilidad de expresión de lo múltiple, impulsando una serie infinita de asociacionismos en distintos niveles" [Periñán: 1977, p.74]. Se trata de un lenguaje agudo y figural, preñado y polisémico, capaz de actualizar el pensamiento reflejando diversos significados mediante la intensificación semántica [D'Agostino: 1993, p.44].

Para un estudio del lenguaje de Gracián, al servicio de una intensificación del significado, consúltese Alonso [1981, pp.17-83]. Sobre los suprasegmentos lingüísticos, su valor en las proposiciones y la función de los sintagmas en la obra del autor aragonés, véase Peralta [1984] quien también tiene en cuenta a Gracián como tratadista del goce y del placer del texto. Los trabajos de Frago analizan el aragonesismo lingüístico del jesuita, su particularismo, sus elementos y datos dialectológicos [1986], y su actitud ante el hecho lingüístico que le lleva a interesarse filosóficamente por el fenómeno general del lenguaje pero también por "las implicaciones políticas y culturales de las lenguas particulares" [Frago: 1993, p.73].

El conocimiento ingenioso inductivo, a través de un procedimiento que parte de la naturaleza y observa, diferencia, relaciona y compara, busca la verdad fraccionada y relacional. Toda creación del ingenio supone un aumento de conocimiento de la realidad y "conceptear" (*A*, IX) indica la especificidad de este conocer cuyo fin "consiste en un continuo alumbramiento de relaciones que va formando la realidad en su constante movilidad" [Ayala: 1989, p.181].

Es el *ingenio* el mejor conocedor de la naturaleza por ello puede servir de base para elaborar una filosofía natural fundada en la experiencia. Entre la posición -representada por Bacon y la filosofía racionalista continental- que considera la "filosofía natural" como "madre común de todas las ciencias"[121], y el rechazo de la misma en nuestro país, por entender que no hace a los hombres "prudentes ni de provecho para la vida civil y política"[122], -incluso es calificada de disciplina "fantástica y soñada"[123]-, se sitúa la posición de Gracián quien -aunque reconoce que la Filosofía natural hace sabios, mas para ser prudentes hay que gustar de la Filosofía moral (*D*, XXV)- coloca a la Naturaleza como el punto de partida y la referencia última de toda investigación ya que el hombre no tiene otra vía de acceso a la verdad, belleza y bondad que a través de ella [Ayala: 1987, p.133]. La "Natural Filosofía", que levanta "mil testimonios a la naturaleza" (*C*, II, iv), se halla entre las disciplinas que todo discreto debe conocer y por ella ha de comenzar su estudio si desea alcanzar "las causas de las cosas, la composición del universo, al

---

[121] Cf. Bacon, *Novum organum, o.c.*, lib.I, lxxix.

[122] Cf. López Bravo, *Del Rey y de la raçón de gobernar, o.c.*, p.157.

[123] Cf. Quevedo, *La cuna y la sepultura, o.c.*, cap.iv.

artificioso ser del hombre, las propriedades de los animales, las virtudes de las hierbas y las calidades de las piedras preciosas" (*D*, XXV). La concepción graciana de la naturaleza apenas ha sido sido objeto de estudio por la crítica, los análisis de Hidalgo-Serna sobre la fenomenología del hombre y su relación con la naturaleza han venido a rellenar el vacío [Hidalgo-Serna: 1985, esp.pp.67-112]. Este intérprete constata que en la primera obra de Gracián se encuentran ya los elementos y conceptos fundamentales -tales como "naturaleza", "arte", "ingenio", etc.- de su "filosofía de la naturaleza", y ésta responde a la articulación ingeniosa del saber humano y de la naturaleza: el hombre es "compendio" de la naturaleza ("le hizo la naturaleza al hombre un compendio de todo lo natural por su eminencia", *OM*, 93) y la naturaleza, o la totalidad de la realidad existente no creada por el hombre, es presupuesto del conocimiento humano y fuente y ejemplo del saber ingenioso [Hidalgo-Serna: 1985, p.98]. Por otra parte, al considerar a la naturaleza como fuente y ejemplo del saber ingenioso [Hidalgo-Serna: 1985, p.98], Gracián delimita el campo del conocimiento al ámbito de la experiencia [Ayala: 1987, p.133], ésta es además la que confirma las teorías y las filosofías (*C*, I, iv)[124].

¿Qué ocurre con la filosofía moral y la política basadas en la naturaleza humana y no en la naturaleza física?, ¿también la experiencia y el ingenio son fuente de conocimiento? La experiencia es también necesaria para alcanzar la perfección como persona [Krauss: 1947, p.101]: "sí, que no se nace hecho; gran asunto de la prudencia y de la experiencia" (*D*, XVII),

---

[124] Sobre la experiencia como método consúltese el trabajo de Darst [1979].

"con la edad y la experiencia viene a sazonarse del todo la razón" (*OM*,). La experiencia puede ser propia o ajena, es decir, la que ha alcanzado uno mismo en ese ver y admirar el mundo y peregrinar por la vida; o también la experiencia que los otros tienen y que podemos adquirir a través del estudio y de la erudición. El ingenio es también una cualidad necesaria para alcanzar la perfección, perfección que consiste en el paso de "hombre" a "hombre en su punto" (*D*, XVII y *OM*, 6). Irse "de cada día perficionando en la persona" (*D*, XVII y *OM*, 6), "al paso que en lo natural en lo moral" (*D*, XVII), "hasta llegar al punto del consumado ser", así en lo "realzado del gusto" como en lo "purificado del ingenio, en lo maduro del juicio, en lo defecado de la voluntad" (*OM*, 6), es el ideal máximo graciano[125].

El hombre es un "microcosmos" (*D*, I y *C*, II, vii), "un compendio de todo lo natural" (*D*, VII y *OM*, 93), no existe ningún abismo entre el hombre y la naturaleza por ello también el *ingenio* es capaz de conocer la naturaleza humana. La antropología gracianesca es naturalista [Ayala: 1989, p.180]; para aprehender el *genio* o la espontaneidad y la singularidad de la propia naturaleza se hace imprescindible la ayuda del *ingenio*. Éste es el mejor apreciador de lo singular y concreto y permite conocer no sólo la propia naturaleza sino también la de los otros. Pero el hombre posee no una, sino dos naturalezas, una física y otra artificial: "y pues le hizo la

---

[125] El ideal de "hombre en su punto" y el concepto de "ser persona" han sido cuestiones tratadas en muchas ocasiones por la crítica graciana, destacamos en este momento trabajos como los de Cueto [1949], Carpintero [1959] y Capánaga [1974], dedicados por completo al tema y otros estudios más amplios que recogen también la cuestión como los de Jansen [1958, esp.pp.17ss], Hidalgo-Serna [1985, pp.106-112] y Ayala [1987, pp.142-156]. Sobre la perfección pueden consultarse los trabajos de Hafter [1966] y Patella [1993].

naturaleza al hombre un compendio de todo lo natural por su eminencia, hágale el arte un universo por ejercicio y cultura del gusto y del entendimiento" (*OM*, 93). En los conceptos de naturaleza y artificio -conceptos con un alcance sustancialista y estético[126]- apoya Gracián su pensamiento antropológico [Ayala: 1986b, p.635]: "Todo hombre sabe a tosco sin el artificio y ha menester pulirse en todo orden de perfección" (*OM*, 12). La naturaleza es "sabia" (*D*, XIII), "atenta" (*D*, XXV), "cauta" (*C*, I, v), "sagaz" (*C*, I, ix), "próvida" (*C*, II, viii), pero también "engañosa" (*C*, I, v) con el hombre por introducirle en este mundo sin conocimiento alguno y "madrastra" (*C*, I, i) por restituirselo al morir; por ello el artificio, "Quirón de la naturaleza" (*D*, XVIII), redime de la barbarie al hombre a través de la cultura: "hace personas la cultura, y más cuanto mayor" (*OM*, 87). La cultura es una segunda naturaleza y "el mejor natural es inculto sin ella, y les falta la metad a las perfecciones si les falta la cultura" (*OM*, 12). El "arte" o artificio, que realza "los dos ejes del lucimiento discreto" alternados por la naturaleza: genio e ingenio (*D*, I), acaba imponiéndose sobre ésta: "nace el hombre tan desnudo de noticias en el alma, como en el cuerpo de plumas; pero su industria, y su trabajo, le desquitan con ventajas" (*A*, I). La visión barroca de la naturaleza y del arte hace que éste no sólo se imponga sobre aquélla sino que, como una forma más de artificio, consolide su independencia frente a otros saberes [Ayala: 1987, p.42]. En la obra graciana la preeminencia del arte es llevada al extremo: "no hay belleza sin ayuda, ni perfección que no dé en bárbara sin realce del

---

[126] Sobre el par "naturaleza y arte" y su relación con otros conceptos afines véase Jansen [1958, esp.pp.73-77].

artificio (...) acojámonos al arte" (*OM*, 12); aunque esta preeminencia implica, no obstante, complementariedad: "comienza por la naturaleza y acaba de perficionarse con el arte" (*D*, II), "requiérese, pues, naturaleza y arte" (*OM*, 18). La sobrevaloración del artificio, de la que el propio Gracián es consciente ("Mas yo siempre le concederé aventajado el partido al artificio", *H*, XII), ha permitido afirmar que la filosofía del estilo del jesuita informa su filosofía como tal y que lo natural "no es más que la suprema máscara del arte" [Pelegrín: 1980, p.52]: "consiste el mayor primor de un arte en desmentirlo, y el mayor artificio, en encubrirle con otro mayor" (*H*, XVII). Pero no sólo lo antropológico y lo estético se orquestan desde la preeminencia del arte en la obra del jesuita, sino que hasta lo moral y lo político -como veremos en la cuarta parte de nuestro trabajo- vienen informados por el realce del artificio: "hizo la naturaleza al hombre un compendio de todo lo natural; haga lo mismo el arte de todo lo moral" (*D*, VII).

Sin embargo, es la Filosofía natural la que alcanza "el artificioso ser del hombre" (*D*, XXV), pero la dificultad en conocer esa "segunda naturaleza", capaz de imponerse sobre la primera, es la que obliga a recurrir al juicio y la razón, pues el ingenio aún siendo necesario no es suficiente:

> "La indagadora Natural Filosofía, levantando mil testimonios a la naturaleza. (...) Pero enfadados de tan desabrida materialidad, los sacó de allí el Juizio para meterlos en sí. Veneraron ya una semideidad en lo grave y lo sereno, que en la más profunda estancia y más compuesta estava entresacando las saludables hojas de algunas plantas para conficionar medicinas y distilar quintas

essencias con que curar el ánimo, y en que conocieron luego era la Moral Filosofía" (*C*, II, iv).

.....

"Viéronse luego hazer de parte de ambas Filosofías todos los mayores sugetos, los ingeniosos a la vanda de la Natural y los juiziosos de la Moral" (*C*, II, xii)[127].

La dimensión ingeniosa del entendimiento no es separable -como recuerda Ayala- del *genio* ni de otras actividades cognoscitivas como el *juicio* y el *gusto* [Ayala: 1989, p.180]. Para "dar vida a la prudencia" hace falta conocer la naturaleza artificiosa de los hombres a través de la filosofía moral en la que el juicio, la reflexión y la elección entran en juego: "hace concepto el sabio de todo (...) de suerte que llega la reflexión a donde no llegó la aprehensión" (*OM*, 35). Después del ingenio y la aprehensión llega la razón y la reflexión junto con el juicio y la prudente elección[128]: "la moral filosofía, pasto del juicio, centro de la razón y vida de la cordura", *C*, I, iv).

---

[127] Varios intérpretes de la obra graciana, entre los que destacan Romera-Navarro y Krauss, repararon en estas frases de la *crisi* "El trono del Mando". El primero de ellos anota en su edición a *El Criticón* que Gracián llamará "*ingeniosos* a sus cultivadores en la estricta significación de la palabra, porque *dicurren* sobre la esencia y propiedades del mundo natural; y calificará de *juiziosos* a los de la Filosofía Moral en su precisa acepción también, porque *distinguen* el bien del mal y lo verdadero de lo falso" [Romera-Navarro: 1939, p.342, n.3]. La interpretación más racionalista de Krauss le lleva a afirmar que Gracián, "der erste Apologet des 'ingenio'" [Krauss: 1947, p.103], conoce las limitaciones de éste por lo que "im Zweifelsfall" la razón tiene la preferencia [*ídem*]; así, la filosofía natural de los ingeniosos queda subordinada a la filosofía moral de los juiciosos [*ídem*, p.182, n.33].

[128] Aunque no es este el momento de hablar de la elección avanzaremos que se halla estrechamente ligada con el saber, el buen gusto y el rectísimo dictamen: "No hay perfección donde no hay delecto" (*OM*, 51).

Mas para la dificultosa tarea de conocer la humana naturaleza ("visto un león, están vistos todos, y vista una oveja, todas; pero visto un hombre, no está visto sino uno, y aun ésse no bien conocido" (*C*, I, xi), no basta con el conocimiento obtenido a través de la experiencia propia alcanzada con el estudio de las varias disciplinas (primera jornada del discreto) y de la peregrinación y visión de este mundo (segunda jornada del discreto y experiencia de primer orden), ni siquiera con la reflexión y contemplación que hace sabios (tercera jornada del discreto). La experiencia ajena que se halla registrada en las obras (experiencia de segundo orden) de filósofos morales e historiadores políticos nos ayudan en la tarea de descifrar y de hacer concepto de la variedad de genios y de la crueldad y fiereza de la naturaleza humana[129]:

> "Gustó más de la moral, pasto de muy hombres, para dar vida a la prudencia, y estudióla en los sabios y filósofos, que nos la vincularon en sentencias, apotegmas, emblemas, sátiras y apólogos" (*D*, XXV).

Además existe una dimensión operacional del conocimiento ingenioso que toma como base las obras y las acciones: se trata de la *agudeza de acción* (*A*, III) o *agudeza prudencial* cuyas "verdades iluminan la razón con su grave y prudente desengaño" (*A*, XLIII). La agudeza de acción o prudencial "ayuda al juicio

---

[129] La variedad de genios se debe a que "cada uno es hijo de su madre y de su humor, casado con su opinión, y assí, todos parecen diferentes: cada uno de su gesto y de su gusto" (*C*, I, iv). La mala y siniestra inclinación, la propensión al mal es la primera tirana del hombre, la que "reyna y triunfa en la niñez" y la que, junto a la "paternal conibencia", hace del infante "presa de los vicios y esclavo de sus passiones. De modo que quando llega la razón, que es aquella otra reyna de la luz, madre del desengaño, con las virtudes sus compañeras, ya los halla depravados" (*C*, I, v).

a descubrir los medios más adecuados y las ocasiones propias para realizar el fin moral de la acción" [Ayala: 1989, p.182]. Esta dimensión operacional queda expresada en "máximas prudenciales" y "observaciones sublimes":

> "Parecerá ésta, obra más del juicio que del ingenio, pero de entrambos participa. Hay unas verdades realzadas, así por lo substancial como por lo extraordinario, cuya observación es acto relevante de la capacidad.
>
> .....
>
> Consiste su perfección más en la sublimidad del conocimiento que en la delicadeza del artificio; dan mucha satisfacción por su enseñanza y iluminan realzadamente el ánimo" (*A*, XLIII)[130].

[130] Entre las observaciones que Gracián celebra en este *discurso* de la *Agudeza* se encuentra las que menciona como "filosóficas observaciones" que "cuando son pláticas son muy recibidas, porque de la admiración que solicitan pasan al provecho que acarrean". Pero hay otras "observaciones reales, dictámenes para príncipes y cabezas del mundo y del mando" (*A*, XLIII), y destaca entre ellas las contenidas en la *Razón de Estado* de Botero.

III.2. El neoestoicismo político: Séneca y Tácito en el pensamiento barroco español.*

Muchas son las fuentes e influencias que inspiraron la gran cantidad de obras que sobre política y moral se escribieron en nuestro siglo de Oro. Entre las fuentes destacan, sin duda, los escritores clásicos, los tratados morales y políticos del último periodo de la Edad Media, y la Emblemática. Tuvimos ocasión de hablar de la literatura emblemática y de la obra de Andrea Alciati en la presentación (ver pág.26, nota 31); apuntaremos ahora que no debemos olvidar la relación que durante el Barroco se estableció entre ésta, la política y la moral, pues "con el pretexto del emblema, es decir, del diseño y del mote" -afirmaba Maldonado de Guevara- "se escribieron grandes obras doctrinales"[131]. La emblemática moral y política desarrollada en los siglos XVI y XVII como género figurativo regio-político y regio-educacional, está ligada al desarrollo de la política de la época y, muy especialmente, a la "política cristiana"[132].

---

* Un resumen de este capítulo se publicó bajo el título "Gracián y la moral política: senequismo y tacitismo", en: *Baltasar Gracián. El discurso de la vida. Una nueva visión y lectura de su obra*, Documentos A (Barcelona), nº 5, febrero 1993, pp.193-200.

[131] Cf. Maldonado de Guevara, F., "Emblemática y política. La obra de Saavedra Fajardo", en: *REP*, 43 (1949), p.16.

[132] Más información sobre este enlace, sobre la constitución del emblema (construcción binaria analógica: *alma* y *cuerpo* que son la parte semántica y la gráfica), su elaboración y evolución, y sobre las etapas de la emblemática española, consúltese la obra de Maldonado de Guevara antes citada y también la de A. Sánchez Pérez, *La literatura emblemática española. Siglos XVI-XVII* (Madrid, 1977).

De entre los clásicos Séneca[133] y Tácito[134] fueron quienes tuvieron una repercusión especial; como señalan las palabras de Sanmartí Boncompte han sido ellos "los que más profunda huella han dejado en los escritores político-morales. Del primero gustan la placidez y serenidad; del segundo el nervio, la perspicacia escrutadora de intenciones y su maestría en descubrirlas, hasta el punto que sus citas se prodigan como acatamiento a su magisterio indiscutible en el arte de la política y en tratados enteros no se hace otra cosa que parafrasearlo"[135]. La recuperación de ambos autores a través de nuevas ediciones y traducciones de sus obras no se hizo exclusivamente en España, y lo que se ha dado en llamar "senequismo" y "tacitismo" no son fenómenos que surgieran en nuestro país aisladamente, sino que ambas corrientes aparecieron en Europa a finales del siglo XVI y principios del XVII. Antes de pasar a caracterizarlos podríamos distinguir, de manera global, varios aspectos de estos dos fenómenos

---

[133] No es necesario recordar que Lucio Anneo Séneca (*ca*.4 a.C.-65 d.C.) fue, junto a Epicteto y Marco Aurelio, uno de los más importantes representantes del estoicismo romano. El contraste entre el sentido moral de sus obras y su labor política como consejero de Nerón le hizo merecedor de severos juicios entre los que caben destacar los de el propio Tácito quien le consideró pérfido y falto de escrúpulos. A lo largo de nuestra exposición aparecerán los datos biográficos y bibliográficos más relevantes para la cuestión que estudiamos.

[134] Sin duda, no fue la objetividad ni la imparcialidad de la obra del historiador latino Cornelio Tácito (*ca*.56-*ca*.120), sino su juicio de la historia y el sentido que adquiría ésta -con su valoración de los sucesos y los caracteres de los personajes-, la que llamó la atención en el siglo XVI y XVII. A lo largo de este capítulo iremos ofreciendo los datos bibliográficos correspondientes.

[135] Cf. Sanmartí Boncompte, F., *Tácito en España*, Barcelona, CSIC/Instituto "Antonio Nebrija", 1951, p.114. Sin embargo, son excesivas las palabras de este mismo autor al señalar un paralelismo entre la Roma de Séneca y Tácito, y la España de Quevedo y Gracián, concluyendo por ello que "senequismo y tacitismo son los dos principios vitales de la ideología de nuestro Barroco: Séneca es a Quevedo, lo que Tácito es a Gracián" (*ídem*, p.111).

relacionados entre sí, en ocasiones simultáneos, paralelos o convergentes según los autores que se investiguen. En primer lugar podemos referirnos, en general, a la recepción de Séneca cuando señalamos la recuperación de sus obras con ediciones y traducciones; y, en particular, cuando aludimos a la rehabilitación de éstas a través de los comentarios que suscitaron. Si hablamos de "senequismo" entonces nos referimos al uso más o menos directo, más o menos desvirtuado, del pensamiento del clásico; mientras que el "neoestoicismo" sería el uso o la recuperación de las doctrinas de la Stoa (ya sean de Séneca, de Epicteto u otros) bien para intentar recuperar con ello su sentido primigenio, bien para apuntalar las propias ideas. Pero es evidente que ni Séneca es todo el senequismo, ni el neoestoicismo es sólo Séneca y la Stoa. En cuanto a la recepción de Tácito podríamos también diferenciar entre la recuperación de sus obras y la rehabilitación y el uso de sus reflexiones, de modo que ni Tácito es todo el tacitismo, ni el tacitismo es sólo y exclusivamente Tácito[136].

---

[136] Aunque podría afirmarse -con mayor propiedad que en el caso de Séneca- que "en el siglo XVII Tácito será el Tacitismo" no me parece correcta la aseveración que realiza B. Antón Martínez como consideración previa a su estudio sobre el proceso de *receptio* de este autor (cf. *El Tacitismo en el siglo XVII en España. El proceso de receptio*, Valladolid, Secretariado de Publicaciones/Universidad, 1992, p.10).

III.2.1 Séneca, senequismo y neoestoicismo.

En numerosas ocasiones se ha señalado la existencia de una tradición senequista propia del pensamiento español que estaría presente, o sería rastreable al menos, desde la Antigüedad hasta la espiritualidad española de los siglos XVI y XVII. Desde la utilización por Ángel Ganivet en su *Idearium español* (1897) del término "senequismo" como si de un particularismo y de una estructura esencial de lo hispano se tratara, hasta las posiciones más suavizadas que han defendido un "senequismo español" exento de un carácter nacional místico pero como un conjunto de actitudes relativamente constantes a lo largo de la tradición y del pensamiento españoles (García Borrón), se ha mantenido más o menos explícita dicha tesis por parte de diversos historiadores e hispanistas[137]. Sobre esta aseveración

---

[137] No quisiéramos nosotros entrar en una polémica que derivó en la búsqueda de la esencialidad hispánica y de su realidad e idiosincrasia propias, y en la que intervinieron -como es sabido- Américo Castro y Claudio Sánchez-Albornoz.

Entre la bibliografía dedicada al problema del "senequismo español" destaco sólo aquella que interesa por explícita referencia a cuestiones que abordamos en estas páginas: Mª J. Gónzalez-Haba, "Séneca en la espiritualidad española de los siglos XVI y XVII" (en: *Revista de Filosofía*, 11 (1952), pp.287-302), A. Castro, "Séneca no era español, ni los españoles son senequistas" (en: *La realidad histórica de España*, México, 1954, pp.642-645), J. C. García Borrón, *Séneca y los estoicos. Una contribución al estudio del senequismo* (Barcelona, 1956), "Más de Séneca y de senequismo. Aclaraciones al hilo de una polémica" (en: *Revista de Filosofía*, 20 (1961), pp.217-229), "El 'senequismo español'" (en: *Estudios sobre Séneca. Ponencias y comunicaciones*, VIII Semana de Filosofía, Madrid, 1966, pp.93-103), H. E. Isar, "La question du prétendu 'sénéquisme' espagnol" (en: *Les tragédies de Sénèque et le théâtre de la Renaissance*, Paris, 1964), R. Pérez de Ayala, *Nuestro Séneca y otros ensayos* (Barcelona, 1966), y J. L. García Rua, "¿Senequismo español?" (en: *Homenaje a Alonso Zamora Vicente*, Zaragoza, 1991). Véase también el número de "Documentos A" dedicado por la editorial Anthropos a Séneca.

K. A. Blüher en su estudio *Séneca en España*[138], señalaba que no es posible hablar de un influjo del clásico sin interrupción en la vida espiritual española ya que, con las fuentes accesibles, "no se puede demostrar la existencia de tal tradición en España"[139]. En dicha obra mostraba que las condiciones de la acogida de Séneca habían variado a lo largo de los siglos y estuvo condicionada por factores externos tales como "diferencias en la disponibilidad de sus obras, incapacidad para discernir las obras auténticas de las que no o eran, fluctuaciones en la difusión y calidad de las traducciones, noticias desfiguradas sobre su vida, la persistencia de dos leyendas (una, la amistad de Séneca y San Pablo; otra, su cristianismo), crítica humanística al estilo de su prosa, valoración ideológica de Séneca por el Neoestoicismo"[140]. A ello debemos añadir que durante los siglos XVI y XVII la recepción de Séneca en España estuvo unida a las tendencias generales de acogida en Europa[141], por lo cual parece que el senequismo reclamado como base exclusiva de todo pensamiento español[142] es un tópico que hay que desmentir: si

---

[138] La obra fue publicada originariamente en alemán en 1969 como *Séneca in Spanien. Untersuchungen zur Geschichte der Seneca-Rezeption in Spanien vom 13. bis 17. Jahrhundert*; más tarde en 1983 fue corregida y aumentada, y vertida al español por Juan Conde, *Séneca en España. Investigaciones sobre la recepción de Séneca en España desde el siglo XIII hasta el siglo XVII*, Madrid, Gredos, 1983.

[139] Cf. Blüher, *Séneca en España, o.c.*, p.9.

[140] *Idem*, p.8.

[141] Sobre la recepción de Séneca y el estoicismo en Europa consúltese obras como las de L. Zanta, *La renaissance du Stoïcisme au XVIe siècle* (Paris, 1914), K. Böhm (ed.), *Classical Influences on European Culture, A.D. 1500-1700* (Cambridge, 1976), y G. Abel, *Stoizismus und Frühe Neuzeit* (Berlin/New York, 1978).

[142] García Borrón propuso una "lectura española" de Séneca que permitiera "dar con la clave de un posible senequismo en el propio Séneca" no reductible al estoicismo clásico pero que a su vez no refiriera

bien no cuestionamos en ningún momento la mayor o menor influencia -según los autores- de la obra y del pensamiento de Séneca y la existencia de cierto conjunto de ideas -más o menos estoicas o senequistas e indudablemente pasadas por el tamiz cristiano (y católico) pero atribuidas al clásico- que se hallan reflejadas en el pensamiento barroco; sí cuestionamos que ello sirva de base exclusiva para unificar el pensamiento español de los siglos de Oro y para identificar de manera chovinista la esencia histórica de lo hispánico.

Sin duda fue durante el Barroco cuando la recepción de Séneca alcanzó en España su punto culminante. A finales del siglo XVI el uso de pensamientos senequianos en obras de autores españoles comienza a incrementarse debido en gran medida a la popularidad de las colecciones de emblemas con enunciados estoicos y con sentencias de Séneca que aparecían como reflexiones no sólo de sabiduría práctica sino además de "acumen político mundano"[143]. Cabe destacar entre los autores

---

necesariamente a misteriosas "formas ibéricas de vida y pensamiento" (cf. "Más de Séneca y de senequismo", *o.c.*, p.221). La formulación de una base común al senequismo (véase García Borrón, *Séneca y los estoicos, o.c.*) permitiría identificar la corriente "senequista española" en el plano ideológico, en la historiografía, la erudición y la historia literaria. Por contra, las siguientes palabras de M. Cruz Hernández atestiguan una posición bien diferente: "por mucho que la investigación histórica demuestre que el hipotético senequismo nada tiene del auténtico estoicismo, muy poco del verdadero Séneca y mucho del pensamiento literario de la Modernidad Española, la idea tuvo y tiene su arraigo y actúa operativamente como una eficaz creencia (...) La proyección ideológica del período 1556-1700 ha distorsionado la imagen real del ideal ético de Séneca y lo que es más grave: la modalidad misma del pensamiento medieval hispánico" (cf. "El papel de la 'Historia de la Filosofía española' en el conjunto de los estudios filosóficos históricos", en: *Actas del I Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Univ. de Salamanca, 1978, p.30).

[143] Cf. Blüher, *Séneca en España, o.c.*, p.337. Algunas de las obras de emblemas que usaron ideas estoicas y senequianas fueron las de Juan de Horozco y Covarrubias, *Emblemas morales* (Segovia, 1589), Sebastián de Covarrubias, *Emblemas morales* (Madrid, 1610) y Juan de Solórzano Pereyra, *Emblemata regio-politica* (Madrid, 1653). Al menos la primera de ellas se encuentra catalogada en la biblioteca de Lastanosa (nº 514).

que utilizaban estos pensamientos al fraile dominico Luis de Granada (1504-1589)[144] y los jesuitas Pedro de Rivadeneira[145] y Juan de Mariana[146]. Debemos tener en cuenta que en todos ellos la utilización del autor clásico se mantiene dentro de los límites del dogma religioso y para ello se llegan a practicar reajustes en el texto original con el fin de "acomodarlo a las exigencias de la doctrina cristiana"; además

---

[144] Dedicó la primera parte de su obra *Collectanea moralis philosophiae* (Lisboa, 1571) a Séneca, en ella le encomiaba como filósofo moral y admiraba su estilo y el valor y la utilidad de sus enseñanzas. También le recomendaba en su *Ecclesiasticae rhetoricae* (Lisboa, 1576) y lo ponía al servicio del dogma cristiano y de la predicación utilizando en los sermones pensamientos del clásico que, como argumentos de la razón natural, reforzaban las verdades de la fe. En *Introducción del símbolo de la fe* (Salamanca, 1583) usaba a Séneca y parte de las doctrinas estoicas para probar la existencia de Dios. En la biblioteca de Lastanosa se encontraban tres de las obras de Granada: *Contemptus mundi* (Madrid, 1587), *Guía de pecadores* (Barcelona, 1588), *El símblo de la fe* (Barcelona, 1597) catalogados con los números 622, 623 y 624 respectivamente. Más información sobre este aspecto de la obra de Granada podemos encontrarla en J. E. d'Angers, "Les citations de Sénèque dans les sermons de Louis de Grenade (1505-1589)" (en: *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 36 (1960), pp.447-465; 37 (1961), pp.31-46), y en la obra de Blüher que venimos citando (esp.pp.342-352). Véase también el número 4 de "Documentos A", *Fray Luis de Granada. Una visión espiritual y estética de la armonía del Universo* (Barcelona, Anthropos, 1992, 224pp.).

[145] En su *Tratado de la religión y virtudes* utiliza citas del clásico, junto con las de otros sabios y filósofos de la antiguedad, para reforzar la idea de la necesidad de la religión en el arte del buen gobierno (véase, por ejemplo, el Lib.I, cap.III). Rivadeneira traducía algunos pensamientos de Séneca en el *Tratado de la tribulación* (Madrid, 1589) pero aunque mantenía el fondo ideológico modificaba la expresión en aras de un mayor ajuste al pensar cristiano. Quizás lo más destacable es la atención que prestó a las páginas más pesimistas de Séneca sobre las tribulaciones humanas y la *miseria hominis* lo que anunciaba -como señala Blüher (cf. *Séneca en España, o.c.*, p.356)- que serían estos rasgos los predominantes en la posterior recepción durante el siglo XVII. Sobre este autor véase nuestro capítulo II.2, esp.pp.196ss.

[146] En opinión de Blüher (véase *Séneca en España, o.c.*, esp.pp.358-361) hay en Mariana una aceptación de ideas senequistas-estoicas a manera de influencia ideológica general entre las que destacan las relativas a la brevedad de la vida, el paso del tiempo, la inseguridad y el engaño del mundo, la miseria humana, la muerte, etc., de forma que *De brevitate vitae* y *De vita beata* le habrían servido para confeccionar algunas de las páginas de su *De morte et inmortalitate* (Colonia, 1609). Sobre este autor véase nuestro capítulo II.2, esp.pp.200ss.

"toda postura de la Stoa opuesta a este dogma, o se deja a un lado, o se le da una interpretación distinta, o se la refuta"[147].

Pero es en el siglo XVII cuando en España se produce el momento álgido de la recepción de Séneca tanto a nivel estilístico[148] como a nivel doctrinal. La recuperación se vio favorecida, sin duda, por las ediciones de sus obras y las traducciones al castellano. Entre los editores que más contribuyeron a rehabilitar a Séneca se encontraba el humanista Marc Antoine Muret (1526-1585), cuya edición crítica, publicada póstumamente en Roma data de 1585, incluía por primera vez comentarios filosóficos; incluso revalorizó no sólo el contenido ideológico de las obras del clásico sino también su estilo a través de las lecciones públicas que realizó sobre Tácito[149]. Un discípulo de Muret, el humanista flamenco Justo

---

[147] Cf. Blüher, *Séneca en España, o.c.*, p.350 y 352. Aunque ya Erasmo había terminado con alguna de las leyendas sobre el cristianismo de Séneca y su amistad con San Pablo, en el siglo XVII vuelven a resurgir éstas bajo un motivo patriótico -señala Blüher- que "quería a toda costa salvar al "español" Séneca para el cristianismo. El resultado fue un retorno: se volvió a proyectar una imagen pre-erasmista, medieval, de Séneca. El ideario estoico de un filósofo pagano adquirió una patente legitimidad cristiana" (*ídem*, p.366).

[148] Ya señaló Adolfo de Castro que "en tanto, la afición á los estudios sobre filosofía moral eran muchos en el siglo XVII, comentábase y seguíase á Séneca, así en la doctrina como en el estilo (...) El estilo de estos autores era muy conciso y sentencioso, é imitábanse unos á otros, pero siempre Séneca servía de principal modelo" (cf. Discurso preliminar a *Obras escogidas de filósofos*, Madrid, BAE, 1873, p.ciii). Sobre la revalorización estilística de Séneca (asianismo y laconismo) frente al estilo de Quintiliano, Erasmo y el ciceronismo (imitación del estilo literario de Cicerón) consúltese el apartado que le dedica Blüher,"El anticiceronianismo de finales del Renacimiento y la revalorización del estilo de Séneca" (pp.405-417), y obras como la de M. W. Croll, "Juste Lipse et le mouvement anticicéronien à la fin du XVIe at au début du XVIIe siècle" (en: *Revue du Seizième Siècle*, 2 (1914), pp.220-242). Véase también nuestro capítulo II.2.3, particularmente la nota 230.

[149] Cf. Fumaroli, M., *L'âge de l'éloquence*, Genève, HEMM, 1980, p.172. Existe una edición completa de sus obras publicada en Leipzig en 1834, *M. Antonii Mureti Opera omnia*. Sobre su figura histórica puede consultarse las

Lipsio (1547-1606), dedicaría gran parte de sus esfuerzos a rehabilitar el estoicismo. Su edición crítica con comentarios filosóficos, aparecida en Amberes en 1605[150], se reimprimió en multitud de ocasiones -particularmente una publicada en París en 1607-, sirvió de base para las versiones a otras lenguas europeas y llegó a ser la más importante del siglo XVII.

Las primeras traducciones españolas empezaron a editarse a principios del siglo; entre ellas figuran la de Gaspar Ruyz Montiano (*Espeio de bienechores y agradecidos: que contiene los siete libros de Beneficios de Lucio Anaeo Seneca, insigne Filosofo moral: agora de nuevo traduzidos de Latin en Castellano por Fray Gaspar Ruyz Montiano de la Orden de San Benito*, Barcelona, 1606)[151], la de Luis Carrillo y Sotomayor (*Tradvcion de L. Annaeo Seneca Condoues, de la breuedad de la vida* y *Notas al libro de la Breuedad de la vida por Don Alonso Carrillo Lasso*, incluidas en la edición de las *Obras de Don Luys Carrillo y Sotomayor*, Madrid, 1611)[152], la de Juan Melio de Sande (*Dotrina moral de las epistolas qve Lvzio Aeneo Seneca escriuio a Luzilo, repartida en setenta capitulos, por el mismo*

---

obras de C. Dejob, *Marc Antoine Muret* (Paris, 1881), y G. Toffanin, *Storia dell'umanesimo* (Bologna, 1950).

[150] *Justus Lipsius, L. Annaei Senecae Philosophi Opera*, Amberes, 1605, contiene: *De vita et scriptis L. Annaei Senecae*. Tendremos ocasión de volver a tratar sobre este humanista quien se dedicó también a construir el tacitismo.

[151] Se trataba de una versión del *De beneficiis* basada en la edición de Muret pero que -como señala Blüher- carecía del espíritu humanista de éste y violentaba el texto si era necesario para mostrar su concordancia con la doctrina cristiana (véase Blüher, *Séneca en España, o.c.*, p.420).

[152] La traducción del *De brevitate vitae* de Carrillo y Sotomayor estaba acompañada de comentarios realizados por su hermano Alfonso Carrillo Lasso y se editó por segunda vez, aunque reformada, en 1613. Un ejemplar de estas obras, en concreto de la edición de 1613, se hallaba en la Biblioteca de Lastanosa (nº 650).

estilo dellas... Por Ivan Melio de Sande, Madrid, 1612)[153], la de Alonso de Revenga y Proaño (*Los dos libros de Clemencia; escritos por Lvcio Anneo Seneca Filosofo Español; tradvzidos por Don Alonso de Reuenga y Proaño*, Madrid, 1626)[154], las de Francisco de Quevedo (*De remediis fortuitorum* publicada en Madrid en 1638 bajo el título *De los remedios de qvalqviera fortuna, Libro de Lucio Aneo Seneca, Filosofo Estoico a Galion*, y las 90 *Epistulas* de las *Epistulae ad Lucilium*)[155] y las de Pedro Fernández Navarrete (*Siete libros de L. Ae. Seneca: De la Divina Providencia, De la vida bienaventurada, De la Tranquilidad del Animo, De la Constancia del Sabio, De la Brevedad de la vida, De consolacion a Polibio, De la Pobreza*, Madrid, 1627 y *Los libros de beneficiis de Luçio Aeneo Seneca, a Aebuçio Liberal, tradvcidos por el Lic^do^ P^o^ Fernández Nauarrete...*, Madrid, 1629)[156] el más importante traductor de Séneca en España[157]. Muchas de estas versiones mostraban erróneamente una visión cristianizada de Séneca de forma que contribuyeron a fragmentar, desfigurar y falsear el pensamiento

---

[153] No se trataba estrictamente de una nueva traducción sino de una refundición de una anónima del siglo XV. Ha sido calificada de "chapuza" por Blüher quien dice de ella que fue "el caso más extremo de una adaptación de la obra de Séneca a la doctrina cristiana" (cf. Blüher, *Séneca en España, o.c.*, p.422-423).

[154] Se trataba de una versión del *De clementia* mucho más receptiva a las tesis estoicas que las anteriores.

[155] Sabido es que Quevedo representa uno de los más claros ejemplos de neoestoicismo del barroco español como veremos seguidamente.

[156] Ejemplares de ambas traducciones se encontraban en la biblioteca de Lastanosa (n°s 782, 893 y 894). Sobre este autor véase nuestro capítulo II.2.3, en especial las págs.213ss.

[157] Nos ceñimos exclusivamente a las traducciones aparecidas hasta la muerte de Gracián. Sobre las versiones editadas posteriormente, véase la obra de Blüher (pp.424ss.).

del clásico[158]; por ello el fundamento de la recepción de Séneca en el Barroco español lo constituyen -en opinión de Blüher- las ediciones latinas que se recibían o se traían del extranjero.

La recepción doctrinal estuvo fomentada no sólo por la tradición medieval y el humanismo del Renacimiento tardío[159], sino, sobre todo, por las nuevas corrientes ideológicas que como la Contrarreforma y el humanismo jesuítico aprovecharon las verdades naturales de la filosofía antigua que concordaban con la revelación para afianzar la doctrina cristiana. El Neoestoicismo con su acercamiento a la Stoa y a las tesis que, apoyándose en la ley natural y en la razón humana, favorecieron la creación de una moral autónoma basada únicamente en el criterio de la razón -que también el humanismo cristiano favoreció al buscar fundamentar racionalmente los presupuestos de su ética-, contribuyó a la recepción de Séneca[160]. Esta corriente espiritual apareció en Europa a fines del siglo XVI y principios del XVII y, tratando de adaptarse en general a la doctrina cristiana, "aspiraba, más o menos," -como indica

---

[158] Sobre esta cuestión afirma Pelegrín: "disons d'abord que le stoicisme dont se réclame une certaine pensée espagnole n'est à l'evidence pas celui de Zénon, de Cléante, de Chrysippe, d'Epictète ni même de Marc-Auréle! (..). C'est, ainsi, d'un stoïcisme bien particulier, filtré sigulièrement et détourné par la morale chrétienne" (cf. "Posture et imposture: mort stoïque, mort topique. De la falsification à la récupération ideólogique du Stoïcisme en Espagne", en: *CER*, 3 (1977), p.60 y 65).

[159] Sobre la revitalización de Séneca en el siglo XV y la importancia del Humanismo europeo en la recepción del clásico durante el Renacimiento español véase Blüher, *Séneca en España, o.c.*, esp.pp.113-330. Consúltese también otros trabajos como los de R. M. Gummere, *Seneca the Philosopher in the Middle Ages and the Early Renaissance* (en: *Transactions of the American Philological Association*, XLI (1910), pp.38-40), P. Renucci, *L'aventure de l'Humanisme européen au Moyen-Âge (IVe -XIVe siècle)* (Clermont-Ferrand, 1953), y A. Buck, *Die Rezeption der Antike in den romanischen Literaturen der Renaissance* (Berlin, 1976).

[160] Cf. Blüher, *Séneca en España, o.c.*, p.333-334.

Blüher- "a un sistemático restablecimiento de la antigua Stoa y, sobre todo, de su ética tal como se hallaba en los escritos de Séneca y Epicteto"[161]. Zanta sostenía que "le néo-stoïcisme est en définitive un rationalisme chrétien, dans lequel le christianisme n'apparaît pas toujours comme essentiel, mais plutôt comme surajouté"[162]; pero, en definitiva, "lo esencial del Neoestoicismo es que (...) rehace a la antigua Stoa como un sistema ideológico coherente en sí mismo y con su estructura propia"[163]. Se desarrolló como corriente filosófica fundamentalmente en Francia[164] y en los Países Bajos siendo una de sus principales figuras Lipsio. Éste había editado -como antes señalamos- las obras de Séneca en 1605 y también publicó diversos escritos estoicos como *De constantia* (Leyden, 1583), *Manuductio ad Stoicam philosophiam* (Amberes, 1604) y *Physiologia stoicorum* (Amberes, 1604). Este humanista, que trabajó primero en la universidad de Leyden y posteriormente se trasladó a la de Lovaina, consiguió por medio de sus obras

---

[161] *Idem*, p.369.

[162] Cf. Zanta, *La renaissance du stoïcisme au XVIe siècle, o.c.*, p.337.

[163] Cf. Blüher, *Séneca en España, o.c.*, p.369.

[164] No parece que los estoicos franceses como Guillaume du Vair (*Philosophie morale des Stoïques*, 1599) y otros escritores escépticos deudores de Séneca como Michel de Montaigne (*Essais*, 1580) o Pierre Charron (*De la sagesse*, 1601) dejaran una clara influencia en los autores españoles de la época. No hemos podido constatar la presencia de sus obras en la biblioteca de Lastanosa, pero no olvidemos las relaciones amistosas de éste con el librero Filhol de Toulouse.

Sobre el neoestoicismo en Francia pueden consultarse los estudios de G. Mesnard, "Du Vair et le néostoïcisme" (en: *Revue d'Historie de la Philosophie*, 2 (1928), pp.142-166), y J. E. D'Angers, *Le stoïcisme en France dans la première moitié du XVIIe siècle. Les origines (1575-1616)* (en: *Études Franciscaines*, 2 (1951), pp.287-297; 389-410 y 3 (1952), pp.5-19; 133-157), "Stoïcisme et stoïciens" (en: *L'apologétique en France de 1580 à 1670. Pascal et ses précurseur*, Paris, 1954, pp.143-166), y *Le renouveau du Stoïcisme en France au 16e et au début du 17e siècle* (en: *Actes du Congrès de l'Ass. Budé*, Aix-en-Provence, 1964, pp.122-153).

y ediciones restablecer el sistema de la filosofía estoica fudamentalmente a través de Séneca y Epicteto pero, como su pretensión fue armonizarlo con el sistema de verdades cristiano, deformó considerablemente las enseñanzas de la antigua Stoa haciendo ver que éstas eran "una anticipación puramente racional de las verdades cristianas"[165].

El Neoestoicismo en España encontró el campo abonado por el Humanismo cristiano del siglo XVI y poseía "un cierto *revival*" -recuerda Abellán- "de las tendencias erasmistas"[166]. También para Blüher el neoestoicismo español se encontraba en la línea del humanismo "de Erasmo y sobre todo de Vives"[167]. La edición crítica de las obras de Séneca que a principios del siglo XVI realizó Erasmo (*Seneca, Lucius Annaeus, Opera*, Basilea, 1515) modificó las condiciones de aceptación de Séneca pues el humanista de Rotterdam valoraba relativamente al clásico en su vertiente moralista pero no así en la de estilista; por otra parte, la actitud de Vives hacia Séneca, que dependía en gran medida de la de Erasmo, le llevó a

---

[165] En opinión de Blüher es en este punto "donde estaba la última legitimación de este Neoestoicismo. La Stoa llevaba al hombre, creía Lipsio, por el camino de la pura razón a la fe cristiana" (cf. *Séneca en España, o.c.*, p.401). Lipsio utilizó conceptos como los de *recta ratio, Fatum, judicium* y otros que en ocasiones interpretaba desviándose de la doctrina estoica para hacerlos compatibles con el dogma cristiano. Así, por ejemplo, el *Fatum* (suerte, destino o fortuna) que los estoicos habían equiparado a la Providencia, el humanista se encargó de diferenciarlo de ésta aduciendo que mientras que la Providencia se halla en Dios, el *Fatum* se halla en las cosas (véase Blüher, *Séneca en España, o.c.*, p.396ss.).

[166] Cf. Abellán, "El tacitismo", en: *Historia crítica del pensamiento español, o.c.*, vol.3, p.101.

[167] Cf. Blüher, *Séneca en España, o.c.*, p.388. Para más detalles sobre la edición de Erasmo y la consideración de Séneca por Vives (*ídem*, esp.pp.233-249 y 260-284).

Sobre el erasmismo y Erasmo en España consúltese los ya clásicos trabajos de A. Bonilla y San Martín, *Erasmo en España. Episodio de la historia del Renacimiento* (en: *RH*, 17 (1907), pp.379-548), M. Bataillon, *Érasme et l'Espagne* (Paris, 1937), L. Riber, *Erasmo y Luis Vives* (Madrid, 1945), y J. L. Abellán, *El erasmismo español* (Madrid, 1976).

considerarlo como un aliado en su crítica contra la escolástica moral.

Mientras que fuera de España se había tomado como modelo a Séneca, fue Epicteto (*ca.*50-138) la figura reclamada por el neoestoicismo español y ello porque su ética se dirigía a lo práctico[168]. Aunque fue Lipsio el vehículo de entrada más significativo hubo también autores que estudiaron a Epicteto por su cuenta como Francisco Sánchez de las Brozas (1523-1601). Conocido como "el Brocense" fue contrario a la neoescolástica de su tiempo y procesado por la Inquisición. Seguidor de Erasmo se le considera un reformador de los estudios clásicos y un original "filósofo del lenguaje" para el cual la gramática, que establece los fundamentos racionales del lenguaje, era la base de la dialéctica (lógica) y la retórica. El Brocense tradujo el *Encheiridion* y escribió sus comentarios a esta obra en 1593 aunque fueron publicados más tarde bajo el título de *Doctrina del estoico filósofo Epicteto*[169].

---

[168] Recordemos que también la obra de Séneca tiene este componente práctico y que, por tanto, su particular ética difiere de la de los estoicos en "ese desprecio por la teoría que no afecta *directamente* a la vida moral" (cf. García Borrón, J. C., "Los estoicos", en: *Historia de la ética*, Barcelona, Crítica, 1988, vol.I, p.237).

[169] El *Encheiridion* de Epicteto era una recopilación realizada por un discípulo suyo, Arriano de Nicomedia, que aglutinaba máximas porcedentes de las *Diatribas* y de las *Homilias*. La edición príncipe fue publicada en Venecia en 1535 por Victor Tricavelli, las ediciones con traducción latina datan de 1554 y 1560. En la traducción del Brocense se apoyó Quevedo para realizar la suya publicada en 1635. La *Doctrina del estoico filósofo Epicteto que se llama comúnmente Enquiridion traduzido del Griego* se editó en diversas ocasiones, la primera de ellas en Salamanca en 1600. La Biblioteca de Lastanosa disponía de varios ejemplares: uno de la primera edición (nº 248) y otro publicado en Pamplona en 1612 (nº 278).

Datos biográficos sobre el Brocense pueden encontrarse en la obra de U. González de la Calle, *Vida profesional y académica de Francisco Sánchez de las Brozas* (Madrid, 1922). Sus obras se hallan editadas por Mayáns y Siscar: *Francisci de Sanctii Brocensis, in inclyta Salmanticensi Academia emeriti, olim rhetorices et primarii latinae, graecaeque linguae doctoris, Opera Omnia*, 1766, 4 vols.

Pero la figura cumbre del neoestoicismo español fue, sin duda, Quevedo cuyo neoestoicismo cristiano contiene un carácter original y una actitud escéptica propia, y cuya doctrina moral se basa fundamentalmente en el principio del conocimiento propio, o dominio racional de la vida que sólo responde ante la conciencia interior, y la doctrina del desengaño. El padre Nieremberg, censor de la obra de Quevedo, *La cuna y la sepultura* (1633), dice en ella que "parece como si Epicteto se nos hubiera vuelto español y Séneca cristiano"; A. Reyes también opina que "en Quevedo tenemos con ventaja un Epicteto español, un Cresipo claro, un Zenón menos duro, un Antípater más breve, un Clenate vivo y un Séneca cristiano"[170]. Aunque algunos críticos sostienen que el estoicismo de sus primeros años se disgregó hacia 1635 y cedió el puesto a un pensar apologético-cristiano (Láscaris Comneno y Blüher); y otros sugieren que la subordinación quevediana del estoicismo al cristianismo es un rasgo de toda su obra (Ettinghausen y Abellán); todos consideran que Quevedo es el mejor representante de la variante española del neoestoicismo europeo[171]. Tras él será en Gracián donde la utilización de

---

[170] Cf. Reyes, A., *Páginas escogidas*, Madrid, Calleja, 1876, p.1.

[171] Moral Barrio ha estudiado las fuentes éticas de Quevedo entre las que destaca las fuentes estoicas y heterocristianas, el neoestoicismo de la Contrarreforma y Séneca. Además de la admiración por el clásico existe en Quevedo una "imitación de Séneca en su estilo, en su filosofía de la vida, en su corte ético y moral" (cf. Moral Barrio, J., *La ética en el pensamiento filosófico de Quevedo*, Madrid, Univ. Complutense, 1981, p.545).

De las principales obras de carácter neoestoico de Quevedo, *Nombre, origen, intento, recomendación y descendencia de la doctrina estoica. Defiéndose Epicuro de la calumnias vulgares*,*Tratado de Séneca a Galión*, *De los remedios de cualquier fortuna*, *La cuna y la sepultura*, *La constancia y paciencia del santo Job*, *Vida de San Pablo* y *Política de Dios, gobierno de Cristo*, sólo algunas se encontraban en la biblioteca de Lastanosa según el catálogo que venimos manejando (nºˢ 281, 284, 319 y 851). Por otra parte, ya apuntamos (ver pág.240) el juicio negativo que Quevedo le merecía a Gracián como "filósofo moral.

Séneca adquiera nuevos caracteres originales y después, aun cuando se mantuvo el interés por el autor clásico, la recepción perdió en originalidad hasta que el final del Siglo de Oro puede considerarse también como el fin de la recepción más amplia y rica de Séneca en España[172].

Mas para entender qué fue el "neoestoicismo político" debemos, no obstante, atender al otro fenómeno aludido, el tacitismo, porque la recuperación de las obras de Tácito y la revalorización de su sentido de la historia y de la política influyeron en la valoración y utilización política de Séneca[173].

Sobre el neoestoicismo de Quevedo pueden consultarse entre otros los trabajos de C. Láscaris Comneno, "Senequismo y agustinismo en Quevedo" (en: *Revista de Filosofía*, 34 (1950), Blüher, "Quevedo y el neoestoicismo en el apogeo del Barroco español" (en: *Séneca en España, o.c.*, pp.427-486), Abellán, "El neoestoicismo: Francisco de Quevedo" (en: *Historia crítica del pensamiento español, o.c.*, pp.209-233), y H. Ettinghausen, *Francisco de Quevedo and the Neostois Movement* (Oxford, 1972).

[172] Cf. Blüher, *Séneca en España, o.c.*, p.584 y p.586.

[173] Resultado y, a la vez, impulsadoras de esta valoración fueron, sin duda, las biografías políticas que en el siglo XVII se escribieron sobre Séneca: *Historia de la vida de Lucio Anneo Seneca*, de Juan Pablo Mártir Rizo (Madrid, 1625), y *Séneca y Nerón*, de Francisco Fernández de Heredia (Madrid, 1642).

III.2.2 La recepción de Tácito: antitacitismo y tacitismo.

Ni la recuperación de Séneca y el senequismo fue un fénomeno hispano ni tampoco la rehabilitación de Tácito y el tacitismo. Sobre la pervivencia de los textos y autores clásicos en Europa -a través de manuscritos, ediciones y comentarios-, y en concreto de Cornelio Tácito existen diversos trabajos que abordan tanto los aspectos filológicos[174] como los doctrinales, pero no son muchas las obras dedicadas a la recepción del historiador latino en nuestro país[175].

Las obras de Tácito fueron editadas por primera vez por Juan y Vendelín de Spira y se publicaron en Venecia hacia el año 1470[176]. En esta impresión y en los Códices Vaticanos y

---

[174] Destacamos algunos de los títulos más recientes y los que cuentan con reimpresiones o reediciones actuales: J. von Stackelberg, *Tacitus in der Romania. Studien zur literarischen Rezeption des Tacitus in Italien und Frankreich* (Tübingen, 1960), E. Paratore, *Tacito* (Roma, 1962²), R. Weiss, *The Renaissance Discovery of Classical Antiquity* (Oxford, 1988²), R. Martin, *Tacitus* (London, 1989²), R. Syme, *Tacitus* (Oxford, 1989 reimp.), J. D. Reynolds (ed.), *Texts and Transmission. A Survey of the Latin Classics* (Oxford, 1990 reimp.), y P. Grimal, *Tacite* (Paris, 1990).

[175] Cuando comenzamos a estudiar esta cuestión existían en nuestro país muy pocos materiales sobre ediciones y traducciones de Tácito, los estudios monográficos eran escasos (F. Sanmartí Boncompte, *Tácito en España*, Barcelona, CSIC, 1951; Th. S. Beardsley, *Hispano Classical Translations Printed Between 1482 and 1699*, Pensylvania, Duquesne U.P., 1979) y sólo cabía contar con los prólogos o estudios a las ediciones del clásico o bien con los capítulos de las historias literarias o filológicas (R. Pfeiffer, *Historia de la Filología Clásica*, Madrid, Gredos, 1981). Afortunadamente este vacío comienza a llenarse con obras recientes como la de B. Antón Martínez (*El Tacitismo en el siglo XVII en España. El proceso de 'receptio'*, *o.c.*) que contemplan la dimensión filológica del tacitismo y el proceso de recepción a través de las diferentes vías de penetración.

[176] En algunos estudios figura el año 1468 como la fecha exacta de la *editio princeps* que contenía los *Anales* (los últimos libros), las *Historias*, la *Germania* y el *Diálogo*. En 1515 apareció en Roma lo que puede considerarse como la primera edición completa a cargo de Filippo Beroaldo de Bolgona, dos años más tarde se reeditó con la colaboración de Andrea

Farnesiano se basó Justo Lipsio para realizar él mismo su edición de Amberes en 1600. El humanista flamenco, que aprovechó los trabajos de su maestro Muret sobre Tácito, realizó una primera edición sólo con texto en 1574. En 1581 publicaba los comentarios a los *Anales*, comentarios que años más tarde extendería a toda la obra de Tácito. En total fueron diez las ediciones que publicó aunque algunas fueron póstumas; la de 1600, que llevaba en el título incluidas las palabras "última revisión", aparecía con los comentarios corregidos y examinados por tercera vez y se decía que Lipsio mereció "por tanto esmero y afán empleados" el título de "Restaurador de Tácito"[177].

Los estudios realizados por Tierno Galván[178] y Sanmartí Boncompte[179] sobre el tacitismo español les llevaron a sostener la tesis de que España se incorporó tarde a la recuperación de Tácito y de que apenas hubo interés filológico por el texto ni por consideraciones gramaticales que facilitasen su lectura. Ciertamente las ediciones de Tácito, que en su mayoría seguían a la de Lipsio (Amberes), se publicaban en Florencia, Frankfurt, París o Roma. Los primeros comentarios políticos habían aparecido en París en 1581, e Italia y Francia se situaban a la cabeza de este tipo de obras que comentaban, estudiaban o utilizaban a Tácito. A mediados del siglo XVI surgen las primeras versiones al italiano (1544), al francés

---

Alciati. Más detalles sobre el descubrimiento de Tácito en el Renacimiento, las copias, transcripciones y códices, y las primeras impresiones de sus obras pueden encontrarse en la obra de Antón Martínez (véase *El Tacitismo...*, *o.c.*, esp.pp.37-54).

[177] Cf. Sanmartí Boncompte, *Tácito en España*, *o.c.*, p.27.

[178] Cf. Tierno Galván, "El tacitismo...", *o.c.*, p.13ss.

[179] Cf. Sanmartí Boncompte, *Tácito en España*, *o.c.*, p.28ss.

(1548) y al inglés (1591), y sólo después comenzaron a hacerse las primeras traducciones al castellano. Además no sólo se seguían las ediciones y versiones extranjeras para componer las propias sino que no se realizaron propiamente ediciones de la obra de Tácito en España hasta finales del siglo XVII (en 1687 se publicaba una traducción con texto latino del libro primero de los *Anales*); y hasta el año 1794 no se publicó una edición crítica completa de sus obras con texto latino y traducción. A pesar de esta dependencia del tacitismo importado, Antón Martínez no comparte las opiniones de Tierno Galván y Sanmartí Boncompte, y sostiene que es posible hablar de una tradición filológica sobre Tácito en España[180], y para mostrarlo realiza un exahustivo repaso de todos los manuscritos, incunables y misceláneas existentes en las diversas bibliotecas, y de todas las ediciones, traducciones y comentarios -generales y filológicos- que sobre Tácito realizaron los humanistas españoles de los siglos XVI y XVII[181].

Como es obvio, en estas páginas nos ocuparemos exclusivamente de las versiones aparecidas durante el siglo XVII y, en particular, de aquellas que pudo llegar a conocer Gracián, bien por la amplia repercusión que alcanzaron, bien porque pudo hallarlas en la biblioteca de su mecenas oscense. Debemos comenzar afirmando que las ediciones de Lipsio sirvieron a los traductores españoles para componer las suyas ya que por él sentían -afirma Sanmartí Boncompte- gran admiración y lo seguían para interpretar pasajes difíciles. La primera traducción fue realizada por Manuel Sueyro (*Las obras de C.C. Tácito. Traducidas del latín en castellano por Emmanuel*

---

[180] Cf. Antón Martínez, *El Tacitismo...*, *o.c.*, p.14-15.

[181] *Idem*, esp.pp.55-88.

Sueyro, natural de la ciudad de Anvers. Dirigidas a su Alteza Serenísima. Amberes, Casa de los Herederos de Pedro Belero, 1613), esta versión, que se publicó de nuevo en 1614 y 1619, incluía algunas notas aclaratorias y un argumento que precedía a cada libro y que estaba tomado de Lipsio[182]. La segunda traducción de Tácito fue obra de Baltasar Álamos de Barrientos que debió trabajar sobre ella mientras se encontraba encarcelado y la tuvo preparada ya en 1594: *Tácito Español ilustrado con Aforismos, por Don Baltasar Álamos de Barrientos. Dirigido a Don Francisco Gómez de Sandoval y Rojas Duque de Lerma...*, Madrid, Luis Sánchez, 1614. No se trataba de una simple versión basada en la edición de Lipsio pues iba acompañada de secciones introductorias (aprobación, dedicatoria, discurso, al lector), de aforismos escritos al margen del texto y comentarios eruditos, explicaciones de términos y de conceptos. La traducción de Álamos tuvo resonancia europea y aún hoy es considerado y estudiado como uno de los mayores tacitistas españoles[183]. Un año más tarde y firmada por Antonio de Herrera salió una versión de los

---

[182] En el catálogo de la biblioteca de Lastanosa se registran tres traducciones de Sueyro (nºs 239, 240 y 253) pero ninguna de ellas corresponde a la obra citada. Más información sobre su versión, sus errores, aciertos e imprecisiones puede obtenerse en la obra de Sanmartí Boncompte (pp.63-72) y Antón Martínez (pp.71-74).

[183] Ya sabemos de la importancia de la obra de Álamos para comprender no sólo la recepción de Tácito sino también las consideraciones, ligadas a ésta, sobre la naturaleza de la política y del Estado (ver cap.III.1.3); y también apuntamos que en la biblioteca de Lastanosa figura un ejemplar de la misma con el nº 167.

Sobre las características de esta versión, el esfuerzo del autor por fijar e interpretar el texto latino que traducía y por desentrañar su sentido consúltese Sanmartí Boncompte (pp.72-84 y 119-122), Antón Martínez (pp.74-83), y también el "estudio preliminar" de J. A. Fernández-Santamaría a su edición de la obra de Álamos que incluye un análisis de ésta (Baltasar Álamos de Barrientos, *Aforismos al Tácito Español*, Madrid, CEC, 1987, pp.xi-cxlvii).

primeros libros de los *Anales*: *Los cinco primeros libros de los Anales de Cornelio Tacito, que comienzan desde el fin del Imperio de Augusto, hasta la muerte de Tiberio. Traducidos en castellano por Antonio de Herrera, Cronista Mayor de su Majestad de las Indias y cronista de Castilla. Con una declaración de los nombres latinos que en castellano no tienen significación propia*. Esta traducción de Tácito, a la que sólo añadió algunas notas marginales a modo de epígrafes, fue publicada en Madrid por Juan de la Cuesta en 1615[184]. Posteriormente fue publicada la traducción de Carlos Coloma (*Obras de Caio Cornelio Tácito*. En Douay. En casa de Marcis Wyon, 1629), en la que manejó la versión de Álamos de la que copió -como insinuaba Sanmartí Boncompte- "fallos y aciertos"[185]. El libro contenía la traducción de los *Anales* y de las *Historias*, una tabla cronológica, notas marginales y argumentos que precedían a cada libro que no eran sino traducción de los de Lipsio[186]. A finales de siglo, en 1687, apareció la versión de Juan Alfonso Rodríguez de la Encina (Lancina) el primero en publicar una edición con texto, traducción y comentarios pero únicamente lo hizo del libro I de los *Anales*: *Comentarios políticos a los Anales de C. Cornelio Tácito, dirigidos al Excelentísimo Señor Don Manuel*

---

[184] Recuérdese que Herrera había traducido en 1593 la obra de Botero (ver cap.II.2.2, esp.pp.187ss.) y sabemos que Lastanosa tenía en su biblioteca numerosas obras de este cronista además de un ejemplar de dicha traducción (nº 48), pero parecen corresponder todas ellas a crónicas o historias (nºˢ 45, 53, 55, 109, 404 y 405) y no a traducciones del clásico. Mayor información sobre la traducción de Tácito la ofrece Sanmartí Boncompte (pp.104-105) y Antón Martínez (pp.69-71).

[185] Cf. Sanmartí Boncompte, *Tácito en España*, *o.c.*, p.60.

[186] Existía una obra de Coloma en la biblioteca de Lastanosa (nº 179) pero no correspondía a un ejemplar de la traducción de Tácito. Más detalles sobre ésta pueden hallarse en la obra de Sanmartí Boncompte (pp.84-96) y Antón Martínez (pp.83-85).

Joaquín García Alvarez de Toledo y Portugal,... por D. Juan Alfonso de Lancina juez tres veces de la gran Corte de la Vicaría en el Reyno de Nápoles,..., Madrid, 1687[187].

Se realizaron también algunos comentarios filológicos aunque fueron escasos -sólo se imprimió uno en el siglo XVII-, pero asegura Antón Martínez que no faltaron los españoles interesados en este aspecto de la obra tacitiana. Esta autora destaca los trabajos que sobre cuestiones textuales y filológicas realizaron Jerónimo Zurita, Antonio Agustín y Juan Verzosa (identificados como el triunvirato aragonés) aunque no han llegado a conservarse; y también señala a Sánchez de las Brozas, Sarmiento de Mendoza, Ramírez de Prado y Baltasar de Céspedes (círculo salmantino) como autores de observaciones textuales sobre los trabajos de Lipsio y Tácito[188]. Entre las versiones con aforismos[189] destacamos las debidas a Benito Arias Montano y Joaquín Setanti (*Aforismos sacados de la Historia de Publio Cornelio Tácito por el Dr. Benedicto Arias Montano para la conservación y aumento de las Monarquías, hasta ahora no impreso. Y las Centellas de varios conceptos con los de amigo de don Joaquín Setanti,...*, Barcelona, 1614)[190], y a

---

[187] Como es obvio dada la fecha de publicación de esta obra, ni figura en el catálogo de la biblioteca de Lastanosa (1662) ni la pudo conocer Gracián. Más información sobre ella la encontramos en la obra de Sanmartí Boncompte (pp.106-107) y Antón Martínez (pp.66-68).

[188] Véase Antón Martínez, *El Tacitismo...*, *o.c.*, esp.pp.85-88.

[189] Las primeras reflexiones y comentarios aforismáticos publicadas sobre Tácito surgieron en Italia y después en Francia, Alemania y Holanda. En muchas ocasiones se extraían aforismos y se mezclaban con pensamientos del propio compilador de tal forma que "entre todos abrumaron a Tácito de reflexiones, observaciones y comentarios y le hicieron decir cosas que nunca había pensado" (cf. Sanmartí Boncompte, *Tácito en España*, *o.c.*, p.118).

[190] Recuérdese lo que dejamos anotado sobre estos autores y la paternidad de la obra en la pág.215. Sobre esta cuestión Sanmartí Boncompte señalaba que "Setanti no hizo otra cosa que plagiar a Alamos, seleccionó

Antonio Fuertes y Biota (*Alma o aforismos de Cornelio Tácito, publicada de Fuertes y Biota, natural del reino de Aragón,...* Amberes, 1651)[191].

Atendiendo a la labor de estos editores y comentaristas cabe distinguir -opinaba Tierno Galván- dos momentos dos en la obra tacitiana: el primer momento lo constituiría "su lectura y comentario en latín; el segundo, su traducción y aplicación a libros legibles por todos, su popularización"[192]. Se traduce o se comenta a Tácito (lo que Tierno Galván llama "tacitistas mayores"), se le utiliza tomando pensamientos que se citan en forma de aforismos ("tacitistas menores"), o bien son -según Sanmartí Boncompte- "pensadores independientes"[193] que se sirven de Tácito incidentalmente y de forma personal: entre ellos, por ejemplo, cabría contar a Gracián.

A través de la lectura que se hizo de Lipsio, el autor clásico fue incorporado al clima ideológico de la Contrarreforma; de ahí que se le considere la vía directa, aunque no la única, por la que se introduce a Tácito en nuestro país. En efecto, la práctica totalidad de los estudiosos del tacitismo español consideran que fue Lipsio el mayor y mejor

---

sus aforismos y los atribuyó a Arias Montano" (cf. *Tácito en España, o.c.*, p.124). En el catálogo de Lastanosa figuran ejemplares con el nº 58 (*Aphorismos sacados de Cornelio tacito* (sic)) y con el nº 482 (*D.ª Joachin Setanti, los aphorismos de cornelio tacito en vulgar tacito en bulgar* (sic)). Sobre estas versiones véase Sanmartí Boncompte (pp.122-125).

[191] Un ejemplar de la obra se encontraba en la biblioteca de Lastanosa (nº 111), aunque pudo conocerla Gracián es evidente que esta versión no pudo servirle para confeccionar sus tratados. Sobre esta obra véase Sanmartí Boncompte (p.125).

[192] Cf. Tierno Galván, "El tacitismo...", *o.c.*, p.13.

[193] Sanmartí Boncompte designaba con el nombre de "pensadores independientes" a aquellos "autores que hicieron obra personal, totalmente desligada del texto tacíteo, aunque sacan siempre de éste ideas o ejemplos en mayor o menor grado, según las obras y su afición por el latino" (cf. *Tácito en España*, o.c., p.127).

vehículo de penetración del movimiento en la península. Tierno Galván expresaba que fue Lipsio, "leidísimo en España e impregnado de opiniones tacitistas", el que inició la incorporación de Tácito al clima ideológico de la Contarreforma[194]. También Murillo Ferrol afirmaba que su influjo fue extraordinario y que "a través de él directamente, o de sus derivaciones mediatas, se produciría el interés por Tácito y lo que éste había pasado a representar"[195]; y Maravall consideraba que "desde Flandes llegó la mayor aportación, o, por lo menos, la más influyente en la expansión del tacitismo por Europa"[196]. Pero mientras que Tierno Galván hablaba, en general, de dos vías de infiltración (una era las obras comentadas del propio Tácito; y otra, las publicaciones de críticos y estudiosos que se extendían por Europa y que también llegaban a España)[197]; y Maravall opinaba que eran cuatro los conductos que sirven de refuerzo para despertar en España el interés por el historiador latino (Alciato, Lipsio, Boccalini y Ammirato)[198]; las recientes investigaciones de Antón Martínez le llevan a analizar diversas vías de penetración: "vía hispánica" (Vives y el triunvirato aragonés) y "vía europea" (vía italiana, vía francesa, vía flamenca y vía alemana). Si bien ya Maravall[199] había reparado en la valoración política de Tácito que había realizado Vives -puesto que aconsejaba leer

---

[194] Cf. Tierno Galván, "El tacitismo...", *o.c.*, p.14-15.

[195] Cf. Murillo Ferrol, *Saavedra Fajardo y la política del Barroco*, Madrid, CEC, 1989², p.130.

[196] Cf. Maravall, "La corriente doctrinal del tacitismo...,*o.c.*, p.83.

[197] Cf. Tierno Galván, "El tacitismo...", *o.c.*, p.13.

[198] Cf. Maravall, "La corriente doctrinal del tacitismo...", *o.c.*, p.80.

[199] *Idem*, pp.79-80.

a un autor de tanto provecho en *De ratione studii puerilis* (1523) y *De tradendis disciplinis* (1531)-, el humanista valenciano no es citado por los tacitistas españoles por sus opiniones sobre el clásico "pese a ser adalid" -opina Antón- "del tacitismo español"[200]. Esta misma autora aborda por primera vez el papel de los aragoneses G. Zurita (1512-1580), A. Agustín (1517-1586) y J. Verzosa (1523-1574) en la recepción de Tácito y repasa su epistolario que recoge datos relativos al incipiente tacitismo de este "triunvirato aragonés"; sin embargo, los análisis de Antón le llevan a concluir que pese a la precocidad de la que ella llama "vía hispánica" no fueron aprovechados sus trabajos y valoraciones, no hubo seguidores ni existieron reminiscencias de sus trabajos en los tacitistas españoles posteriores[201]. Respecto a la "vía europea" los estudiosos del tacitismo parecen estar de acuerdo en localizar el origen de este movimiento en Italia. El análisis de Antón, que le lleva a distinguir entre cuatro vías, reafirma la "vía italiana" como la vía de penetración más temprana y duradera en España. En ella hay que incluir a autores como A. Alciato (1492-1550), F. Guicciardini (1483-1540), S. Ammirato (1531-1601), G. Botero (1540-1617), T. Boccalini (1556-1613) y V. Malvezzi (1595-1654)[202]. Entre los defensores y comentaristas franceses de Tácito que forman parte de la llamada "vía francesa" podemos incluir de manera especial a A. Mureto (1526-1585) y J. Bodin (1530-1596). La "vía flamenca" o "lipsiana", llamada así evidentemente por el papel de Lipsio en la

---

[200] Cf. Antón Martínez, *El Tacitismo...*, *o.c.*, p.92.

[201] *Idem*, esp.pp.91-106.

[202] Sobre todos ellos hemos dejado cumplida nota en diversas partes del trabajo y especialmente en el capítulo II.3.3.

restauración del clásico, es fundamental para entender el verdadero alcance y la expansión del tacitismo no sólo en España sino en toda Europa[203]. Finalmente la "vía alemana" fue tardía y secundaria, y los editores y comentaristas que podemos incluir en ella fueron poco conocidos en nuestro país[204].

Después de conocer las posibles vías de penetración del tacitismo y las traducciones que se publicaron en España cabe preguntarse cuál fue la valoración del contenido ideológico de la obra de Tácito. También aquí podemos distinguir diversos momentos o etapas que coinciden con los dos momentos de la recepción de Maquiavelo (ver capítulo II.2.1, esp.pp.175ss). Tras una primera reacción contrarreformista hacia Tácito que fue paralela a la reacción contra el secretario florentino[205], posteriormente, y considerando el sentido político que adquirió la segunda Contrarreforma[206], se puede hablar de una reacción

---

[203] Sobre las causas de la predilección española por Lipsio, el comienzo de su popularidad, la presencia de sus obras en el siglo XVII y la correspondencia epistolar con los españoles, véase Antón Martínez (pp.125-154).

[204] Cf. Antón Martínez, *El Tacitismo...*, *o.c.*, esp.pp.89-156.

[205] La reacción contrarreformista hacia Tácito es paralela -afirmaba Tierno Galván- a la reacción contra Maquiavelo y Bodino y el nexo común que unía a los tres autores era la falta de fidelidad a la Iglesia: "La identificación, pues, arbitraria que la contrarreforma atribuyó a las más dispares actitudes doctrinales se fundamenta en la desobediencia a la Iglesia Católica en primer lugar, y por ende, a los principios tradicionales admitidos por ésta. Así se nos aparecen igualmente unidos en un mismo frente hostil a la contrarreforma: Maquiavelo, Bodino y Tácito (...). Es, pues, una posición primigeniamente religiosa la que situó en un mismo frente hostil a Maquiavelo, Bodino y Tácito" (cf. "El tacitismo...", *o.c.*, pp.25, 27 y 31). También apuntaba Tierno Galván que "en el fondo, la tendencia en ciertas áreas, concretamente en Inglaterra, era confundir Tácito y Maquiavelo en un mismo plano y el supuesto desde el que se les unía la política 'mercurial' o política oscura, misteriosa y arcana, que se oponía a la política 'solar'" [Tierno Galván: 1961, p.12].

[206] Sobre la posible diferenciación entre una Contrarreforma, la del quinientos de sentido religioso, y una segunda Contrarreforma, la del seiscientos de sentido político, véase lo que dejamos anotado en la pág.273, nota 7.

que permitió elegir a Tácito, de forma que tanto por su estilo aforismático y conceptual como por su forma de enfocar los problemas de la realidad política -condiciones necesarias para agradar al gusto del barroco- se tomó como base para una construcción teórica general. Estas dos actitudes generales se reflejan en los autores y en sus obras:

a) por una parte se hallan los que colocan a Tácito al lado de Maquiavelo y procuran impugnar y desestimar sus enseñanzas;

b) y por otra parte, los que pretenden asimilarlo y enlazarlo con las necesidades políticas reales.

Un claro ejemplo de la primera actitud nos lo proporciona la obra de Rivadeneira quien sitúa a Maquiavelo al lado de los autores que estiman al historiador gentil y los califica de "impíos" y "necios" (ver pág.197); lo que sirvió para confundir tacitismo y maquiavelismo, doctrinas ambas -según este eticista- que reducen la política a una máquina ajena a la moralidad y a toda finalidad superior, por ello conduce a la "falsa razón de Estado" que lejos de aumentar y conservar éste, lo destruye[207].

---

[207] Sanmartí Boncompte calificaba el antitacitismo de Rivadeneira como de "demasiado apasionado para ser sincero" y consideraba, por ejemplo, a Quevedo un antitacitista acérrimo pues "nada se salva de Tácito en la versión quevedesca" (cf. *Tácito en España, o.c.*, p.131 y 132).

Estas estimaciones se prolongaron hasta el siglo XVII como demuestra el siguiente epitafio de Alonso Salas Barbadillo (*Coronas del Parnaso y platos de las musas*, Madrid, 1635, cit. por Maravall, "La corriente doctrinal del tacitismo...", *o.c.*, p.89) autor del que figuraban en el catálogo de Lastanosa diversas obras (nºˢ 34, 75 y 251):

Ya dejamos anotada (ver págs.214ss) una breve lista con los nombres de los autores tacitistas más representativos de la segunda actitud; entre ellos se encontraba Álamos de Barrientos, de él opinaba Tierno Galván que "llevó al máximo la dramática tensión entre la buena razón de Estado y las exigencias de la política de la Contrarreforma; y la solución que encuentra fue una vía, iniciada también en los políticos italianos, que él desarrolla con evidente originalidad; que la política es una ciencia y que como tal ciencia está subordinada a la moral, pero que no se ha de confundir con la moral. En el fondo, un subterfugio más en la disyuntiva político-moral, dentro de la que se mueve el teórico barroco" [Tierno Galván: 1961, p.12-13]. El historiador latino ocupa también un lugar preferente en la obra de Saavedra Fajardo a pesar de que no excluye la necesidad de limpiarlo de sus errores; al respecto afirmaba Murillo que "la Biblia y Tácito son los que el autor demuestra conocer mejor y manejar con más soltura"[208].

En este segundo momento Tácito supera a Maquiavelo y permite que aspectos maquiavelianos relacionados con la naturaleza de la política y del Estado penetren bajo cuerda[209].

"Grande político fui,
Sólo en Tácito creía,
Sus aforismos leía,
Evangelio para mí.
Este amor tan firme y tierno
(caminante) él me pagó,
pues consigo me llevó
a lo mejor del infierno".

[208] Cf. Murillo, "Introducción al estudio de Saavedra", *o.c*, p.9. Para un estudio sobre el tacitismo en Saavedra resulta de imprescindible consulta la obra de A. Joucla-Ruau, *Le tacitisme de Saavedra Fajardo* (Paris, 1977).

[209] Algunos han recordado que "la obra de Tácito no sólo sirvió a Maquiavelo, sino a muchos de sus seguidores, hasta el punto de que una marcada imitación del autor de los *Anales del Gobierno de Tiberio* se miró luego, y con razón, como una señal sospechosa del maquiavelismo" (cf.

En general podemos afirmar que el tacitismo surgió para satisfacer la necesidad de encontrar una teoría que hiciera de la política con moral un instrumento válido, útil y eficaz en la práctica teniendo en cuenta como telón de fondo la escisión que Maquiavelo había practicado entre el plano de la moral y el plano de la política, al postular que el éxito político (y no los principios morales) es el que, en el orden de los hechos, justifica o legitima la acción política. La utilización de Tácito por alguno de los tratadistas puede considerarse como un intento de encubrir al propio Maquiavelo[210], por ello tacitismo y maquiavelismo han acabado a veces por confundirse. En la clásica e ineludible obra de Giuseppe Toffanin (*Machiavelli e il "Tacitismo". La "Politica storica" al tempo della controriforma*, Padova, 1921), a través de la cual esperaba que se reconociera "l'importanza del Machiavelli come iniziatore del pensiero e del metodo della politica storica e

---

Galino, *Los tratados...*, *o.c.*, p.60); mientras que otros señalan que la introducción de Tácito hay que situarla y comprenderla a la luz de la condena de Maquiavelo y considerar que el tacitismo "no es sólo un movimiento a medio camino entre el maquiavelismo y el erasmismo" (cf. Abellán, "El tacitismo", *o.c.*, p.98 y p.100). Por otra parte se ha interpretado en algunas ocasiones que la asimilación del maquiavelismo llevada a cabo por los tacitistas era algo extremista y que tales pensadores se separaban mucho de la corriente mayoritaria estando muy cerca "de aceptar la separación de la fe y la razón, como los averroístas latinos de la doble verdad" (cf. Guy, *Historia de la filosofía española*, *o.c.*, p.166). En esta línea, existen otras opiniones que consideran que el tacitismo "es un fenómeno comparable a la recepción de la filosofía de Aristóteles por Santo Tomás: así como éste acudió a Aristóteles para liberarse de la doble verdad averroísta, los escritores políticos del siglo XVII acuden a Tácito para resolver los conflictos entre política y religión" [Ayala: 1979b, p.16].

[210] "Hubo, sin duda, escritores que intentaron servirse de Tácito para introducir, encubierto bajo esta capa, el maquiavelismo (...) Pero otros, en cambio, se sirvieron de él como escritor -que poseía por añadidura una serie de buenas condiciones literarias y conservaba el prestigio de la antigüedad latina-, en cuya obra era posible captar la realidad política, tal como llega a conocerla la razón natural" (cf. Maravall, "La corriente doctrinal del tacitismo...", *o.c.*, p.76).

della fondamentale espresione di questa: il tacitismo"[211], se halla la identificación de ambas tendencias ideológicas aunque se admiten diferencias dentro del propio tacitismo[212]. Otros estudiosos del tema[213] sugieren que el maquiavelismo meditado, limitado y rectificado encuentra sus raíces en el Tácito psicólogo y filósofo político, en su estudio del desarrollo o evolución de la historia que atiende a sus constantes, sus progresos y al carácter específico del momento presente. Y, a pesar de los diferentes aspectos particulares que cada autor subraya en sus obras, existe una homogeneidad en los principios, perspectivas y medios que permite considerar al tacitismo como un método de exploración histórica fundado en la visión agustiniana de la relatividad de sistemas y en un pesimismo relativo a la posibilidad de realizar el orden y la

---

[211] La obra ha sido editada de nuevo en Napoli, Guida Editori, 1972. La cita corresponde a la p.10 de esta nueva reimpresión.

[212] Toffanin consideraba que dos eran los hechos que mejor representaban la compleja crisis del humanismo en la segunda mitad del siglo XVI: uno de ellos era el "sforzo di giustificare e classicizzare con Aristotele le nuove inquiete aspirazioni dell'etá della riforma e della controriforma"; el otro hecho era el esfuerzo paralelo "di trovare in Tacito l'Aristotele del nuovo metodo storico-politico. Ma, come questo metodo aveva avuto in Niccolò Machiavelli un possente ispiratore, i seguaci di esso non sanno far altro che assimilare Machiavelli a Tacito sotto gli auspicî della controriforma" (cf. *Machiavelli e il "Tacitismo"*, *o.c.*, p.213). Tras estudiar los inicios del tacitismo, Toffanin, abunda en el análisis de las características de éste y distingue entre un tacitismo *nero* (pp.147-170), uno *critico* (pp.171-190) y otro *rosso* (pp.191-209), pero en general califica al tacitismo como el primer indicio del esfuerzo realizado por la Contrarreforma que se apresuró en buscar un compromiso dada la división entre Iglesia y Estado, entre la moral en manos de aquélla y la práctica, o sea el mal, en las manos de éste (*ídem*, p.225).

[213] De entre los estudios publicados sobre el tacitismo fuera de nuestro país remitimos, a parte de los aquí ya considerados, a los de E. L. Etter, *Tacitus in der Geistesgeschichte des 16. und 17.Jahrhunderts* (Basel/Stuttgart, 1966), E. Thuau, *Raison d'État et pensée politique à l'époque de Richelieu* (Paris, 1966), y K. C. Schellhase, *Tacitus in Renaissance Political Thought* (Chicago, 1976).

justicia[214]; diferenciado del maquiavelismo y de otras tendencias ideológicas del momento[215].

Respecto al tacitismo español[216] Maravall no admitía la

---

[214] Cf. Stegmann, A., "Le tacitisme: programme pur un nouvel essai de définiton", en: *Machiavellismo e antimachiavelli nel Cinquecento*, Firenze, 1970, p.130.

[215] Al hilo de la interpretación de Toffanin, Stegmann se pregunta si cabe admitir al menos tres tacitismos diferentes e inconciliables: "un tacitisme *noir*, qui accorde le maximum à Machiavel et ne prend Tacite que comme un paravent; un tacitisme *critique*, dont Juste Lipse est le principal représentant; un tacitisme *rouge*, qui condamne ensemble Machiavel et Tacite..." (cf. Stegmann, "Le tacitisme...", *o.c.*, p.117-118). Para dilucidar esta cuestión él mismo ha propuesto un programa de estudio que lleve a concretar mejor el fenómeno del tacitismo y a definirlo de nuevo. Varios son los criterios o circunstancias a considerar: 1. precisar mejor la génesis de cada obra que puede calificarse de tacitista siguiendo la línea de trabajos como los de von Stackelberg y Etter; 2. discernir los enemigos comunes, nombrados y no nombrados, de los autores que utilizan a Maquiavelo y Tácito a la vez; 3. atender a las fuentes, históricas o no, conexas a Maquiavelo y Tácito; 4. definir la posición filosófica de cada autor; 5. precisar en cada autor cuál es su actitud respecto al poder y cuál su concepto de Estado; y finalmente 6. la lista de tacitistas debería ser acrecentada en tanto la influencia de Tácito excede al problema de las relaciones con Maquiavelo o a la literatura de la razón de Estado. Opina Stegmann que un estudio semejante, es decir, que contemplara las circunstancias antes mencionadas, llevaría a considerar un tacitismo coherente mejor diferenciado de los maquiavelistas y de los teóricos de la razón de Estado. En definitiva, el tacitismo se inscribiría como una doctrina propia "ni crypto-machiavélisme, ni atténuations à Machiavel, ni totalitarisme réactionnarire de la Contre-Réforme", el tacitismo aunque "dans la postérité directe de Machiavel" se opondría "à la fois aux trois courants qui s'affrontent: anti-machiavéliques, machiavéliques, tenants de la Raison d'Etat" (*ídem*, p.130).

[216] Todavía son escasos los trabajos dedicados al estudio del tacitismo en España. Los primeros estudios publicados datan de mediados de los años cuarenta y principios de los cincuenta y se los debemos a J. A. Maravall, E. Tierno Galván y F. Sanmartí Boncompte, son los trabajos que venimos citando en estas páginas. Más tarde J. L. Abellán ("El tacitismo", en: *Historia crítica del pensamiento españo, o.c.*) y F. Tomás y Valiente ("Ética y política. Moralismo, tacitismo y casuismo", en: *Historia de España, o.c.*), incorporaban visiones de conjunto en estos capítulos. Por su parte F. Murillo Ferrol (*Saavedra Fajardo y la política del Barroco, o.c.*) y J. A. Fernández-Santamaría (*Razón de Estado y política..., o.c.*) dedicaban algunos apartados a la cuestión en sus obras; mientras que el trabajo de B. Antón Martínez (*El Tacitismo en el siglo XVII en España, o.c.*) atiende principalmente a los aspectos filológicos y a las vías de penetración del tacitismo. También existen publicaciones dedicadas a explicitar aspectos concretos como la de J. De Lucas, "Maquiavelismo y tacitismo en el Barroco español: el secreto y la mentira como instrumentos de la razón de Estado" (en: *Estudios en recuerdo de la profesora Sylvia*

confusión sin más[217], pues consideraba la existencia de matices y de diversas posturas entre los escritores políticos españoles; al tiempo que Tierno Galván afirmaba que había una característica que definía al tacitismo español y que le otorgaba fisionomía propia, a saber, la problemática en torno a la concepción de la política como arte o como ciencia: se utilizó a Tácito para acercar los conceptos de ciencia y experiencia y de esa forma elevar la política a categoría de técnica. Los tacitistas intentaron la construcción de una "rigurosa ciencia política"[218].

Las preferencias de Tácito entre los escritores españoles pueden resumirse en los siguientes puntos: atenerse al plano natural de la experiencia; desarrollar una técnica de observación; emplear el método inductivo y utilizar la matización psicológica en política[219]. El tacitismo se alejaba de la especulación abstracta de la escolástica, y apelaba a la experiencia y al ejercicio de la razón natural; "Tácito es

---

Romeu Alfaro, Universitat de Valéncia, 1989, pp.549-559.) y el de Fernández-Santamaría, "Botero, reason of State, and the political tacitism in the Spanish Baroque" (en: *Botero e la 'Ragion di Stato'*, *o.c.*).

Un trabajo minucioso como el propuesto por Stegmann se hace necesario en relación al tacitismo español a pesar de que obras como las de Maravall contemplan algunas de esas características (véase *La teoría española del Estado...*, *o.c.*). Un estudio semejante debería también contemplar las características específicas de éste, sus relaciones con "otros" tacitismos diferentes si los hubiere, y las repercusiones que en la política española pudo tener: el tacitismo español (orígenes, características, autores, relaciones y proyecciones).

[217] Tampoco Ceñal admitía la confusión ya que consideraba que el tacitismo español no fue lo que en otras naciones "un maquiavelismo larvado, forma excusada de profesión de sus doctrinas bajo el disfraz o pretexto del comentario histórico" (cf. Ceñal, "Antimaquiavelismo ...", *o.c.*, p.62).

[218] Cf. Tierno Galván, "El tacitismo...", *o.c.*, p.24 y p.39. Véase nuestro capítulo III.1.

[219] Cf. Maravall, "La corriente doctrinal del tacitismo...", *o.c.*, p.96.

sencillamente la razón natural, inquiriendo con aguda inteligencia en la realidad política"[220]. No es extraño, pues, que fuera tomado como ejemplo por numerosos tratadistas los cuales veían en su obra un modo de captar la realidad política tal como llega a conocerla la razón natural[221]. También fue una vía de escape para concebir la autonomía de lo político fuera del sometimiento directo de la política a la ética pero dentro del orden natural cristiano: "el tacitismo español es más bien un forcejeo por crear una arte política autónoma, por atribuir a la obra de gobierno un valor propio como producto de ese arte, aunque sin dar a éste el carácter absolutamente amoral, que el maquiavelismo propugnaba"[222]. Por ello se ha dicho que el tacitismo entra en diálogo con Maquiavelo aceptando su planteamiento realista de la política pero buscando compaginar ésta con la moral: la "verdadera razón de Estado" necesita ineludiblemete de la virtud moral[223]. Tácito fue por ello figura central de la llamada "escuela realista", y se convirtió

---

[220] Cf. Maravall, *La teoría española del Estado...*, *o.c.*, p.382. Los análisis de Maravall le llevaron a señalar la influencia de Tácito en algunos escritores del siglo XVII respecto a ciertas ideas políticas: Saavedra Fajardo y el origen divino de la potestad pública (p.144); Ramírez de Prado y las dos "personas" del príncipe (p.182); Saavedra y la distinción de funciones (p.299); y también otras ideas relativas al derecho y necesidad de servirse de ministros (p.299), y al análisis de los tumultos internos y procesos revolucinarios (p.360).

[221] También Abellán recalca que "el sentido del tacitismo hay que burcarlo en la línea del naturalismo. Tácito es el descubridor de 'naturalismo' político" (cf. Abellán, "El tacitismo", *o.c.*, p.99) pero añade que "en la medida en que el erasmismo es un intento de racionalizar la vida y la sociedad movido por una profunda inspiración religiosa con criterios socio-empíricos, el tacitismo se convierte en una secuela lógica del mismo, al aplicar dichos criterios a la esfera política" (*ídem*, p.100).

[222] Cf. Ceñal, "Antimaquiavelismo...", *o.c.*, p.62.

[223] En algunos casos se ha considerado que los tacitistas "reducen las cuestiones éticas al fuero interno, al problema individual, en cuanto determinantes de una actitud política, separándolos de los asuntos de Estado que son de otra índole y pertenecen a otra esfera con una técnica propia" (cf. Tierno Galván, " El tacitismo...", *o.c.*, p.39).

en el gran maestro de la **razón de Estado.**

Anteriormente afirmábamos que la recuperación de las obras de Tácito había influido en la valoración y la utilización política de Séneca[224]; ahora podemos señalar que fue éste uno de los aspectos más destacables del tacitismo y permitió, además, la utilización política de Séneca por Gracián, favoreciendo que nuestro autor limitara el uso de la "ética estoica de Séneca a aquellos casos que permitían su acoplamiento a las reglas de un arte de vivir cortesano de impronta tacitista" [Blüher: 1983, p.524]. Como ya hemos señalado Lipsio fue el principal representante del neoestoicismo fuera de España y su más directo vehículo de entrada en nuestro país, así como el mayor propagador del tacitismo por Europa. Lipsio realizó en sus obras una aproximación entre los dos clásicos y estableció un compromiso ideológico entre neoestoicismo y tacitismo[225] de forma que llegó a "convertir a Séneca en un modelo de política tacitista"[226]. El humanista flamenco permitió la ligazón entre el tacitismo y el neoestoicismo a través de su obra titulada *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex* (1589), traducida

---

[224] Blüher ha calificado de "esencial" el "influjo del tacitismo en la recepción de Séneca en el siglo XVII. A este fenómeno se debió que la valoración política de Séneca (...) volviera al primer plano" (cf. *Séneca en España, o.c.*, p.487); además "el carácter peculiar de la recepción del Séneca político en el siglo XVII sólo se puede explicar por el tacitismo" ya que Tácito relataba la función política y educativa que Séneca había desempeñado (*ídem*, p.489).

[225] "Fue Lipsio el que recogió las ideas de Muret y llevó a su culminación el movimiento estilístico anticiceroniano. Al igual que su antecesor, se orientó principalmente por Tácito y Séneca (...), sin contar su compromiso ideológico con el tacitismo y neoestoicismo" (cf. Blüher, *Séneca en España, o.c.*, p.409). Para Abellán existe una aproximación entre tacitismo y neoestoicismo siendo este último un "revival" de las tendencias erasmistas: hay una "línea que va del erasmismo al neoestoicismo, pasando por el tacitismo" (cf. Abellán, "El tacitismo", *o.c.*, p.101).

[226] Cf. Abellán, "El tacitismo", *o.c.*, p.101.

al español por Bernardino de Mendoza como *Los seis libros de las políticas o doctrina civil de Justo Lipsio, que sirven para el gobierno del reino o principado* (1604). En dicho escrito intentaba formular una ética estoizante basada en premisas racionales con la pretensión de neutralizar las enseñanzas políticas del maquiavelismo: Lipsio "había juzgado posible el compromiso entre la ideología política, puramente utilitaria, de la doctrina maquiavélica y la moral natural como forma interna del estadista"[227], aunque como pensó Saavedra las *Políticas* no estaban exentas de cierto embrujo maquiavélico[228].

Gracián pudo tener acceso a las obras del humanista flamenco pues se hallaban en la Biblioteca de Lastanosa[229]; sin embargo, nos ha dejado un escaso testimonio en sus escritos

---

[227] Cf. Blüher, *Séneca en España, o.c.*, p.490.

[228] Algunos de los estudios sobre Lipsio y el neoestoicismo son los siguientes: M. Fumaroli, *L'Âge de l'eloquence* (Genéve, 1980), y G. Oestreich, *Neostoicism and the Early Modern State* (Cambridge, 1982). Sobre Lipsio en España existen algunos trabajos como los de G. A. Davies, "The influence of Justus Lipsius en Juan de Vera y Figueoa's *Embaxador* (1620)" (en: *Bulletin of Hispanic Studios*, XLII (1965), pp.160-173), A. Ramírez (ed.), *Epistolario de Justo Lipsio y los españoles 1577-1606* (Madrid, 1966), J. Gottigny, *Juste Lipse et l'Espagne* (Louvain, 1968 -tesis doctoral-), y T. G. Corbett, "The Cult of Lipsius: A Leading Source of Early Modern Spanish Statecraft" (en: *Journal of the History of Ideas* (1975), pp.139-152).

[229] La relación de obras de Lipsio que se encontraban catalogadas es la siguiente:

508. Joan Baptista Mesa traduccion de la constancia de Justo Lipsio Seuilla, 1627.
534. Justo Lipsio saturnalium. Antuerpiae 1588.
535. Justo Lipsio, sus obras tomo primero y segundo. Lugduni 1613.
553. Justo Lipsio las politicas traducidas por Bernardino de Mendoza. Madrid año 1640.
571. Justi Lipsij Saturnalium Romanorum libriduo. Anteverpiae 1582.
572. Justi Lipsij de Amphiteatro, Antverpiae 1585.
599. Justo Lipsio de magnitudine. Roma ann 1600.
697. Medallas en la segunda parte de Justo Lipsio de sus obras. Leon.
753. Obras de Justo Lipsio dos tomos. Leon.

sobre su conocimiento e influencia[230] al citarlo expresamente sólo en la *crisi* titulada "El museo del Discreto"[231], en el epígrafe de "filósofos morales", donde le reprocha, al hablar de apotegmas y sentencias, el que éstos fueran tan extensos como ineficaces:

> "-- Estas del Petrarca, Justo Lipsio y otros, si tuvieran tanto de intensión como tienen de cantidad, no hubiera precio bastante para ellas" (*C*, II, iv).

---

[230] Creemos que se hace necesaria una investigación de la influencia lipsiana a nivel ideológico en nuestro tratadistas, en general, y en Gracián, en particular. Aunque fuera de los límites actuales de este trabajo, pues no contamos con suficientes materiales accesibles, no descartamos una futura investigación en esta línea.

[231] Como en otros casos, esto podría considerarse una forma de dejar constancia del conocimiento de los ejemplares que poseía la Biblioteca de Lastanosa, si no fuera porque nos resta la duda de que se trate de la Casa-librería de Filhol desde que Pelegrín afirmara que esta *crisi* se sitúa en la geografía francesa de *El Criticón* [Pelegrín: 1985b].

III.2.3 Gracián: senequismo y tacitismo.

> "Formáronle *prudente Séneca*; sagaz Esopo; belicoso, Homero; Aristóteles, filósofo; *Tácito, político* y cortesano,el Conde" (*H*, "Al lector", cursiva nuestra).

En este aviso "Al lector" de su primer tratado, Gracián se apoya en la autoridad de Séneca y de Tácito, entre otros, y afirma que "copiando algunos primores de tan grandes maestros" intentará bosquejar su héroe universal. Quizás estas sus primeras palabras sólo sirvan para validar, a través de tan altas y reconocidas autoridades, sus posteriores *primores*; pero tal vez no se trate de un mero recurso retórico o erudito y la famosa técnica de ocultación no haya sido utilizada en estas líneas. Dilucidar si se trata sólo de mera erudición o si bien existe un verdadero influjo o una utilización ideológica de estos dos clásicos latinos será nuestra próxima tarea.

La unidad, frecuentemente señalada[232], entre el estilo y el pensamiento, la ética y la estética de Gracián, y la confirmación de que el estudio e interés de nuestro autor no se agota en lo literario aunque lo literario sea inseparable [Ayala: 1979b, p.5] de su concepción filosófica, moral y política, no nos impide tratar aquí el influjo que Séneca y Tácito ejercieron a nivel del pensamiento sin reparar especialmente en las influencias desde el punto de vista estilístico, por otra parte, ya apuntadas en algunos de los

---

[232] Unidad que señalan, por ejemplo, Heger [1982], Pelegrín [1985c] y Ayala [1987].

numerosos estudios dedicados al estilo del autor conceptista[233].

---

[233] En efecto son muy numerosos los estudios dedicados al estilo de Gracián y de obligada consulta los debidos a Blecua [1945], Ynduráin [1958], Alonso [1981], Egido [1991b, 1993a, 1993b] y Pelegrín [1990c, 1991 y 1993].

En nuestra nota 149, cuando nos referimos al estilo de Séneca y de Tácito, aludimos a la rehabilitación del laconismo frente al ciceronismo; la posición de Gracián sobre los diversos estilos y las opiniones de algunos estudiosos pueden ahora arrojar mayor luz sobre la cuestión. A nuestro autor el estilo de Séneca le sugería lo siguiente: "Prudente aquél, nunca pudo sujetarse a los rigores de un discurso, a la afectación de una traza; y si los émulos apodaron 'arena sin cal' (menos mal dijeran granos de oro sin liga)..." (*A*, LI); y sobre Tácito afirmaba que escribió "no con tinta, sino con el sudor de su valiente espíritu, más precioso que el licor de la perla gitana desleída" (*A*, LX).

Por otra parte, el propio Gracián reconocía diversos estilos en el *discurso* LXI de la *Agudeza*: "Descendiendo a los estilos en su hermosa variedad, dos son los capitales: redundante el uno y conciso el otro, según su esencia: asiático y lacónico, según la autoridad. Yerro sería condenar cualquiera, porque cada uno tiene su perfección y su ocasión. El dilatado es propio de oradores; el ajustado, de filósofos morales".

Blecua al comentar este *discurso* afirmaba que Gracián se acogía "al sagrado de los moralistas, y así cultivó siempre un estilo breve y ceñido, lacónico, en el que las palabras, a fuerza de apurar sus posibilidades de expresión, vuelven a cobrar nueva vida", por ello "es natural que el estilo lacónico, sentencioso, se encierre en las menos palabras posibles": brevedad e intensión [Blecua: 1945, p.18]. Curtius también apuntaba el reconocimiento graciano de estilos opuestos: "Graciáns Konzeptismus ist nicht doktrinär. Er vermag entgegengesetzte Vorzüge und Stilformen anzuerkennen: den Asianismus und den 'Lakonismus'" (*A*, LXI); "den 'natürlichen' und den 'verzierten' Stil" (*A*, LXII) [Curtius: 1984, p.304]. Hatzfeld, apoyándose en Blecua, decía así: "Gracián actually knew of both baroquistic extremes. Theoretically he distinguishes in his *Agudeza y Arte de ingenio* between the baroquistic amplification as *un estilo redundante, hinchado, asiático, exagerado, dilatado, de extensión,* and the baroquistic condensation as *un estilo conciso, precisado, lacónico, apuntado, ajustado, de intensión*" [Hatzfeld: 1958, p.103]. Al respecto aclara Pelegrín, resumiendo la polémica sobre el estilo ciceroniano y tacitismo, que Gracián en su *Agudeza y arte de ingenio*: "si bien diserta sobre los estilos lacónico y asiático, (..) no llega a zanjar la polémica tradicional (...) entre el ciceronianismo y el tacitismo estilísticos. Durante el Renacimiento, ciceroniano se llamó (..) al estilo claro, amplio, con nexos sintácticos robustos visibles imitado de la oratoria de Cicerón. A fines del siglo XVI, la publicación por el erudito Justo Lipsio de las obras de Tácito puso de moda el estilo lacónico, elíptico, rayando en lo enigmático, aficionado a las fórmulas breves y brillantes que tanta acogida tuvo entre los españoles, entre los cuales cabe destacar Quevedo y Gracián (...) El jesuita admite dos grandes polos estilísticos, el lacónico y el asiático, el conciso y el 'hinchado' (...) Al parecer, pues, Gracián acepta tanto el estilo de Cicerón como el de Tácito (...) Rehuyendo del discurso clásico, claro y articulado, fluido y redondeado, su estilo personal sigue

El influjo ideológico de Séneca en Gracián ha sido estudiado por K. A. Blüher en el contexto más amplio de la recepción del clásico en España ("Gracián y la recepción de Séneca en la literatura moralista", en: *Séneca en España, o.c.*, esp.pp.485-586). Existe también una tesis debida a I. Lucas Mazarracín ("Séneca en tres ensayistas del barroco español: Quevedo, Baltasar Gracián y Saavedra Fajardo", extractada en: *RUM*, XIX, 76 (1970), pp.13-14) y un trabajo de F. Manso ("Gracián y el senequismo aragonés", en: *Estudios sobre Séneca*, Madrid, CSIC, 1966, pp.373-380). El influjo de Tácito como tal únicamente ha sido estudiado hasta la fecha en la obra de Sanmartí Boncompte (*Tácito en España, o.c.*), en la cual apenas se dedican unas páginas a Gracián. Por otra parte, Blüher nos ha ofrecido un análisis de los aforismos del *Oráculo* considerando la tradición política aforismática y tacitista en España ("Graciáns Aphorismen im *Oráculo manual* und die Tradition der politischen Aphorismensammlungen in Spanien" (1969), en: *Sonderdruck aus der Aphorismus*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976, pp.413-426); mientras que Maravall (*La teoría del Estado..., o.c.*), a pesar de no ceñirse al estudio del tacitismo, utiliza profusamente citas, ejemplos y textos de Gracián en temas afines; y Ferrari en su monografía sobre Fernando el Católico [1945] considera el tacitismo dentro del género de la biografía política. El resto de estudios sobre Tácito o el tacitismo en España mencionan a nuestro autor pero sin llevar a cabo un análisis que sea revelador de su tacitismo ni siquiera explicitador de sus aspectos más originales. Sin embargo, aunque todavía está por

---

deliberadamente la línea senequista y tacitista puesta de moda por Justo Lipsio en su manifiesto del estilo lacónico de 1576 y por el *De laconico syntagma* de Erycius Puteanus en 1609" [Pelegrín: 1983b, pp.71-72].

realizar un exhaustivo estudio de las influencias que ambos autores ejercieron sobre el jesuita no es el objeto inmediato de este trabajo suplir dicha falta. Nuestra pretensión en las páginas que componen la totalidad del capítulo es mostrar, por una parte, que estos supuestos histórico-ideológicos (senequismo y tacitismo) impregnan la obra de Gracián[234]; y por otra parte, revelar lo que de original tiene su interpretación y utilización de Séneca y Tácito. Ambos aspectos nos sirven para mejor contextualizar, analizar y desvelar el carácter de los tratados gracianos y entroncar con nuestro propósito central: abalizar el camino que lleva *de la **razón de Estado** a la **razón de estado del individuo***.

---

[234] Sobre la escasa consideración que estas cuestiones tienen todavía hoy en la crítica son sintomáticas las palabras de Blüher: "cuán poco son tenidos en cuenta en la actual bibliografía sobre Gracián estos presupuestos histórico-ideológicos lo muestra el trabajo, de orientación filosófica, de E. Hidalgo Serna, *Das ingeniöse Denken bei Baltasar Gracián*, München 1985, en que la posición del pensamiento de Gracián, dependiente de la tradición senequista y tacitista es tenida por irrelevante para la concepción del 'ingenio'" [Blüher: 1991, p.205, n.6].

III.2.3.1 Séneca, oráculo de prudencia.

> "Previno el Cielo un *oráculo de prudencia* para maestro de un mostruo de maldad; mas poco aprovechó la enseñanza donde repugnó la naturaleza. ¡Y cuál hubiera sido, a no haber tenido un Séneca por Quirón!"
> (*P*, p.48-49, cursiva nuestra).

En nuestro breve repaso a la recepción de Séneca en España durante los últimos decenios del siglo XVI y los primeros del XVII, hemos ido avanzando algunas de las traducciones y obras más significativas al respecto. Esos y otros títulos pudo Gracián haberlos conocido pues se hallaban catalogados en la Biblioteca del mecenas oscense Lastanosa[235]. Pero ello no

---

[235] Las obras de Séneca, ediciones y traducciones, que figuran en el catálogo de la Biblioteca de Lastanosa son las siguientes:

616. Lucio Aneo Seneca. Anuers. 1551.
643. Lucij Annei Senecae opera divisa in III volumina Parisijs 1640.
650. Don Luis Carillo sus Obras. Madrid 1613.
782. Pedro Fernandez y Nabarrete los libros de beneficijs de Seneca. Madrid 1629.
807. Prouerbios de Seneca. Medina 1555.
820. Proberbios de seneca Por el D. Pedro Diaz de Toledo, en Medina año 1555.
892. Seneca, sus prouerbios traducidos por el dotor Pedro Diaz de Toledo, Medina 1555.
893. Seneca los siete libros de beneficijs. Madrid 1629.
894. Seneca, siete libros traducidos por el Licenciado Fernando Nauarrete. 1627.
910. Seneca sin contradecirse en dificultades politicas. Çaragoça 1653.

Entre las anotaciones sobre manuscritos y otros papeles curiosos figuraba una edición de las tragedias: "10. L. Annaei Senecae et aliorum Tragoediae 24 Amsterodami 1636" (p.70); y otra de la "Primera parte de las sentencias. Coimbra 1555" (p.77). Entre los libros restituídos a Lastanosa figura también un ejemplar titulado "Flores de Seneca traducidas en romance por Juan Martín Cordero. Amberes 1555" (p.78).

significaría nada si Gracián después no citara al clásico o no usara o reflejara ideas estoicas[236] en sus obras. A continuación ofrecemos unas apreciaciones cuantitativas que permiten siquiera localizar la "erudición declarada" así como la "ocultación erudita" sabiendo ya lo que ello significa en Gracián. Séneca es citado explícitamente por nuestro autor en la advertencia "Al lector" de *El Héroe* y en *El Político* se le menciona expresamente en las pp.48-49. En *El Discreto* lo cita Lastanosa en el preliminar "A los letores" y Gracián en los *realces* XIX ("Hombre juicioso y notante"), XXIV ("Corona de la discreción") y XXV ("Culta repartición de la vida de un discreto"). En el *Oráculo* los aforismos 36 ("Tener tanteada su

---

En definitiva, además de una importante edición parisina de las obras de Séneca (nº 643), la biblioteca poseía un abundante número de traducciones: las debidas a Alonso de Cartagena (nº 616), Carillo y Sotomayor (nº 650), Fernández Navarrete (nºs 782, 893 y 894), Díaz de Toledo (nºs 807, 820, 892 y p.77) y Martín Cordero (p.78), sin olvidar la obra de Diego Ramírez de Albelda (nº 910). Sobre la importancia de las traducciones de Fernández Navarrete y Carrillo, véase nuestra p.365; sobre las traducciones humanísticas de Díaz de Toledo y Juan Martín Cordero, cuyo texto base fue el florilegio compilado por Erasmo, véase Blüher (*Séneca en España, o.c.*, p.237ss).

[236] Entre el repertorio de obras estoicas que pudo conocer Gracián figuran también diversos ejemplares de Epicteto además de composiciones senequistas o neoestoicas que señalamos con anterioridad (p.359ss):

166. doctrina de Epitecto (sic). Madrid 1632.
248. Epicteto, doctrina Estoyca. Salamanca 1600.
278. M. Francisco Sanchez, doctrina del estoyco philosopho epicteto. Pamplona 1612.
357. la doctrina de Epitecto (sic) en Madrid 1632.

Epicteto es citado por Gracián en el *realce* XXV de *El Discreto*; en el aforismo 159 del *Oráculo manual* ("La mayor regla del vivir, según Epitecto, es el sufrir, y a esto redujo la metad de la sabiduría"); en el *discurso* XXIX de la *Agudeza* ("así Epitecto redujo la filosofía prudente a solas dos palabras: *Sustine et abstine*"); y en diversas ocasiones en *El Criticón*: "¿ dónde están aquellos dos aledaños de Epicteto el *abstine* en el camino del deleite y el *sustine* en el de la virtud ?" (*C*, I, v) y también en *C*, II, i y *C*, II, iv.

Sobre Gracián y sus lecturas de otros moralistas antiguos, como Luciano, Esopo y Plutarco, véase las orientaciones bibliográficas que ofrece Perugini [1993].

fortuna"), af. 50 ("Nunca perderse el respeto a sí mismo"), af. 100 ("Varón desengañado") y af. 203 ("Conocer las eminencias de su siglo") contienen menciones del clásico estoico[237]. Pero estas citas expresas a Séneca y, en alguna ocasión, a sus obras -como ocurre en *A*, XXX donde se transcribe en latín el comienzo del libro II del *De clementia*- no son las únicas referencias que podemos contabilizar, existe también lo que nosotros llamamos una "ocultación erudita". Romera-Navarro, preocupado por obtener y registrar las "fuentes precisas" y "persuadido de la grandísima originalidad" del genio graciano [Romera-Navarro: 1938, p.47], decía que Gracián "calla la fuente (...) como los literatos todos de aquellos siglos. Y si callan la fuente, no es para disimular el préstamo (...) Lo que sucede es que Gracián se complacía en desplegar sus lecturas ante el lector culto, sabiendo que éste hallaría gusto en ir reconociendo así huellas familiares" [*ídem*, p.46][238]. Estas

---

[237] Las citas de Séneca no se ciñen exclusivamente a los tratados político-morales, también se encuentran en la *Agudeza* y en *El Criticón*. En la primera obra lo menciona varias veces Gabriel Hernández en su "Aprobación" mientras que Gracián lo hace en el preliminar "Al lector" y en los *discursos* XII, XXIII, XXVI, XXVIII, XXIX, XXX, XXXIX, XLVIII, LI, LV, LVIII, LXI, LXII y LXIII. En la novela alegórica aparece en el preliminar "A quien leyere" y en las crisis iv, v y viii de la primera parte; en la "Censura crítica del Criticón" de Josef Longo y en las crisis i, ii, iv, v, xii y xiii de la segunda parte; y en la "Aprovación" de Muñoz de Otalora y en las crisis iii, vii, ix y x de la tercera parte.

El primer registro de las citas de Séneca en *El Criticón* lo ofreció Romera-Navarro en su artículo sobre los autores latinos en esta novela alegórica. En dicho trabajo realizaba un recorrido a través de las *crisis*, en ellas identificaba cualquier expresión de Gracián que pudiera recordar o haber sido influida por el estoico y señalaba el texto graciano y el correspondiente de Séneca [Romera-Navarro: 1934c, p.103ss]. En el estudio que sobre la presencia de Séneca en esa misma obra ofrece Blüher afirma que su interés "es demostrar que la filosofía moral práctica, velada tras el concepto de 'cortesana filosofía' de Gracián, es notablemente deudora al pensamiento de Séneca en su *estructura ideológica*" [Blüher: 1983, p.557ss].

[238] También Sanmartí opina lo mismo: "Gracián oculta sus fuentes, y las refunde en el crisol de su ingenio, por lo que no siempre es fácil concretarlas; en un erudito como él (...) cada pensamiento puede tener un

ocultas menciones a Séneca se realizan, por ejemplo, en el *realce* XII ("Hombre de buen dejo") del *Discreto* y en los aforismos 28 ("En nada vulgar"), af. 137 ("Bástese a sí mismo el sabio"), af. 283 ("Hombre de inventiva a lo cuerdo") y af. 297 ("Obrar siempre como a vista") del *Oráculo*. Por otra parte, parece que las obras de Séneca a las que Gracián hace referencia o cita veladamente son, de mayor a menor número de veces, las *Epistolae*, *De tranquilitate animi*, *De beneficiis*, *De clementia*, *De consolatione* y *Naturalium Quaestionum* .

Así pues, citado expresamente al comienzo de su primer tratado (*H*, "Al lector": "Formáronle prudente Séneca"), el clásico estoico será considerado, en todo momento y a lo largo de toda la producción graciana, "maestro" de prudencia y de filosofía moral. Séneca es oráculo y maestro de prudencia (*H*, "Al lector"; *P*, p.48-49; *D*, XXV; *O.M.*, 100; *A*, "Al lector"; *A*, XXIII; *C*, III, iii), filósofo moral (*D*, XXV; *A*, XII; *A*, XXIX; *C*, II, iv; *C*, II, xii) desengañado (*OM*, 100) que sabe del consuelo del sabio (*D*, XII), de que éste se basta a sí mismo (*OM*, 137; *C*, II, xiii) y que habla de la verdad (*D*, XXIV; *A*, LV), de la cordura (*OM*, 36), de la privación (*OM*, 189; *C*, II, xiii; *C*, III, ix) y de la clemencia (*A*, XXVI). Es además zahorí de entendimiento (*D*, XIX) y descifrador de intenciones y de fines en lo común (*D*, XIX), oráculo sentencioso (*A*, LXI), juicioso y grave (*A*, XLVIII), cuya forma de expresión -granos de oro sin liga (*A*, LI)- junta la utilidad con la dulzura (*C*, II, i) y cuyo juicio prodigioso hizo culta la estoiquez y cortesana la filosofía (*A*, XXIX).

---

origen muy complejo e indefinido" (cf. Sanmartí, *Tácito en España*, *o.c.*, p.138).

Decía Bell -y lo recordaba Vossler- que "in reading Gracián one realizes how Spanish was Seneca" [Bell: 1921, p.54], y que "los fundamentos del *Oráculo manual* son estoicos, al modo de Séneca, en su raigambre: españoles" [Vossler: 1935, p.343][239]. Aunque el senequismo graciano ha sido apuntado en algunas ocasiones, con mayor o menor acierto, no fue sino el estudio realizado por Blüher[240] sobre la interpretación moralista de Séneca por Gracián el que puso de relieve los elementos que permiten entender la visión graciana del clásico como el "creador de una filosofía de la vida y una doctrina de cordura práctica" [Blüher: 1983, p.523]. Además dicha interpretación acusa el influjo tacitista de tal forma que puede decirse que en el jesuita "existe una recepción de Séneca tanto estoica como política" [Blüher: 1983, p.519].

Como hemos señalado arriba nuestro autor ve en Séneca un "oráculo de prudencia" y un maestro de esa "moral filosofía", que es para él "pasto del juicio, centro de la razón y vida de la cordura" (*C*, I, iv), y también "pasto de muy hombres, para dar vida a la prudencia" (*D*, XXV). Gracián toma de Séneca los aspectos que sirven para apoyar su doctrina estratégica de la prudencia práctica, pues "¿de qué sirve el saber si no es plático? Y el saber vivir es hoy el verdadero saber" (*OM*, 232). Pero este saber es sobre todo "saberse", conocerse a sí mismo para sacar el mayor partido de uno mismo al tiempo que evitamos que nos conozcan los demás, de esta forma "el más plático saber

---

[239] No nos dentendremos a analizar estas dos consideraciones sobre el senequismo de Gracián y el españolismo de Séneca que han de tomarse casi a modo retórico y en el contexto de las obras de Bell y Vossler. Recuérdese lo apuntado anteriormente sobre el senequismo español (ver cap.III.2.1).

[240] En lo que sigue citaré el análisis de Blüher contenido en su obra *Séneca en España* utilizando la forma que manejo para reseñar las obras específicas sobre Gracián.

consiste en disimular" (*OM*, 98), en "platicar incomprehensibilidades de caudal" (*H*, I y *OM*, 94), en "cifrar la voluntad" (*H*, II y *OM*, 98)[241]. He aquí sólo algunas de las tácticas que permiten al héroe bastarse a sí mismo; de alguna forma, se trata del ideal de autarquía del sabio, pues "el señorío verdadero, sabed que no consiste en mandar a otros, sino a sí mismo" (*C*, II, xiii) o, como dice Séneca en *Epistolas*, 113: "imperare sibi maximun imperium est". Este imperio de sí permite que prevalezca el yo sobre cualquier circunstancia y que pueda acomodarse a la ocasión ("Vivir a la ocasión", *OM*, 288)[242]. Gracián recoge, pues, el ideal de autarquía del sabio[243] entendido como un "saberse a sí mismo" y un "señorío de sí", y ello viene reflejado en aforismos como los siguientes: "no hay mayor señorío que el de sí mismo" (*OM*, 8) y "comprehensión de sí (...) No puede uno ser señor de sí si primero no se comprehende" (*OM*, 89). Gracián también recoge

---

[241] Este aspecto de la sabiduría (saber y saberse) unida a la prudencia, que aunque virtud intelectual se refiere a la práctica, fue destacado por Aranguren quien afirmaba que el "cifrarse" (ocultar lo que se es) está vinculado a la prudencia mundana que es a la vez "enmascaramiento de sí mismo y desenmascaramiento del otro" (descifrar) [Aranguren: 1976, p.121]. Estos aspectos referidos también a otras tácticas o estrategias serán estudiados em nuestro capítulo IV.2 dedicado a analizar los medios de la razón de estado del individuo.

[242] "Atenerse a la ocasión" era un precepto barroco que inducía a contar con el carácter fugaz de la realidad (cf. Maravall, *La cultura del Barroco*, Barcelona, Ariel, 1986[4], p.392). A medida que avanza nuestro estudio vamos anotando aspectos del "caso" y de la "ocasión" que nos ha llevado a mencionar el casuismo político y el casuismo histórico, todavía nos quedaría por abordar el casuismo, la ocasionalidad y el probabilismo moral pero será cuando consideremos el aspecto ético de la razón de estado individual (cap.IV.2).

[243] Blüher afirma que la imagen de Séneca que perduraba en España desde la tradición medieval era la que consideraba a este filósofo estoico como la encarnación del sabio [Blüher: 1983, p.334]. Por lo que respecta a la autarquía y "a pesar de que Séneca repite los lugares comunes estoicos relativos a que el sabio se basta a sí mismo" -cabe recordar como lo hace Sabine- que "habían desaparecido gran parte del orgullo moral y la dureza del antiguo estoicismo" y a Séneca "le ronda como un fantasma el sentido de la maldad humana, maldad imposible de desarraigar" (cf. Sabine, *Historia de las teorías políticas, o.c.*, p.139). Mayor información sobre el ideal *sapiens* de Séneca y el "sabio" de Gracián la ofrece Blüher [1983, esp.pp.536ss].

dichos de los siete sabios de Grecia, en concreto los atribuídos a Quirón (*OM*, 69: "principio es de corregirse el conocerse") y a Bías (*C*, I, ix: "conócete a ti mismo"), como muestra de este conocimiento propio que es de gran "estimación en los ánimos de los sabios" (*C*, I, ix).

Otros elementos estoicos que retoma el jesuita son la devaluación del mundo exterior y la falsedad de las apariencias (por ejemplo: "Realidad y apariencia", *OM*, 99 y "Varón desengañado", *OM*, 100). La desafectación es otro aspecto que viene expresado, por ejemplo, en el *primor* XVII de *El Héroe* ("Toda prenda, sin afectación") y en diversos aforismos del *Oráculo manual*: af. 8 ("Hombre inapasionable, prenda de la mayor alteza de ánimo"); af. 52 ("Nunca descomponerse") y af. 123 ("Hombre desafectado")[244]. También en cuestiones como el logro de la fama apoyada en la virtud cabe preguntarse si Gracián utilizó conceptos senequistas o si alimentó su doctrina táctica-estratégica considerando la *virtus* estoica[245] o la *recta ratio*. En este sentido y teniendo en cuenta lo que con anterioridad apuntamos sobre la idea de la fama (ver cap.III.1.2), añadiremos que, sin duda, existe una fama apoyada en la virtud ("Deseo de reputación nace de la virtud", *OM*, 10) pues ésta -la virtud- "se basta a sí misma: vivo el hombre, le hace amable, y muerto, memorable" (*OM*, 300); pero no debemos olvidar que aquélla -la fama- "anda siempre por extremos: o monstros o prodigios, de abominación, de aplauso" (*OM*, 10), luego puede también obtenerse sin la "cadena de todas las

---

[244] Sobre las semejanzas y las diferencias en el enfoque del problema de los afectos en Gracián y en Séneca, véase Blüher (esp.pp.540ss.).

[245] Blüher ha estudiado la relación entre "virtud" y "entereza" que supone tomada de Séneca y que se refleja en el af. 50 ("Sea su misma entereza norma propria de su rectitud") y en el af. 90 ("Comunícase la entereza del ánimo al cuerpo").

perfecciones" y sin el "centro de las felicidades" que es la virtud (*OM*, 300).

Ahora bien todos estos elementos los recoge Gracián en la medida en la que "encajan en su propia concepción de una doctrina sobre la prudencia puramente mundana" [Blüher: 1983, p.580] y los utiliza e integra en forma de reglas y tácticas de conducta que ya nada, o muy poco, tienen que ver con la moral o la ascética de la Stoa[246].

Pero independientemente de los elementos senequistas y estoicos que Gracián haya podido tomar y que hemos relacionado arriba brevemente, nos interesa destacar el papel jugado por Séneca y la Stoa a la hora de fijar una moral autónoma fundamentada en la ley natural y en la razón humana[247]. Como ya demostrara Dilthey, el racionalismo moral del neoestoicismo contribuyó de manera especial al surgimiento de la autonomía de la razón humana con respecto a la regulación moral del individuo[248]. No obstante, la aparición de la moral autónoma basada en la Razón no causó problemas a la moral cristiana, ya

---

[246] Por ejemplo, Gracián parece obviar u olvidar el aspecto moral y ascético de la ataraxia estoica; la serenidad, imperturbabilidad o tranquilidad de ánimo sirve, en todo caso, como preparación simulada o disimulada para la acción.

[247] En su estudio sobre Gracián y el senequismo aragonés Manso afirma que el jesuita con sus opiniones respecto al "vivir conforme a la razón" y al "amor a la verdad" en las que se refiere a Séneca, y en la consideración del hombre como "el centro del saber" contribuye a que sea el "ideal del hombre sabio (tan estoico) el que empieza así a dibujarse, con el gran principio de guiarse por la razón" [Manso: 1966, p.378]. Sin embargo, si tenemos en cuenta las interpretaciones que sostienen que Séneca fue "un estoico demasiado sui generis" y que su ética difiere de la de los estoicos, entre otras cosas porque considera que la "recta conducta no puede *resultar* del conocimiento de la 'verdadera estructura' de la realidad, porque ésta no es una evidencia y aquélla sí", y que la "'buena conducta' es *lo que define con su ejemplo el vir fortis*, mientras que 'lo real' es algo a *vencer* más bien que algo a comprender"; la conclusión sería que el "ideal moral de Séneca es el *vir fortis*, no el *sapiens*" (cf. García Borrón, "Los estoicos", en: *Historia de la Ética, o.c.*, vol.1, p.236ss.).

[248] Cf. Dilthey, W., *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, México, FCE, 1944, pp.271-278. Consúltese también el apartado titulado "Influencia del estoicismo romano en la elaboración del sistema natural de las ciencias del espíritu".

que la Contrarreforma y el Concilio de Trento admitieron que la razón natural podía ser un medio de argumentación teológica. Todo ello se vio reflejado rápidamente en los ideales de la Compañía de Jesús que afirmaban la posible adecuación entre la moral natural y la moral cristiana [Aubrun: 1965, p.234] y, como no podía ser de otra forma, las obras de Gracián pueden considerarse como un ejemplo práctico del reflejo de esas dos morales[249].

[249] Sobre la posible interpretación de dos morales en Gracián o una "doble moral doble", la moral natural y la moral cristiana, la moral del individuo (privada) y la moral del príncipe (pública) remitimos a nuestras consideraciones finales.

III.2.3.2 Tácito, oráculo de política.

> "No se contentaba aquel gran *oráculo de los políticos*, el ídolo de estadistas, Cornelio Tácito, con la vulgar sencilla narración de la historia, sino que la forró de glosas, crisis y ponderaciones ..."
> (*A*, XXVI, cursiva nuestra).

En la caracterización general realizada con anterioridad sobre el tacitismo como corriente ideológica y sobre los aspectos más destacados de la recepción de la obra del historiador latino, hemos apuntado las ediciones, traducciones y comentarios más destacadas que pudo, tal vez, manejar Gracián en la biblioteca lastanosina[250]. Como en el caso de Séneca, si el autor aragonés no mencionara a Tácito o no se observaran características tacitistas en sus tratados sólo podríamos, con los datos bibliográficos, constatar el interés de Lastanosa por

---

[250] En el catálogo de la Biblioteca de Lastanosa figuran registradas las siguientes obras:

58. Aphorismos sacados de Cornelio tacito, Barcelona 1614.
111. Alma o aforismos de Cornelio Tacito por D. Antonio de fuertes y Biota en Amberes 1651.
167. Cornelio tacito ilustrado por Don Balthasar Alamos de Barrientos Madrid 1614.
482. D.ª Joachin Setanti, los aphorismos de cornelio tacito en vulgar tacito en bulgar (sic). Barcelona 1614.

Una edición latina de Tácito realizada por Lipsio se hallaba en la famosa librería: "C. Corn. Tacitus ex recensione Iusti Lipsij 24 Amsterodami 1637" (p.70, nº 19). También figura en el apartado del catálogo de libros restituídos otra versión de Álamos de Barrientos (p.78). Por otra parte, ya sabemos que numerosos tratados tacitistas de la "vía italiana", es decir, los debidos a autores como Boccalini (nºs 96, 928, 933, 939 y 944) y Malvezzi (nºs 285, 724, 866, 918, 919) fueron bien conocidos por Gracián (véase nuestra pág.243ss).

ese tipo de literatura y no el de nuestro autor por la misma; pero, al igual que el clásico estoico, las citas del historiador latino son, aunque menos numerosas, importantes. En el aviso "Al lector" del primer tratado graciano Tácito es mencionado junto a otros "grandes maestros" (p.5) y desde ese momento la "erudición declarada" en torno al clásico podemos encontrarla en *El Político* (p.37, p.53 y p.67) y en *El Discreto* en el *realce* XIX ("Hombre juicioso y notante"). En la *Agudeza* las citas expresas se localizan en el aviso "Al lector" y en los *discursos* XXIII, XXVI, XXVIII, LX, LXI y LXII; mientras que en *El Criticón* es citado por Josef Longo en la "Censura crítica" y aparece nombrado en la *crisi* iv de la segunda parte y en las *crisis* iv, viii, ix, xii de la tercera parte. Lo que hemos llamado "ocultación erudita" puede rastrearse en el *realce* III de *El Discreto* ("Hombre de espera") y mayoritariamente en el *Oráculo manual* en los aforismos 3 ("Llevar sus cosas con suspensión"), af. 7 ("Excusar vitorias del patrón"), af. 20 ("Hombre en su siglo"), af. 36 ("Tener tanteada su fortuna"), af. 43 ("Sentir con los menos y hablar con los más") y af. 153 ("Huiga de entrar a llenar grandes vacíos"). Por otra parte, las obras de Tácito de las que Gracián parece tomar dichos, ideas o ejemplos son los *Anales*, *Agrícola* y las *Historias*.

También al igual que Séneca, el historiador latino es mencionado expresamente al comienzo de *El Héroe* ("Al lector": "Formáronle (...) Tácito, político") donde resalta su capacidad como "maestro" para formar "político" al héroe. Tácito es oráculo y maestro de políticos y estadistas (*H*, "Al lector" y *A*, XXVI), escritor de envidiada pluma (*P*, p.37-38 y *P*, p.53) e historiador ponderado (*P*, p.67). Es además zahorí de entendimiento (*D*, XIX) y descifrador de intenciones y de fines

en lo singular (*D*, XIX y *A*, XXVI). Cualquier historiador encuentra el dicho malicioso (*A*, "Al lector") y la hiel de Tácito (*C*, II, iv) entre sus comentarios (*OM*, 36), consejos (*OM*, 7) y aforismos políticos (*C*, II, iv) sobre la arcanidad (*OM*, 3), la disimulación (*D*, III y *A*, XXIII) y la contradicción (*OM*, 43). Su juicioso y profundo estilo (*A*, LXII) -escribió, no con tinta, sino con el sudor de su valiente espíritu (*A*, LX)- y su elección de verbo (*A*, LX) llegan a glosar la política (*A*, LXI) examinando intenciones y descubriendo disimulados artificios (*A*, LXI).

Señalaba Maldonado de Guevara que Gracián estaba unido "espiritualmente y del modo más estrecho a todos los tratadistas de política, así de la antiguedad como de la Edad Moderna, á Aristóteles, á Cicerón, á Tácito (uno de los grandes talentos positivos que produjo la antiguedad)" [Maldonado: 1916, p.78-79]; y Maravall opinaba que el *Oráculo manual,* imbuído de pensamiento del clásico, era de neto sabor tacitista[251]. Años más tarde, en 1951, Sanmartí Boncompte publicaba su obra *Tácito en España* -ya mencionada- en la que calificaba de "pensadores independientes" a aquéllos que se servían de Tácito incidentalmente y de forma personal. Gracián se encuentra -según Sanmartí- entre estos "pensadores independientes" cuyos escritos son "una sarta de ideas y frases del clásico" [Sanmartí Boncompte: 1951, p.127]; "todas las obras de Gracián saben a Tácito, pero sus estudios políticos en mayor proporción, especialmente el *Político* y el *Oráculo manual*" [*ídem*, p.138]. Es el escritor español que más se identifica con Tácito [*ídem*, p.135] y como ningún otro goza del estilo de éste, de las formas complicadas, de los ejercicios

[251] Cf. Maravall, *La teoría española del Estado.., o.c.,* p.381.

de agudeza, lo que demuestra su admiración por la dificultad de comprensión y lo sutil del estilo. En efecto, muchas son las referencias al estilo de Tácito especialmente en la *Agudeza* en la que se alaba su perfección y su vitalidad (*A*, LX); se ensalzan sus características particulares como la elección de verbos (*A*, LX), sus ponderaciones y censuras (*A*, LXI); pero esa tendencia literaria que Gracián admira de Tácito no tendría sentido si no estuviera dirigida u orientada hacia un fin práctico que, como en los tratados de política-moral del siglo XVII, era la educación y la formación de políticos, de prudentes, de héroes, de discretos. Así, pues, cabe notar no sólo la influencia estilística sino la influencia ideológica[252] sentida fundamentalmente, entre otros aspectos, en la asimilación y consideración de la historia (*A*, XXVI)[253] y en el uso de la razón natural y el papel de la experiencia[254]. Sin duda, la utilización de ejemplos de grandes personajes (héroes políticos en Gracián) es una de las principales características de su tacitismo. El jesuita utiliza determinadas caracterizaciones tacitianas de personajes históricos y usa comentarios, ponderaciones, censuras y agudezas de Tácito que

---

[252] Aunque Tácito es mayormente alabado por Gracián, en ocasiones, también refleja la actitud negativa que se tenía del historiador latino (*C*, II, iv); de esta forma, el jesuita parece haber tenido en cuenta la doble consideración hacia el clásico que se desprendía de las dos actitudes de los tratadistas políticos de la época.

[253] Una de las apreciaciones más corrientes sobre Tácito, como ya dejamos apuntado, es su capacidad como historiador de lo singular y como oráculo de política; Gracián, sin duda, se hace eco de una de las bases del tacitismo: la política histórica. Recuérdese lo anotado sobre la historia y la política (ver cap.III.1.1).

[254] Valbuena de la Fuente considera que el tacitismo de Gracián tiene dos características principales: por una parte, la repulsa hacia la escolástica y, por otra, el ejercicio de la razón natural y de la experiencia [Valbuena de la Fuente: 1973, p.18]. Sobre el papel de la experiencia, véase el capítulo III.1.1.

inspiraron, sin duda, sus juicios sobre diversos personajes de la Roma imperial; por ejemplo, es el caso de César (*H*, III; *H*, IV; *H*, X; *P*, p.44; *P*, p.62; *D*, XV; *D*, XX; etc.), de Augusto (*H*, VII; *P*, p.44; *P*, p.61; *A*, XXVI; *A*, LXI; etc.), de Germánico (*P*, p.67 y *A*, XXVI), de Agripa (*A*, XXVI); y de forma especial la caracterización de Tiberio (entre otros lugares: *H*, II; *H*, VII; *H*, XVII; *P*, p.53; *P*, p.61; *P*, p.68; *A*, XXVI; *A*, LXI) quien es pintado como "monstruo político" a través del historiador latino [Ferrari: 1945, p.336][255]. Otro de los aspectos en los que se deja ver la influencia de Tácito es en la revalorización de la Fortuna. Se trata de una constante en los tratados de Gracián: "tener tanteada la fortuna" no es sólo un *primor* básico del héroe (*H*, X) sino también del político (*H*, X y *P*, p.46), del discreto y del prudente (*OM*, 106; *OM*, 113). Pero hay que tener en cuenta que la fortuna es hija de la Suprema Providencia (*H*, X) y ésta es la suma autora de los imperios y no "la ciega vulgar fortuna" (*P*, p.46)[256]. También podemos observar rasgos tacitistas en el encarecimiento de la astucia (*OM*, 48), la arcanidad (*OM*, 3 y *A*, LX) y la disimulación (*H*, II; *H*, XVII; *D*, III; *A*, XXIII; *A*, LXI): Gracián cita el dicho "*Nescit regnare, qui nescit dissimulare*", en el *discurso* XXIII de la *Agudeza* y se lo atribuye a Tácito; en otras ocasiones lo traduce en castellano haciéndolo suyo (*OM*, 88: "Es gran parte

---

[255] Un análisis de las citas ordenadas, con contrastación de las mismas, sobre los personajes de la historia imperial de Roma lo ofrece Ferrari [1945, esp.pp.328-339].

[256] Decía Sanmartí que Gracián, "tacitista de pura cepa", sentía "la obsesión por los arcanos del poder" y revalorizaba la Fortuna aunque la sometía a las riendas de la Providencia; por ello opinaba que el aragonés cristianizaba a Tácito y aunque rozara "terrenos peligrosos" llegaba a una "concepción del príncipe, totalmente distinta de Maquiavelo" [Sanmartí: 1951, p.138]. Recuérdese que el florentino había tratado el papel de la fortuna en los asuntos humanos en el capítulo XXV de *Il Principe*: "*Quantum fortuna in rebus humanis possit, et quomodo illis sit occurrendum*".

del regir el disimular"). Veremos a continuación cómo Tácito es considerado un gran descifrador de intenciones y de fines (*D*, XIX) y descubridor del más disimulado artificio (*A*, LXI).

III.2.3.3 Séneca y Tácito, zahoríes de entendimiento.

> "Hay zahoríes de entendimiento que miran por dentro de las cosas (...)
> Son grandes descifradores de intenciones y de fines (...)
> Esta eminencia hizo a Tácito tan plausible en lo singular, y venerado a Séneca en lo común" (*D*, XIX).

Maestros de filosofía moral y de historia, oráculos de prudencia y política, Séneca y Tácito son ambos escrutadores de interiores, zahoríes de corazones y de entendimiento que "miran por dentro de las cosas, no paran en la superficie vulgar, no se satisfacen de la exterioridad, ni se pagan de todo aquello que reluce; sírveles su critiquez de inteligente contraste para distinguir lo falso de lo verdadero" (*D*, XIX). Son descifradores de intenciones y de fines que "llevan siempre consigo la juiciosa contracifra. Pocas vitorias blasonó dellos el engaño, y la ignorancia menos" (*D*, XIX). Son censores del valor y examinadores y descubridores del caudal "que van brujuleando el ánimo, sondando los afectos, pesando la prudencia" (*D*, XIX). Sin duda, son "censores del valor" por su capacidad para enjuiciar y "descubridores del caudal" porque pueden sondear, conocer y abarcar el fondo del caudal de los sujetos; habilidad de gran ventaja pues recordemos que Gracián había aconsejado a su héroe que para ser venerado la primera treta y destreza era "platicar incomprehensibilidades de

caudal"[257]: "todos te conozcan, ninguno te abarque" (*H*, I).

Séneca y Tácito parecen disponer de las "contracifras" o la claves que les permiten ir haciendo "anotomía del ánimo" (*D*, XIX); es decir, son analistas del alma capaces de diseccionar, descubrir, discurrir y descifrar[258] las interioridades del hombre, sus intenciones y fines. Ya Blüher reparó en esta calificación graciana de Séneca y Tácito, dos zahoríes "cuya penetrante mirada descifra las más ocultas intenciones de sus rivales y cuyo certero juicio separa engaño y realidad" [Blüher: 1983, p.524]; ambos son antiguos antecesores -afirmaba este intérprete- y claros precursores del Descifrador y del Zahorí, críticos anatomistas del alma en *El Criticón*[259]. En la

---

[257] En el *Diccionario de Autoridades* se recogía la siguiente acepción: "Caudal. se toma tambien por capacidad, juício y entendimiento, adornado y enriquecido de sabiduría" (*D.A.*, vol.1, t.II, p.234).

[258] Ya vimos algunos elementos de la epistemología graciana relacionados con los términos "admiración", "maravilla" y "asombro", y con los de "mirar", "ver", "advertir", "reparar", todos ellos relativos a los primeros estadios del conocimiento y del filosofar ingenioso; ahora podemos añadir también verbos como los siguientes "atender", "observar", "vigilar", "vislumbrar", "percibir", "distinguir", "notar", "examinar", "descubrir", etc., y términos como "perspicacia", "zahorismo", "penetración" que Gracián utiliza, entre otros, para describir la función de ser analista del alma.

[259] Además del Descifrador (*C*, III, iv) y del Zahorí (*C*, III v) Gracián utiliza en su novela otros personajes alegóricos que sirven de guías a los protagonistas y les inician en el descubrimiento de la verdad, entre ellos, Argos todo rebutido de ojos (*C*, II, i) y Jano con dos caras de prudencia (*C*, III, i). Un análisis de estas cuatro alegorías desde la perspectiva del "arte de bien mirar" o el apogeo de lo visual como recurso didáctico lo ofrece Cañas [1982, esp.p.46ss].

Por otra parte, el jesuita había titulado la *crisi* nona de la primera parte "Moral anotomía del Hombre"; en ella, acompañados por Artemia, Andrenio y Critilo descubren las disposicones y partes del mayor prodigio creado: el hombre. En la "material rectitud" de su cuerpo está simbolizada la del ánimo con gran correspondencia; y así, se puede hablar de los corcovados de trocidas intenciones, de los cojos que tropiezan en el camino de la virtud, de los mancos a los que les faltan la perfección de las obras, etc.; y también, de los ojos y la diversidad de miradas, de los oídos fieles, de las sagaces narices, de la necia boca y las manos diligentes, los pies firmes y el corazón puro.

crisi "El Mundo descifrado" (*C*, III, iv)[260] aparece el Descifrador tratando de hacer comprender a Critilo y Andrenio la necesidad de estar "al cabo de las cifras" para entenderlas, y estudiar "la materia de intenciones, que es la más dificultosa de quantas ay", para advertir la existencia de cifras humanas como "dipthongo", "paréntesis", "&c.", "çancón", "añadiduras de letras, puntillos de íes y tildes de enes", "qutildeque" y "alterutrum", y otros hombres en el mundo que lo parecen pero que no lo son[261]. Será en la *crisi* siguiente, "El palacio sin puertas" (*C*, III, v), donde el Veedor o Zahorí se les una a los dos peregrinos de la vida y no contento exclusivamente con "descifrar un mundo entero" -que es no pasar "de la corteza", "un discurrir de las puertas afuera" (*C*, III, v)-, les hará ver que nada hay más prodigioso ni habilidad más estimada y codiciada que la de "escudriñar los senos de los pechos humanos", "descoser las entretelas del coraçón", "dar fondo a la mayor capacidad", "medir un celebro" y "sondar el

---

Recuérdese lo que dejamos apuntado sobre la relación entre el saber médico y el saber político, y el éxito de obras como la de Montaña de Monserrate (*Libro de la anatomía del hombre*, 1551) y la de Jerónimo de Merola (*República original sacada del cuerpo humano*, 1587), y otras muchas que trataban de establecer paralelismos entre el cuerpo humano y el cuerpo político, entre los tipos humanos y los tipos morales.

[260] Sobre el mundo cifrado y las cosas todas escritas "en cifra", y sobre la necesidad que tienen de ser descifradas para ser desveladas y conocidas, véase nuestro capítulo III.1.4.

[261] Difíciles de interpretar literalmente, estas cifras humanas parecen ser la expresión de las mezclas (*dipthongos*), de los embarazosos (*paréntesis*), de los etcéteras (*&c.*), de los afectados y presumidos (*qutildeque*), de los desproporcionados (*çancón*), de los poca cosa ("añadiduras de letras, puntillos de íes y tildes de enes") y de los ambiguos y contrarios (*alterutrum*). Son sólo algunas de las más corrientes, que el Descifrador dará a conocer, de entre las infinitas y muy dificultosas cifras que Andrenio, deseoso de conocerlas todas, y Critilo, contento con semejante arte de descifrar, quisieran aprender y practicar sus contracifras (*C*, II, iv). Véase las interpretaciones de este pasaje realizadas por Romera-Navarro [1940, esp.pp.122-135], Alonso [1984, esp.pp.615-623] y las notas correspondientes en mi edición de *El Criticón* [1995].

más profundo interior". Ante tal "destreza del discurrir", Andrenio se pregunta si no será, quien pueda hacer tal, un malicioso o mal intencionado, o bien un político o veneciano estadista[262]. Es, sin embargo, el Veedor de todo, un Zahorí perspicaz que ve "claríssimamente los coraçones de todos, aun los más cerrados, como si fuessen cristal, y lo que por ellos passa, como si lo tocasse con las manos: que todos para mí llevan el alma en la palma" (*C*, III, v).

Séneca y Tácito son como estos tahures del discurrir descritos en *El Criticón* que llegan "a ver la misma sustancia de las cosas en una ojeada, y no solos los accidentes y las apariencias" (*C*, III, v). Esta eminencia -ser descifradores y zahoríes- une a los dos clásicos pero también les diferencia al hacer plausible a Tácito en "lo singular" y venerable a Séneca en "lo común". Tácito descifra al hombre concreto, en lo singular, en lo político: "aquel gran oráculo de los políticos (...) no paraba en la corteza de los sucesos, sino que trascendía a los más reservados retretes, a los más ocultos senos de la intención" (*A*, XXVI). En efecto, el historiador latino "se extremó en las apetitosas crisis, examinando las intenciones y descubriendo el más disimulado artificio (*A*, LXI); y "así como el obrar con artificio y con refleja nace de ventaja de ingenio, así el descubrir ese artificio, y el notarlo, es sutileza doblada". Las agudezas críticas (*A*, XXVI) y maliciosas (*A*, I y *A*, XXVI) de Tácito consisten "en aquel descubrirle la intención y el motivo", su artificio reside "en descubrirle la malicia artificiosa al que obra, y sabérsela

---

[262] Gracián recoge en diversas ocasiones la opinión que en el siglo XVI y XVII se tenía sobre la astucia y la malicia de los venecianos. Romera-Navarro deja anotada varias veces esta circunstancia [1939, p.59, n.61 y 1940, p.157, n.49].

ponderar" (*A*, XXVI); y de esta forma llega a glosar la política, desplegando grandes primores (*A*, LXI).

Séneca descifra el hombre como tal, en lo común, en lo moral con sus dichos prudentes (*A*, I). Fue él quien introdujo en Roma la "ciencia de los cuerdos" consistente en una filosofía desengañada "pasto de la prudencia, delicias de la entereza" (*OM*, 100). Tácito -afirmaba Blüher- "era el examinador modelo del hombre concreto, y Séneca, el maestro de la doctrina general" [Blüher: 1983, p.532]. Ambos, hombres juiciosos y notantes (*D*, XIX y *OM*, 49), con sus observaciones descifran la más recatada interioridad y "en viendo un personaje", le comprehenden y lo censuran "por esencia" (*OM*, 49); en definitiva, "miran por dentro" (*OM*, 48; *OM*, 99 y *OM*, 146) y esta mirada escudriñadora al interior está relacionada -como bien ha observado Blüher- con el análisis introspectivo del hombre al que recurre Gracián y que "se nutre de las fuentes tanto clásicas como contemporáneas, y en la que son decisivos no motivos religiosos sino antropológicos-filosóficos" [Blüher: 1991, p.204][263]. Sin embargo, no queremos destacar exclusivamente el análisis inmanente del hombre dentro del discurso antropocéntrico que Gracián recogió de la tradición senequista y en el que desempeñan un papel fundamental las metáfores del "ver" y la epistemología del

[263] Blüher avanzó esta idea en su obra *Séneca en España* [1983, p.531ss] y posteriormente la ha desarrollado en su contribución al Coloquio Internacional celebrado en Berlín en 1988, cuyas actas se publicaron en 1991: "'Mirar por dentro': El análisis introspectivo del hombre en Gracián" (pp.203-217). Entre tanto nosotros elaborábamos un artículo sobre "Gracián y la moral política: senequismo y tacitismo", en el que a partir de esta misma caracterización graciana de Séneca y Tácito vinculábamos determinadas características del senequismo y del tacitismo a ciertos aspectos de la doctrina de la razón de E/estado, circunstancia que Blüher no investiga.

"mirar por dentro" como ha mostrado Blüher[264]. Lo que nos interesa de este análisis introspectivo es el conocimiento que de él se deriva y la experiencia que se obtiene; en suma, el saber experimental que, sometido al examen de la razón ponderadora y del juicio prudente, nos lleva no sólo a analizar sino a determinar y configurar las normas de actuación, las máximas de la praxis humana. Los resultados, pues, de estos análisis introspectivos -del hombre común y del hombre concreto- se hallan en las obras de estos filósofos morales e historiadores políticos, y se encuentran registrados como "experiencia de segundo orden" expresada en "máximas prudenciales" y "observaciones sublimes" (*A*, XLIII) que recogen también -como vimos- la dimensión operacional del conocimiento ingenioso. Con dicho nivel de experiencia se puede establecer u obtener, en la medida de lo posible, la "permanencia de la condición humana" que aunque no permita salvar la libertad del hombre -ni otras circunstancias mudables como las apariencias o la alternancia de las cosas-, sí posibilitará prevenir y anticipar, dada la cíclica recurrencia de los acontecimientos

---

[264] Este "ver" y "mirar" proporcionan conocimiento propio y conocimiento del otro, y la 'mirada al interior' trata de conocer la esencia, el interior, puesto que el exterior, la apariencia es engañosa. Blüher sostiene que ello muestra la asombrosa modernidad de Gracián "porque no se conforma con la comprensión de la imagen visible externa de los fenómenos, sino que pregunta detrás de la impresión exterior y supone, tras la apariencia de la fachada, una nueva y oculta dimensión profunda a la que hay que examinar e investigar" [Blüher: 1991, p.205]. Este intérprete considera que en la dinámica del proceso del conocer graciano y en su método de conocimiento puramente intramundano -aun situándose dentro de la epistemología barroca-, existen modernos elementos que anuncian la Pre-ilustración en su modo de aplicación [*ídem*, p.209 y 213]. De esta forma, el método de análisis de 'mirar por dentro' y el examen antropológico y psicológico-social de modelos de comportamiento interhumanos posee un planteamiento cientifista que contiene aspectos pre-ilustrados, pero que apoyándose en la tradición tacitista y senequista [*ídem*, p.214], "sobrepasa en puntos esenciales el proyecto ético de una doctrina vital estoica o neoestoica" [*ídem*, p.215].

y los problemas humanos, las soluciones oportunas y las acciones concretas. Gracián, al igual que los hombres del XVII, consideran que las pasiones, los afectos y la propia condición humana[265] eran en relación con los actos humanos como las formas simples en el mundo de los hechos físicos[266]. Estas formas simples podían estudiarse[267] y apresarse como generalidades de las que a su vez se desprendían las reglas del saber político[268] y, en el caso de nuestro autor -podríamos añadir- que no sólo las del saber político sino también las del saber moral; en definitiva, las reglas o normas por las que ha de guiarse la praxis humana. Es, pues, en este punto donde el pensamiento neoestoico-senequista y el tacitismo configuran un componente clave en la interpretación político-moral de los tratados gracianos que tratamos de llevar a cabo.

-.-.-.-.-.-.-.-.-.-.-

En esta tercera parte hemos intentado acercarnos a la naturaleza de la política a través del desarrollo del concepto de experiencia y de su carácter histórico (política histórica). Ello nos ha permitido constatar una doble utilización política

---

[265] Anunciamos desde aquí un trabajo que a partir de la consideración de *El Criticón* como una visión alegórica de los afectos, de las pasiones y de la condición humana intentará una interpretación político-moral de la novela alegórica graciana.

[266] Cf. Maravall, "Empirismo y pensamiento político...", *o.c.*, p.37.

[267] Estudio de las pasiones que llevaron a cabo R. Descartes (*Les passions de l'âme*, 1649) o Th. Hobbes (*Leviathan*, 1651, I, cap.VI).

[268] "La permanencia de la condición humana y la estabilidad de las pasiones dan lugar a la fijeza y generalidad de las relaciones entre los fenómenos históricos" (cf. Maravall, "Empirismo y pensamiento político...", *o.c.*, p.37).

de la historia: en tanto corpus sistemático, como acumulación de las experiencias individuales de todos los gobernantes; en tanto fuente de ejemplos, como registro o depósito de casos concretos.

Para ilustrar la cuestión en Gracián acudimos a su concepción de la historia y al uso y la utilidad de ésta en sus tratados. Los aspectos destacados en la obra del jesuita han sido varios, entre ellos, la utilización ingeniosa de la historia, la consideración del historiador como ministro de la fama y el valor moral de sus juicios, y la relación que establece la historia entre el presente, el pasado y el porvenir.

Sin embargo, el uso de la historia como un registro de casos y la aplicación al caso presente nos ha llevado a plantear el posible carácter científico de la política. En este sentido el juicio de los historiadores requiere un primer grado de inducción que debe completarse con un segundo grado, realizado por el escritor o teórico político, que permita la obtención de conocimiento expresado en reglas y proposiciones generales eficacez para la praxis política.

El ingenio, como cualidad intelectual y facultad cognoscitiva a través de la experiencia y la inducción, posee también una dimensión operacional que al tomar como base las obras y las acciones es capaz de expresarlas en "máximas prudenciales" y "filosóficas observaciones". Séneca y Tácito, son dos de los sabios y filósofos que vincularon en sus sentencias las verdades realzas para dar vida a la prudencia; por ello, mientras que los tratadistas políticos acudían a Tácito en desacuerdo con un puro empirismo político, nuestro autor acudirá en tanto que "oráculo político", al igual que acude a Séneca en cuanto "oráculo moral", y a ambos como

"zahoríes de entendimiento" capaces de descifrar intenciones y fines. Si bien Gracián recibe muchos de los elementos del tacitismo y del senequismo, y de la consideración de Séneca y de Tácito que se tenía en la época, la utilización que de ellos hace para la constitución de su peculiar razón de estado individual es lo verdaderamente original en nuestro autor. Gracián, ingeniosamente induce o abstrae de la historia y de las obras morales reglas prácticas (utilización de la historia como corpus) que presenta en sus tratados; y a la vez utiliza los ejemplos, los casos que aplica a la ocasión (utilización de la historia como registro o depósito); con ello cierra la rueda del tiempo: del caso a la ocasión, del caso pasado (registro histórico) a la ocasión presente (utilidad como medio concreto para un fin determinado).

Podríamos avanzar el proyecto de la cuarta parte de este trabajo de la siguiente forma: el análisis del tratado graciano de carácter más político, *El Político don Fernando el Católico*, nos llevará a mostrar cómo la **razón de Estado** se encuentra personificada en Fernando el Católico cuya política fue considerada por el jesuita como la verdadera y magistral. Pero el objeto de nuestro estudio no es revelar exclusivamente que Gracián tuvo acceso a las obras sobre la **razón de Estado**, que conocía su contenido, su repercusión y su finalidad, y que, consecuentemente, sabía cuál era la diferencia entre la "buena y verdadera" y la "mala o falsa"; es, sobre todo, demostrar que estas concepciones van a influir en su obra de tal forma que sus primeros tratados pueden ser interpretados como la *razón de Estado llevada a la esfera individual*.

CUARTA PARTE

DE LA RAZÓN DE ESTADO A LA RAZÓN DE ESTADO DEL INDIVIDUO

"Porque el que da nombre a su libro, qualquier que sea, el tal es obligado a tratar las partes que bajo del título puesto se contienen."

Furió Ceriol

IV.1 De la razón de Estado política.

"Hicieron algunos paradoja razón de Estado..." (*P*, p.56).

Para los tratadistas políticos que escribieron sus obras a finales del siglo XVI y principios del XVII[1] la política había dejado de ser exclusivamente un saber acerca de las formas de gobierno o sobre la naturaleza del poder, para pasar a considerarse un conocimiento de cómo se adquiere y se conserva éste; política y **razón de Estado** llegaron de esta forma a confundirse.

La **razón de Estado**, o la máxima del obrar político, es la que dicta al gobernante qué tiene que hacer para adquirir, aumentar y conservar su poder y su Estado[2]. Ésta consiste en

---

[1] Recordemos que el siglo XVII también "representa un período de gran intensidad en producción de sátira"; "una forma de ataque a gobernantes, a la vida política" (cf. Etreros, M., *La sátira política en el siglo XVII*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1983, p.15-16).

[2] Es esta la definición que hemos manejado a lo largo de nuestro trabajo porque todo él se halla contextualizado en el estudio de la aparición de la expresión y de la primera, como tal, definición aceptada generalmente por los tratadistas de la época en la que se elabora la doctrina de la razón de Estado.

En uno de los recientes trabajos aparecidos en nuestro país -fruto, sin duda, de la reflexión llevada a cabo en momentos de preocupación y justificación política de los acontecimientos públicos actuales- acerca de la naturaleza de la razón de Estado y de sus medios, de la necesidad de su transformación y su utilización en los actuales discursos, argumentaciones y actuaciones dentro de los Estados de Derecho, se describe la razón de Estado como un "mecanismo de justificación de acciones políticas que resultan moral o éticamente transgresoras" (cf. Del Águila, R., "Razón de Estado y razón cívica", en: *Claves de Razón Práctica*, 52 (1995), p.11), y se considera que, como tal mecanismo de justificación estatal, tiene dos caras: la que nos proporciona la que encarna la justificación de acciones transgresoras necesarias a la consecución de seguridad y autonomía de la comunidad exteriormente amenazada (razón de Estado frente a las agresiones exteriores) y la más problemática que justifica también las transgresiones

"reconocerse a sí mismo y a su ambiente y en extraer de este conocimiento las máximas del obrar. Estas revestirán siempre, a la vez, un carácter individual y general, permanente y mudable; se modificarán flúidamente de acuerdo con los cambios en el Estado mismo y en su ambiente"[3].

Para Gracián, como para cualquier otro realista (por supuesto también incluidos los eticistas e idealistas), cabe hablar de **razón de Estado** -porque la política, o tal vez mejor 'lo político', es un aspecto necesario de la sociedad [Piñera: 1970, p.189]-, pero siempre que ésta se identifique con la formulación de una "razón de Estado cristiana y efectiva", es decir, con una "verdadera razón de Estado" que designe el buen

---

en la acción política con referencia a la seguridad y la autonomía de la comunidad pero interiormente amenazada, es decir, frente al enemigo interior (*ídem*, pp.11-12). Estas "dos caras" -que no deben confundirse con las "dos razones de Estado" (la "buena" o "verdadera" y la "mala" o "falsa")-, y su base común, la identificación entre Estado y comunidad, están esencialmente recogidas en la elaboración teórica de nuestros tratadistas políticos de los siglos XVI y XVII aunque evidentemente con referencia a sus propias circunstancias exteriores e interiores.

[3] Cf. Meinecke, *La idea de la razón de Estado...*, *o.c.*, p.3.

La conveniencia de distinguir -siguiendo a Del Águila- entre la lógica y la pragmática de la razón de Estado; es decir, por una parte entre *la lógica de la razón de Estado* que "se refiere al concepto como mecanismo de justificación", "al entramado interno de encadenamiento de valores que en la argumentación trata de justificar una transgresión moral en la acción política", y, por otra parte, entre *la pragmática de la razón de Estado* que se refiere a quién y de qué manera se la utiliza, es decir, alude "al contexto social y político en cuyo seno se utiliza el mecanismo de justificación" (cf. Del Águila, "Razón de Estado y razón cívica", *o.c.*, p.14), nos retrotrae a la afirmación de Ludovico Settala -que ya recordamos en su momento (ver pág.164)- sobre las dos especies de razón de Estado: "una que enseña los medios adecuados para conservar la forma de la república, y otra que los aplica" (cf. *La razón de Estado, o.c.*, p.45). Sin embargo, todavía creemos posible, en función de nuestro estudio, poder distinguir además entre estas dos especies y una tercera, *la teórica de la razón de Estado*, que englobaría a las dos anteriores de tal forma que aquélla sería el estudio y la reflexión sobre la lógica o hábito o facultad -en términos de Settala- de conocer los medios y modos convenientes de la razón de Estado, y sobre la pragmática o hábito o facultad de poner en obra esos medios y modos. La mayoría de los tratados sobre razón de Estado de los siglos XVI y XVII pertenecerían a esta "teórica".

arte de gobernar, las reglas de conducta que definen una labor política capaz de proteger al Estado sin que por ello se ponga en peligro su integridad ética y cristiana (existen políticas labradas "conforme a las verdaderas reglas de policía christiana", *C*, II, iv)[4]; si ello no se cumple, entonces no cabe hablar de "razón de Estado" sino de "razón de establo" (*C*, I, vii). Es en "La fuente de los Engaños" donde encontramos a los "maquiabelistas" cuando "estava la plaça hecha un gran corral del vulgo, enjambre de moscas en el çumbir y en el assentarse en la basura de las costumbres, engordando con lo podrido y hediondo de las morales llagas". Andrenio solemnizaba a un charlatán que "dava a entender que comía algodón muy blanco y fino, mas luego abriendo la boca, lançava por ella espeso humo, fuego y más fuego, que aterrava", es entonces cuando su compañero en el peregrinar de la vida le interrumpe:

> "--Basta -dixo Critilo- que tú también te pagas de las burlas, no dintinguiendo lo falso de lo verdadero. ¿Quién piensas tú que es este valiente embustero? Este es un falso político llamado el Maquiabelo, que quiere dar a beber sus falsos aforismos a los ignorantes ¿No ves como ellos se los tragan, pareciéndoles muy plausibles y verdaderos? Y, bien examinados, no son otro que una confitada inmundicia de vicios y de pecados: razones, no de Estado, sino de establo. Parece que tiene candidez en sus labios, pureza en su lengua, y arroja fuego infernal que abrasa las costumbres y quema las repúblicas. Aquellas que parecen cintas de sedas son las políticas leyes con que ata las manos a la virtud y las suelta al vicio; éste es el papel del libro que publica y el que masca, todo falsedad y apariencia, con que tienen

---

[4] Recuérdese nuestro apartado II.3.4 donde repasamos las políticas que se hallaban en "El museo del Discreto" (*C*, II, iv) y los juicios emitidos por Gracián sobre ellas.

> embelesados a tantos y tontos. Créeme que aquí todo es engaño; mejor sería desenredarnos presto dél" (*C*, I, vii)[5].

Se ha dicho exageradamente del jesuita que "era político; pero adepto á un partido determinado, si así puede decirse, á la modalidad de política á que únicamente podía llevarle los antecedentes de raza y su complesión intelectual. Gracián en efecto -ya que no el instaurador como quiere Borinski-, es desde luego uno de los fundamentadores de la ciencia que en el siglo XVII se conoció con el nombre de Política Cristiana" [Maldonado: 1916, p.81]. Ciertamente que nuestro autor no fue el instaurador de dicha ciencia -como pensó Borinski en 1894 [Borinski: 1971, esp.pp.94-107]-; pero tampoco uno de sus fundamentadores -como señala Maldonado- sino más bien, entendemos nosotros, su "aplicador" -en el sentido de enfocar dicha ciencia en razón de su utilidad-, el que llevó dichas doctrinas de la teoría -"teórica de la razón de Estado"- a la práctica-didáctica. En este sentido son más atinadas las palabras de Pareja y Navarro: "no dió a conocer Gracián un sistema político, ni trató de esta ciencia en su asección filosófica, sinó como arte ó conjunto de reglas para gobernar, teniendo por norma la prudencia política, desenvuelta

---

[5] La situación de división de la Italia de su tiempo, por otra parte campo de batalla hasta la Paz de los Pirineos de 1659, le sirvió a Gracián también para criticar la razón de Estado que allí existía:

> "-- ¿Pues qué, el estar tan dividida y como hecha gigote en poder de tantos señores y señorcitos, saliéndole estéril toda su política y sirviéndola de nada toda su razón de Estado?" (*C*, III, ix).

La actualidad de nuestro autor en estos temas viene confirmada porque estas consideraciones suyas -particularmente el texto citado arriba correspondiente a *C*, I, vii- son mencionadas y encabezan hoy artículos como el que venimos citando de Rafael Del Águila.

proporcionadamente con oportunidad y eficacia" [Pareja y Navarro: 1908, p.16].

IV.1.1 La ciencia política: arte y técnica de la razón de Estado.

> "Advertid que los que avían de ser cabeças por su prudencia y saber, éssos andan por el suelo, despreciados, olvidados y abatidos; al contrario, los que avían de ser pies por no saber las cosas ni entender las materias, gente incapaz, sin ciencia ni experiencia, éssos mandan" (*C*, I, vi).

La política era entendida, en cuanto ciencia, como sabiduría y experiencia[6]; en cuanto técnica, como las reglas sobre el modo de manejar y manipular las cosas para lograr el fin perseguido[7]; y en cuanto arte[8], como la forma de conjugar

---

[6] El problema de la política como ciencia, entre la sabiduría y la experiencia, entre la historia y la inducción fue tratado en anteriores capítulos. También abordamos el filosofar artificioso y el procedimiento inductivo-ingenioso de Gracián, añadiremos ahora que nuestro autor consideraba la competencia de las ciencias por "El trono del Mando" de la siguiente forma:

> "Competían las Artes y las Ciencias el soberano título de reina, sol del entendimiento y augusta emperatriz de las letras.
> .....
> -- ¡Eh!, que para vivir y para valer -dezía un ateísta, digo un estadista-, a la Política me atengo; ésta es la ciencia de los príncipes, y assí, ella es la princesa de las ciencias" (*C*, II, xii).

[7] Las reglas o máximas "van referidas al mundo de la práctica, de lo que realmente acontece, cuya finalidad es intervenir en él, porque lo que se busca es dominar los hechos" (cf. Maravall, "Empirismo y pensamiento político...", *o.c.*, p.30).

[8] Aunque la política no era el arte de gobernar un Estado en el sentido de la ley de acción y reacción de los "politiques" franceses, pues esto no gozaba de ningún crédito en España según nos comenta Krauss [1947, p.79]; Gracián con su pretensión de "dar reglas de gobierno y preceptos para formar un hombre de Estado", realizaba "lo que se llama *Arte política*"

prudentemente las máximas de la **razón de Estado.**

Señalaba Mesnard que el jesuita aragonés y otros autores contemporáneos ya no consideraron la política como la afirmación de una voluntad divina: "Gracián ou Quevedo, ils appartiennent à des générations ayant déjà rompu avec la scolastique (...). Comme la plupart des penseurs du siècle baroque ils répugnet cependant à réduire la politique à l'affirmation d'une volonté (...) la volonté de Dieu manifestée dans la Nature et dans l'Histoire, les dogmes de l'Eglise..."[9]. En efecto, la política deja de ser reflejo divino para pasar a ser una elaboración humana: la política es la **razón de Estado** llevada a la práctica; y en concreto para Gracián, el arte o conjunto de reglas para gobernar, para desempeñar el oficio o empleo de ser rey[10], teniendo en cuenta como norma superior la

---

[Pareja y Navarro: 1908, p.33]. El talento político exaltado en su tratado de 1640 -en opinión de Jammes- es la exaltación del "arte de regir los asuntos exteriores e interiores del país" [Jammes: 1988a, p.67].

Para Gracián las artes se aprenden pero el gobernante por su singular empleo no puede ser aprendiz:

> "Todas las artes se aprenden, y en todos los mecánicos empleos, aun en los más fáciles, hay tiempo de aprendices. Sólo al real, siendo el más arduo, se le hurta esta común providencia"
> .....
> "Entran algunos a ser reyes sin arte ni experiencia" (*P*, p.42).

Sobre la *Kunstlehre* neoaristótelica y la aplicación de la teoría de la verosimilitud al arte de la vida y su repercusión en Gracián véase Krauss [1947, esp.p.84ss]; sobre el conocimiento artístico véase, entre otros, el trabajo de D'Agostino [1993, p.40ss.].

[9] Cf. Mesnard, P., "Prólogo" a *La philosophie politique espagnole au XVII siècle dans ses rapports avec l'esprit de la Cotre-Reforme* de J.A. Maravall, Paris, J. Vrin, 1955. Sin embargo, y en contra de esta afirmación de Mesnard, ya vimos como el eticismo de Quevedo (ver pág.202ss.) le obliga a seguir abogando por una política evangélica muy cercana a la teología política de los escolásticos.

[10] Blanco Vila afirmaba que tanto Quevedo y Saavedra como Gracián entendían por Política "el conjunto de actos propios del Rey y de sus Ministros, bajo la dirección de aquel" [Blanco Vila: 1958, p.76]. Asimismo

prudencia[11].

El realismo político de nuestro autor, que le hizo buscar las características esenciales y necesarias que definían al "príncipe político perfecto" y, por ende, la "verdadera razón de Estado", ha llevado a muchos a interpretar su pensamiento desde parámetros y posiciones maquiavelistas. En nuestro resumen sobre el estado de la investigación (ver pág.52ss) ya advertimos de que la recuperación de la vertiente política de las obras del jesuita significó de inmediato la vinculación de nuestro autor con el pensamiento del secretario florentino. Esta vinculación, bien para resaltar algunas semejanzas y colocarlo al lado de posiciones maquiavelistas, bien para demostrar su repulsa ante tales doctrinas y manifestar así su antimaquiavelismo, se realizó independientemente de la naturaleza y significación de la **razón de Estado** y atendiendo exclusivamente a determinados *primores*, *realces* y *aforismos* gracianos en función de la tesis sostenida según la propia convicción del intérprete. Así se ha llegado a hablar del pensamiento de nuestro autor como si de un "maquiavelismo encubierto" se tratara; a decir que "Gracián era un Maquiavelo con sotana de jesuita" [Costa: 1881, p.129]; a calificarlo de "discípulo aprovechado del escritor florentino" y a destacar su empleo de un "maquiavelismo de guante blanco" [Silió y

---

este intérprete interesado en saber qué conceptos respondían a los vocablos "política", "moral" y "persona" en la concepción total de la Política de estos tres autores considera que "ni la política, ni la moral, ni la Persona representan para nuestros tres escritores conceptos abstractos. Ni siquiera para el P. Gracián. Son más bien cuerpos de realidades tangibles que tienen su máxima concreción en el Rey, Dios y Pueblo, respectivamente" [*ídem*].

[11] En las próximas páginas revisaremos el papel de la prudencia como norma superior de la política y el significado de la "prudencia mundana" o "cortesana" de la cual, en opinión de muchos, es artífice el propio Gracián (ver cap.IV.2.3).

Goicoechea: 1941, p.67 y p.68]; a creer ver "entre el autor de *El Príncipe* y el de *El Héroe* coincidencias y afinidades (...) que nacen, no de ser Gracián un discípulo servil o un imitador de Maquiavelo, sino de poseer ambos características e ideologías comunes, casi idénticas"[12]; o bien, a considerarle como "un discípulo aventajado del secretario italiano" cuyo maquiavelismo, "aunque atenuado y envuelto con otras afirmaciones y protestaciones religiosas", inficionaba su visión política[13]; e incluso, a asegurar que la tesis de Gracián no es, ni más ni menos, sino la tesis de Maquiavelo[14].

Otros se atrevieron no sólo a realizar juicios generales sobre el maquiavelismo de nuestro autor sino que señalaron determinados puntos concretos donde el pensamiento de ambos autores podía vincularse. En este sentido, Rahola y Tremols analizaba, en un breve trabajo[15], *El Político* como una obra en la cual -a su juicio- Gracián "volgué contrarrestar les doctrines del Princep de Machiavel, per mes que en certs punts coincideix ab el gran escriptor florentí" [Rahola i Tremols: 1902, p.12][16]. También Pareja y Navarro tras afirmar que

---

[12] Tal era la consideración de Gabriel Juliá Andreu expresada en su "Prólogo" a la edición de *Tratados políticos de Baltasar Gracián*, Barcelona, Luis Miracle, 1941.

[13] Cf. Galino, *Los tratados de educación...*, *o.c.*, p.67.

[14] Opinión que José M. Domínguez desarrolla en su artículo "Baltasar Gracián, político y filósofo", en: *Revista de Jurisprudencia* (México), nº 41 (1949), p.77.

[15] Se trata del discurso leído por Federico Rahola y Tremols, el día 24 de junio de 1902, en su recepción pública en la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona.

[16] Rahola incorporaba a su discurso algunos puntos en los que el pensamiento del aragonés y del florentino coincidían: "Gracián, com Machiavel, se sentí emportat por l'anhel de fundar grans monarquies" [Rahola i Tremols: 1902, p.12]; "Gracián fou com Machiavel un entusiasta del rey Ferrán" [*ídem*]; "Machiavel com Gracián, exposan las dificultats qu'ofereix la formació d'un Estat nou" [*ídem*, p.14]; y también señalaba

Gracián no era "tan maquiavelista como supone con notoria injusticia el Sr. Costa" -intérprete citado arriba- señala que "sin embargo, no he de negar, que acaso sin querer, no pudo sustraerse Gracián á la influencia de Maquiavelo, dejando impresas en sus obras un espíritu mundano y acomodaticio, con más sutilezas y artes de política práctica que otra cosa" [Pareja y Navarro: 1908, p.15]. Pareja seleccionaba en su estudio una serie de máximas extraídas del *Oráculo* y de *El Discreto* que "aunque con cierto sabor maquiavélico" -opinaba- "algunas de ellas no tienen el fondo de inmoralidad ni la intención egoista y perversa de las del famoso político florentino" [Pareja y Navarro: 1908, p.23][17]. Por otra parte, Jankélévitch afirmaba la existencia de una ligazón entre el maquiavelismo de la razón de Estado y la doctrina de la

---

algunas diferencias entre ambos en cuanto a la utilización de la fe, y la diferencia entre prudencia y astucia [*ídem*, p.17ss.].

[17] Muy ambiguas -como en otros casos- fueron las opiniones que este intérprete vertió sobre el maquiavelismo de Gracián [Pareja y Navarro: 1908, p.17, p.22 y p.23] pero lo destacable es que su trabajo -junto con el de otros como Joaquín Costa [1881] y Frederic Rahola i Tremols [1902]-, se atrevieron, a finales del siglo XIX y principios del siglo XX, a seleccionar las máximas de Gracián en función de estos parámetros. Entre las máximas destacadas por Pareja -en las que "dictó la prudencia sus más sabios consejos" y "sus preceptos no harán un santo, pero sí un hombre de Estado" [*ídem*, p.22], se encuentran las siguientes: "Saber usar de los enemigos" (*OM*, 84); "Las verdades que más nos importan vienen siempre a medio decir" (*OM*, 25); "El que vence no necesita de dar satisfacciones" (*OM*, 66); "Máxima es de cuerdos dejar las cosas antes que los dejen" (*OM*, 110); "Nunca quejarse" (*OM*, 19); "Cuando no puede uno vestirse la piel del león, vístase la de vulpeja" (*OM*, 220); "Hanse de procurar los medios humanos como si no hubiese divinos, y los divinos como si no hubiese humanos" (*OM*, 251); "Vivir a la ocasión" (*OM*, 288)... "A qué seguir" -concluía Pareja-; "el *Oráculo manual*, *El Héroe* y *El Discreto*, están tejidas con máximas parecidas. No hay escritor que haya profundizado más en este dificilísimo arte de la política" [Pareja y Navarro: 1908, p.25].

También Coster, aunque no dedicó ningún epígrafe al estudio de Maquiavelo y Gracián en su amplio trabajo de 1913, en el repaso que realizaba de algunas ideas del jesuita expresó la confluencia de éstas con las del florentino: así afirmaba que la teoría de la fortuna, "acaso la parte más original del *Héroe*" [Coster: 1947, p.88], parecía "inspirada en el capítulo XXV del *Príncipe* de Maquiavelo" [*ídem*].

dirección de la intención de los jesuitas[18]; consideraba que tanto Maquiavelo como Gracián se encontraban instalados en un mundo de apariencias y ficciones, y le parecía "bien étonnant que l'auteur del l'*Oraculo manual* n'ait pas lu le chapître XVIII du *Prince*! Car comme le politique florentin écrivait un art de sembler et simuler, ainsi le jésuite aragonais voudra fonder un 'arte de prudencia'" [Jankélévitch: 1951, p.232].

Sin embargo, existen también posiciones que intentan salvar a Gracián de cualquier semejanza con Maquiavelo; un ejemplo lo ofrece la consideración de Goicoechea que, para esconder o mitigar el presunto maquiavelismo, apela a la vertiente religiosa y creyente del escritor y a las contradicciones debidas a su "compleja y vigorosa personalidad" [Silió y Goicoechea: 1941, p.126]. También incidía Borghini en la aversión que sentía el jesuita hacia Maquiavelo y que no era otra cosa que "l'insofferenza per troppa politica del suo secolo, non diversa e migliore in Ispagna che negli altri paesi (...). Erano le massime di tutto un secolo cinicamente ipocrita e utilitarista. D'altra parte la figura del Machiavelli era venuta assumendo, nel pensiero del nostro gesuita, quasi la figura d'un simbolo: della gretta e sleale doppiezza, che con tutto il suo giuoco di simulazioni e dissimulazioni inquinava profondamente la vita politica d'Europa" [Borghini: 1947, p.201-202]. En las mismas fechas, Krauss recordaba que los jesuitas habían dirigido sus ataques contra Maquiavelo pero que a la vez sus enemigos les acusaron de que "der Geist des Ordens

---

[18] "Machiavel écrit un manuel du politique heureux, non pas (...) un manuel 'catégorique' et absolument impératif, mais plutôt, comme le manuel de l'homme de cour de Balthasar Gracian, un manuel hypothétique. Et il y a aussi plus d'un lien secret entre le machiavélisme de la raison d'Etat et cette doctrine de la direction d'intention qu'on a tant reprochée aux Jésuites et qui est si caractéristique de l'industrieuse modernité" [Jankélévitch: 1951, p.230].

stehe mit dem Widergeist des Machiavelli im heimlichen Bunde" [Krauss: 1947, p.72]. Todo ello -afirma- influyó en el ideal de hombre (*Menschenbild*) graciano y el hecho de que rindiese homenaje al mismo héroe político que Maquiavelo, Fernando el Católico, podría tener que ver con los comentarios del florentino[19]. Sierra intentaba analizar en 1961 la moral política de Suárez y Gracián desde el punto de vista de su antimaquiavelismo, pero ceñía el análisis del jesuita aragonés a las citas en contra del florentino que aparecen en *El Criticón*; además, al no entender la naturaleza de la **razón de Estado** y no distinguir entre sus dos variantes, le llevaba a afirmar confusamente que aunque la búsqueda de un caudillo en Gracián "tiene un primer punto de semejanza con Maquiavelo", pues "tratará de pertrechar a su héroe con todas las armas de la panoplia política", "su planteamiento es radicalmente distinto. No es un oportunista, ni menos un desaprensivo moral, ni un político de los de la razón de Estado" [Sierra: 1961, p.45(293)][20]. También Correa Calderón (1961), tras reconocer que *El Príncipe* ejerció una influencia manifiesta sobre el aragonés, afirma que "Gracián forma en el grupo de impugnadores de Maquiavelo, acaso su más esforzado adalid, pero sin querer ha dejado brechas abiertas en su defensa, por las que el enemigo se ha entremetido" [Correa Calderón: 1970, p.269]. Muy pocas han sido las posiciones tajantes en contra del presunto maquiavelismo de Gracián pues incluso Montes Brunet que opina

---

[19] "Eine Bewunderung, zu der sich von selbst die schon von Machiavelli gebrauchten Argumente der Rechtfertigung und Verherrlichung dieses Fürsten einstellen mussten" [Krauss: 1947, p.74].

[20] Como veremos en el próximo apartado, Fernando el Católico, el mayor héroe político para Gracián, no sólo es un político de la razón de Estado, sino "el oráculo mayor de la razón de Estado" como deja bien sentenciado en *El Político* (p.37).

que "el aragonés y el florentino construyeron obras, más que distintas, del todo antagónicas. Tan opuesto es su punto de partida, como la finalidad perseguida y el camino propuesto para lograr la meta. Las diferencias no son sólo de orden moral, sino que también alcanzan al plano político contingente", a renglón seguido observa que "esto no quiere decir, naturalmente, que ellas carezcan absolutamente de algún punto de contacto" [Montes Brunet: 1949, p.66][21].

En definitiva, lejos de la unanimidad, los más variados juicios sobre el maquiavelismo y el antimaquiavelismo se han vertido sobre la obra de nuestro autor hasta los años sesenta tanto en atención a su moral, en general, como considerando sus aforismos políticos, en particular. Los estudios posteriores, no tan preocupados por "lavar" o "limpiar" la mácula del maquiavelismo de los consejos y máximas gracianas sino por desentrañar su naturaleza a la luz de las diferencias entre éste y el tacitismo, y considerando los propios principios morales[22] y políticos[23] de la Compañía de Jesús, han

---

[21] En su estudio sobre el ideario político de Gracián, Montes Brunet, resumía -hasta la fecha en la que publicó su trabajo (1949)- las posiciones de los críticos sobre la moralidad o inmoralidad de la obra del bilbilitano en relación con Maquiavelo; y sintetizaba de esta forma lo que consideraba posiciones comunes entre ellos:

"1. Advertir cierta inmoralidad en muchos o algunos escritos de Gracián;

2. Esta inmoralidad incide, principalmente, en la actitud del aragonés respecto de los consejos que da para hacer frente con éxito a los hombres;

3. Indice de la inmoralidad de Gracián es la semejanza entre sus libros y *El Príncipe* de Maquiavelo" [Montes Brunet: 1949, p.61].

Además este intérprete ofrecía una serie de ideas y concepciones, incluso algunos textos, en los que se diferencia "profundamente a Gracián de Nicolás Maquiavelo" [*ídem*, p.65].

[22] Existen diversos estudios sobre la moral de los jesuitas, sobre los valores éticos y su transmisión a través de la educación. En su momento ya destacamos algunos títulos sobre la *Ratio studiorum* (ver pág.222, nota 172), ahora añadimos otros que consideran estos aspectos como son los de P. Janet, *La morale* (Paris, 1874), P. Bert, *La morale des jésuites* (Paris,

proporcionado las interpretaciones más atinadas ya que únicamente atendiendo a esas distinciones es posible evitar, y no siempre, las incoherencias e inconsistencias en el pensamiento graciano[24]. En este punto, cabe destacar que fue Tierno Galván uno de los primeros en hablar de un peculiar *casuismo político-moral*, lo que le permitió juzgar "el aparente maquiavelismo de Gracián" tan sólo como "la aplicación de este mismo método a la política, un casuismo que nada tiene que ver con Maquiavelo" [Tierno Galván: 1961, p.14][25]. Es Gracián "un precursor de la política con 'intención dirigida'" y más que un tacitista, lo que hizo fue utilizar a Tácito "para aplicar su singular casuismo político-moral" [*ídem*].

1880), J. Granero, "Orígenes de la educación jesuítica" (en: *Razón y Fe*, 145 (1952), pp.9-22), C. Brinton, *Historia de la moral occidental* (Buenos Aires, 1971), A. Guillermon, *Les jésuites* (Paris, 1975), y F. de Dainville, *L'education des jésuites (XVI-XVII siècles)* (Paris, 1978).

[23] Sobre la política de los jesuitas y la de su fundador hemos podido consultar títulos como los debidos a P. Dominique, *La politique des jésuites* (Paris, 1955) y a D. Bertrand, *La Politique de Saint Ignace de Loyola* (Paris, 1985). Este último trabajo, analiza en sus más de 680 págs. divididas en cuatro partes, las bases de la sociedad humana según los textos de San Ignacio, las ideas sociales, la lectura del poder, las relaciones sociales, etc., entre otras materias sociológicas del pensamiento ignaciano.

[24] Inconsistencias que tienen mucho que ver con el análisis racionalista de su pensamiento y de su moral como veremos en el próximo capítulo.

En un trabajo reciente que contiene un epígrafe dedicado al antimaquiavelismo de Gracián, entendido como uno de los rasgos que perfilan su pensamiento político, se puede leer lo siguiente: "A pesar de la ineludible impregnación maquiavélica de su obra. Su declarada simpatía por Tácito quizás sea una encubierta de maquiavelismo ya que el tacitismo renacentista se mueve siempre en ambiguos términos morales" [Andreu Celma: 1993b, p.117].

[25] Correa Calderón citaba a Tierno Galván para convenir con él en que la introducción de la moral casuística en la política por parte de Gracián [Tierno Galván: 1961, p.13] es "lo que da una novedad de sentido a su interpretación de las ideas y le convierte en el exponente más caracterizado de las teorías políticas españolas de la época" [Correa Calderón: 1970, p.153].

Gracián como Maquiavelo y, en definitiva, como todos los tratadistas políticos de la época, no concibieron en sus obras un completo sistema político ni una teoría del Estado, ni siquiera se preocuparon por resolver cuestiones que ahora incluiríamos en el ámbito de la filosofía política o ciencia política; tan sólo -y es lo que pretendieron- ofrecieron al lector un arte, una técnica o conjunto de reglas para gobernar y/o gobernarse[26].

Gracián como Maquiavelo preconizaba "un comportamiento económico o pragmático, es decir, útil, eficiente, perfectamente ajustado al fin propuesto, que es el del triunfo" [Aranguren: 1976, p.117]. Pero a diferencia de Maquiavelo, quien tan sólo se ocupa de la moral y la religión en cuanto resultan necesarias para la praxis política; en Gracián, si bien desaparece toda valoración de orden religioso en sus obras como ya advertimos, lo jesuítico impregna toda su obra. Se trata de un miembro de la Compañía que había asimilado bien los ideales de ésta, "el pensamiento humanista de su época y el método ignaciano de los Ejercicios" [Ayala: 1979b, p.10 y p.12]. De esta forma, mientras que para Maquiavelo la política era una ciencia independiente de la moral; para Gracián la política no sólo es sabiduría y experiencia, sino también "arte de política" y este arte debe ser considerado bajo los preceptos de le ética cristiana: bien porque los medios utilizados puedan ser aceptados por ésta, bien porque no le repugnen.

---

[26] Para conocer a los otros es necesario primero tener conocimiento de uno mismo (*OM*, 8 y *OM*, 89); para gobernar es preciso primero gobernarse: "el señorío verdadero, sabed que no consiste en mandar a otros, sino a sí mismo" (*C*, II, xiii). Véase nuestra pág.432ss.

El objeto de la ciencia política es el Estado y esta institución, aunque puede ser observada como un hecho natural, es un producto de la acción humana, y, como tal, un artificio. Desde esta perspectiva, la política es considerada una técnica que puede enseñarse y aprenderse aunque no puede hacerse estudiando exclusivamente la naturaleza "sino mediante la observación cuidadosa, crítica y razonada de las acciones humanas"[27]. Con esta última aseveración ambos autores -Maquiavelo y Gracián- estarían de acuerdo pues la base de la ciencia política se halla en la identidad de la naturaleza humana y en la recurrencia cíclica de los acontecimientos[28]; el político deberá llevar a cabo la tarea nada fácil de conocer las acciones humanas, conocer a los otros y a sí mismo para poder medirse con los demás:

> "Si es tan dificultoso conocerse cualquier hombre, ¿ qué será un rey ? Conocerse en sí mismo, no lo permite la propia afición; conocerse en los otros, no lo sufre la trascendental adulación. No tiene espejo un rey, pero aquí entra la industria si él es sabio" (*P*, p.67).

---

[27] Cf. Martínez Arancón, A., "Introducción" a *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* de Maquiavelo, Madrid, Alianza, 1987, p.13.

[28] En el caso del florentino parece que considera la identidad de la naturaleza humana como algo prácticamente inmutable, ésta siempre tiene los mismos comportamientos, responde a los mismos estímulos de igual manera y tiende a obrar mal, "de ahí la importancia que otorga Maquiavelo a los factores psicológicos" (cf. Martínez Arancón, "Introducción" a los *Discursos...*, *o.c.*, p.12). En el caso de Gracián recuérdese el papel del libre albedrío (ver pág.312ss.) y la importancia y la dificultad de ser un descifrador de intenciones y fines (ver cap.III.2.3.3).

Debemos tratar todavía dos cuestiones para tener una visión más completa de la concepción graciana de la política; por una parte, el hecho de que ésta pueda considerarse, en general, como el saber práctico del hombre; y por otra, la pregunta sobre cómo debe actuar el político para que su praxis puede registrarse dentro de la "verdadera y cristiana razón de Estado". El primer asunto será objeto de estudio en el próximo capítulo cuando intentemos desvelar el significado de la razón de estado individual; a desarrollar la segunda cuestión dedicaremos el resto de los apartados de este capítulo.

Podemos partir de la consideración de que el político graciano es el representante de una "buena razón de Estado", es el político virtuoso de la política con moral:

> "Evidente fundamento, porque entre solos los príncipes cristianos ha habido algunos perfectísimos, y queden condenados los dos impíos políticos por ciegos a mudos" (*P*, p.48)[29].

---

[29] Realiza aquí Gracián -como se habrá comprendido- una velada alusión a los dos políticos, Maquiavelo y Bodino, condenados a la mudez, al silencio por su ceguera sobre el papel de la religión como fundamento del Estado y por su forma de "deslumbrar discursos" (confundir razonamientos) en la razón de Estado:

> "--¿No avéis oydo nunca nombrar el famoso Caco? Pues éste lo es de la política: digo, un caos de la razón de Estado. De este modo corren oy los estadistas, al rebés de los demás; assí proceden en sus cosas para desmentir toda atención agena, para deslumbrar discursos. No querrían que por las huellas les rastreassen sus fines: señalan una parte y dan en otra; publican uno y executan otro; para dezir no, dizen sí; siempre al contrario, cifrando en las encontradas señales su vencimiento. Para éstos es menester un otro Hércules que, con la maña y la fuerça, averigüe sus pisadas y castigue sus enredos" (*C*, I, vi).

Tierno Galván nos hizo comprender que resolver la cuestión: ¿cómo es la buena razón de Estado?; equivale a responder a estas otras: "¿quién es y cómo actúa el héroe político gracianesco? ¿Es un héroe de la buena razón de Estado?". "A mi juicio" -opinaba Tierno Galván- "Gracián eligió precisamente a Fernando el Católico por su sobrenombre de 'católico', por sus innegables servicios en favor de la Iglesia Romana, y al mismo tiempo por su astucia tan elogiada por Maquiavelo" [Tierno Galván: 1961, p.6][30]. La tarea política de Fernando el Católico queda resumida de la siguiente forma por el propio Gracián:

> "La verdadera y magistral política fué la de Fernando, segura y firme, que no se resolvía en fantásticas quimeras. Util, pues le rindió reino por año. Honesta, pues le mereció el blasón de Católico. Conquistó reinos para Dios; coronas, para tronos de su Cruz; provincias, para campos de la Fe; y, al fin, el fué el que supo juntar la tierra con el Cielo"
> (*P*, p.53-54).

[30] Maldonado de Guevara opinaba que "el político español de su verdadera predilección, el que, á no ser por las circunstancias, hubiera elegido seguramente de modelo para sus tratados de política fué Antonio Pérez (..). No hay en todas las obras de Gracián ponderación más subida que la de Antonio Pérez" [Maldonado: 1916, p.50].

IV.1.2 Naturaleza y estructura de *El Político*.

La literatura política española de los siglos XVI y XVII estaba influida por la idea de que el *ars regendi* o *ars gubernandi* podía enseñarse y aprenderse a través de las obras y tratados políticos [Correa Calderón: 1970, p.145]. No es extraña, pues, la proliferación de ensayos de esta índole que trataban de formar a los futuros gobernantes, intentando plasmar la personalidad del príncipe perfecto en una estructura[31]. Dichas obras tuvieron diversos precedentes medievales, entre los que cabe considerar las narraciones históricas moralizadas, las colecciones de dichos agudos y sentencias filosóficas, así como cierto género didáctico donde a la Pedagogía le concernía el afán moralizador en cuanto era considerada Ética aplicada a la Psicología[32].

Como ya advertimos con anterioridad (ver pág.318ss.), Santo Tomás, al incorporar a Aristóteles a la filosofía social y del Estado, se convirtió en fuente común a donde acudieron muchos de los tratadistas. De hecho, la mayor parte del género político, estrechamente relacionado con la moral y el derecho, que se elaboró en el pensamiento del siglo de Oro español fue el desarrollo de la doctrina del Aquinate, y su obra *De regimine principum* (1270) fue tomada -a decir de algunos comentaristas- como el "Evangelio de la política cristiana".

---

[31] Galino, en su ya clásico trabajo sobre los tratados de educación de príncipes, estudiaba ese carácter formativo y ese intento de plasmar en una estructura la personalidad del gobernante, común a todas las obras (cf. *Los tratados sobre educación...*, *o.c.*, p.139).

[32] *Idem*, p.22.

Aunque no todos nuestros pensadores y escritores siguieron al pie de la letra las enseñanzas tomistas, dos eran los principios básicos de los que partían todos ellos para alcanzar y lograr la finalidad de sus obras, es decir, para conseguir un buen gobernante: un príncipe perfecto envuelve el concepto de hombre perfecto y aun lo supera; y se debe educar al hombre desde el primer momento con miras al príncipe:

> "que si todo rey, para ser el primero de los hombres ha de ser el mejor de los hombres, para ser el primero de los reyes ha de ser el máximo de los reyes" (*P*, p.38).

Cuando en el siglo XVII la crisis comienza a apremiar y a dibujar "la exigencia del gobernante genial que salvará al Estado (...), Quevedo, Gracián y Saavedra-Fajardo, evocarán la figura del Rey Católico y las técnicas con que prevalecía siempre de sus enemigos, precisamente en un tiempo privado de herederos congeniales que las conozcan y las usen"[33]. En este contexto entre el género tradicional de literatura pedagógica-política de educación de príncipes, las nuevas exigencias planteadas por la crisis generalizada -agudizada en el ámbito político-, y los plateamientos y respuestas proporcionados por la **razón de Estado**, cabe comprender la naturaleza, la estructura y el contenido de la obra en la que Gracián afirma:

> "De una heroica educación sale un heroico rey" (*P*, p.41).

---

[33] Cf. Fernández Escalante, *Álamos de Barrientos y la teoría de la razón de Estado*, *o.c.*, pp.10-11.

En la presentación de nuestro trabajo (ver pág.22ss.) adelantábamos algunas características de la estructura[34] y del contenido de la obra publicada por Gracián en 1640, conocida comúnmente como *El Político*, si bien su título completo es *El político don Fernando el Católico*. Este detalle, aunque parece carecer de importancia, resulta, sin embargo, significativo porque el sentido peyorativo que había adquirido el término "político" (ver pág.269) creó la necesidad de acompañarlo con otra palabra -generalmente se le añadía el adjetivo "cristiano"- para eliminar toda duda sobre el contenido y salvaguardarlo de este modo de la posible identificación con otros usos o significados que se habían revelado peligrosos y contrarios a la fe. Así, en el título de la obra de nuestro autor el término "político" "no es otra cosa que epíteto de D. Fernando el Católico" [Hoyo: 1960, p.cxxxvi]. Pero el epíteto[35] "político", que se atribuye al máximo exponente de la historia de la política española, según la convición de Gracián y de la

---

[34] Sobre la estructuración del texto, su escritura y otras características como la puntuación tipográfica, las declinaciones del sustantivo verbal (personas, tiempos y modos), los nombres y los infinitivos verbales utilizados por Gracián, y también sobre la lectura oral que debió darle en público, consúltese el trabajo de Aubrun [1991: pp.149-160]. Algunas notas para una eventual edición las ofreció Sarmiento para quien el opúsculo, "escrito en un estilo retórico", es "ejemplo del arte literario de Gracián en su forma más lograda" [Sarmiento: 1952, p.187] y "un ejercicio de prosa *conceptista*" [*ídem*, p.189]. Un análisis sobre la estructura y la conformación del texto, el ritmo de su prosa y otras características del discurso se lo debemos también a Oltra [1986]. Un examen comparativo de los textos originales de las primeras ediciones conocidas y una tabla de variantes lo ofrece García Gómez en su trabajo en el que nos da a conocer un ejemplar de *El Político* impreso en Milán (1646) del que no teníamos anteriores noticias [García Gómez: 1993, p.215]. Sobre la recepción de este tratado en Alemania, véase el trabajo de Strosetzki [1991].

[35] Sobre la utilización en la literatura del Barroco del epíteto o adjetivo que expresa una cualidad natural, o que se considera natural, de la cosa de la cual se dice, puede consultarse al artículo de José Mª. Pozuelo Yvancos, "El epíteto conceptista" (en: *Revista de Literatura*, XXXIX, nºs 77-78 (1978), pp.7-25).

práctica totalidad de sus contemporáneos, quiere representar al *político* por excelencia:

> "Opongo un rey a todos los pasados;
> propongo un rey a todos los venideros:
> don Fernando el Católico" (*P*, p.37).

En ocasiones se ha interpretado que las afinidades y semejanzas de esta obra con *El Héroe* permiten considerar que "*El Político* podría concretar la idealización abstracta de *El Héroe*" y, "en este sentido, el segundo libro sería claramente la segunda parte de una misma obra" [Batllori y Peralta: 1969, p.65]. También Ferrari, basándose en el primer *primor* de *El Héroe*, en el que Gracián dedica un elogio al monarca español, ha considerado que esta primera obra bosqueja ya en sus palabras iniciales "el perfil político de Fernando el Católico" [Ferrari: 1945, p.21]. En efecto, el jesuita exhorta al héroe a practicar "incomprehensibilidades de caudal" y a "medir el lugar con su artificio" (*H*, I), y propone como ejemplo de esta destreza al monarca católico; sin embargo, a nuestro modo de ver, ello no permite afirmar que el propósito de *El Héroe* fuese exaltar o bosquejar las dotes y las prendas de Fernando el Católico [*ídem*, pp.21-22], puesto que esa es justamente la tarea que se propuso Gracián en *El Político*[36]. Por otra parte,

---

[36] Si duda -como afirma Oltra-, entre sus dos primeras obras, *El Héroe* y *El Político*, existe un nexo de unión y la concreción del héroe político en Fernando el Católico permite que los primores encuentren eco y resonancia en este modelo. Pero no sólo en su primera producción, sino que desde 1637 hasta 1657 (fecha de la tercera parte de *El Criticón*) se puede "observar una presencia regular de la figura del rey Católico como compendio y cumbre de cualidades que debe reunir el buen gobernante" [Oltra: 1993, p.202]. Un estudio de la visión de Fernando el Católico desde el optimismo de *El Político* hasta el pesimismo de *El Criticón* considerando la *memoria aragonesa* y la asimilación intelectual del mito a través de los historiadores aragoneses, nos lo ofrece Oltra [1993]. Sobre Gracián, Aragón y Fernando el Católico véase también el artículo de Arco y Garay [1951] y la conferencia debida a C. Lacalle, *Aragón, Fernando el Católico y Gracián* (Zaragoza, Instituto Cultural Hispánico de Aragón, 1951, 20pp.).

no conviene olvidar que mientras que la primera obra del jesuita es, sobre todo, un tratado tipológico de carácter general; la segunda se acerca más a las características del panegírico. Es éste un escrito o discurso laudatorio que solía destinarse a exaltar a una personalidad del presente, pero el tratado graciano -aunque está dedicado al duque de Nocera[37], de quien el jesuita fue confesor y a quien acompañó durante el año de 1640[38]-, "no versa sobre persona presente o artificiosamente presente", sino sobre alguien "ya desaparecido del mundo, presente su memoria en su obra" [Hoyo: 1960, p.cxxxvi].

---

[37] Francesco Maria Carafa Castrioto y Gonzaga, duque de Nocera (1579-1642), napolitano de origen, combatió en el ejército del rey de España, como hicieron otros muchos en la época. Llegó a ser capitán general de Guipúzcoa, virrey de Aragón en 1639 y en 1640 virrey de Navarra, pero el levantamiento de Cataluña (recuérdese que el 7 de junio de 1640 fue la rebelión *dels segadors*), al que tuvo que acudir con su ejército, le enfrentó con Felipe IV. Carafa había dirigido una carta al monarca, en la cual se oponía a la política de éste y de sus consejeros, que querían atajar la rebelión de Cataluña de forma contundente y ejemplar. "La memorable carta que Nochera dirigió a Felipe IV, llena de política y tacitística prudente, trataba de aconsejar la evitación de la guerra en el interior de España y, sobre todo, prevenir cualquier intento de los catalanes de arrojarse en manos de los franceses" [Hoyo: 1960, p.xliv]. Véase el elogio que Gracián le dedica y la referencia a esta carta en el *discurso* LV de la *Agudeza*.

No debe desestimarse la influencia que "este soldado de la Contrarreforma" [Hoyo: 1960, p.xlii] pudo ejercer sobre nuestro autor; sus ideales en defensa de la religión católica y, por ende, de la hegemonía de la monarquía y la política española no debieron disgustar a Gracián. Más datos sobre este personaje los ofrece Croce [1942].

Por otra parte, podemos recordar que el jesuita también dedicó el resto de sus tratados a grandes personajes políticos: el manuscrito autógrafo de *El Héroe* aparecía dedicado a Felipe IV, aunque en las ediciones la dedicatoria estaba dirigida a Lastanosa; en *El Discreto* figuraba en la portada de la primera edición la siguiente dedicatoria: "Al Serenissimo Señor, Don Baltasar Carlos Principe de las Españas y del Nuevo Mundo"; y el *Oráculo manual* se dirigía a don Luis Méndez de Haro, sucesor del conde-duque de Olivares como privado de Felipe IV. Sobre don Gaspar de Guzmán véase la obra de J. H. Elliott, *El conde-duque de Olivares. El político en una época de decadencia* (Barcelona, 1990), y sobre los validos, el estudio de Fco. Tomás y Valiente, *Los validos en la Monarquía española del siglo XVII* (Madrid, 1982).

[38] Sobre las dificultades de Gracián durante ese año veánse los trabajos de Batllori y Peralta [1969, esp.pp.77-97], Jammes [1988a] y Batllori [1994]; y sobre el significado histórico de Gracián en torno a 1640, consúltese también el artículo de Solano Camón [1989].

Desde la terminología de la propia preceptiva graciana desarrollada en *Agudeza y arte de ingenio*, la obra *El Político* ha sido definida, por uno de sus mejores conocedores, como "una agudeza compuesta, entrelazada, compleja, encadenada y mayor; fingida porque es verdadera; que se refiere a cosas pasadas porque se dirige a un fin presente; política porque es reivindicatoria; engañosa y artificial porque tiende a ser eficiente; oculta, misteriosa y díficil porque quiere ser simple, intencionada y directa" [Ferrari: 1945, p.171]. Pero más allá de esta calificación estilística, en la que hay que considerar -entre otros- el *discurso* LV ("De la agudeza compuesta, fingida en común"), el *discurso* VI ("De la agudeza por ponderación misteriosa") y el *discurso* VII ("De la agudeza por ponderación de dificultad"); lo más significativo de este tratado es que puede ser considerado como un modelo de biografismo político barroco, un "género híbrido de Política y de Historia", que -según opina Ferrari- "pone al descubierto una de las vetas más originales y auténticas de la producción filosófica, política y literaria españolas" [Ferrari: 1945, p.19]. El biografismo político[39] se desarrolló en España bajo el reinado de los Austrias y especialmente durante la época de Felipe IV. Las biografías políticas eran valorativas, sentenciosas, demostrativas y racionales o intelectivas [Ferrari: 1945, p.31][40], y tanto por su técnica como por su

---

[39] El género historiográfico de las biografías políticas fue -opina Ferrari- "el refugio en nuestra patria del tacitismo" [Ferrari: 1945, p.45], afirmación que nos parece excesivamente reductora pues ya vimos la naturaleza tacitista de muchos tratados, no siempre biográficos, y el uso frecuente de la política histórica cuando nos ocupamos de la recepción de Tácito (ver cap.III.2.2).

[40] Para Ferrari el biografismo político español de la época barroca podía clasificarse, de una manera muy elemental y formalista, del siguiente modo:

estilo peculiar muchas de ellas estaban relacionadas con la obra del jesuita[41]. En definitiva, el análisis de las biografías lleva a Ferrari a advertir paralelismos con las primeras obras de Gracián, a exponer las afinidades con el biografismo barroco español y la historia de su evolución cronológica, y a afirmar lo que tienen de común todas ellas con *El Político*: "un esquema valorativo de la personalidad política, como sujeto ésta de virtudes unívocas, de dones eficientes, de dotes generales, de facultades específicas y de caracteres singulares, a base del cual la filosofía política barroca (...) construyó la doctrina completa de cada perfecta e ideal personalidad histórica" [Ferrari: 1945, p.57].

La estructura de *El Político* pone en juego un triple esquema quíntuple de aspectos vitales y virtuosos, de forma que se da un perfecto ajuste entre un esquema quíntuple antropomórfico, el quintuplicismo aretelógico-político y el esquema quíntuple en el que Gracián divide su obra. Fue el análisis de Ferrari el que puso de manifiesto esta estructura

---

```
                    |----- traducidas
biografías          |                        |---- simples
                    |----- originales        |
                                             |---- artificiosas
```

Las biografías simples se construían atendiendo al esquema clásico de las edades biográficas (niñez, pubertad, juventud, madurez, senectud y decrepitud); las artificiosas eran valorativas, defendían una tesis moral o política y se construían sobre un esquema preconcebido. Eran estas biografías valorativas las que "por su estilo y por su estructura técnica" formaban "un género literario especial en España" [Ferrari: 1945, p.34ss.].

[41] Ferrari analiza en su obra, siguiendo un orden cronológico, diferentes biografías simples y artificiosas, hasta un número de dieciséis, que dice que están relacionadas con la obra de Gracián [Ferrari: 1945, pp.35-57]. Entre ellas figuran, por ejemplo, biografías como la de Pedro Matthieu sobre Nicolás de Neufville, traducida por Pedro van der Hammen Gómez (*Pedazos de Historia y de Razón de Estado. Sobre la vida y servicios del Ilustrissimo Señor Nicolás de Nueva Villa*, Madrid, 1624), la vida de Séneca escrita por Mártir Rizo (*Historia de la vida de Lucio Anneo Séneca, Español*, Madrid, 1625), y el alma de Rómulo, biografía compuesta por Virgilio Malvezzi y traducida por Quevedo (*El Rómulo del Marqués Virgilio Malvezzi*, Madrid, 1932).

[1945, pp.79-324] aunque Egido la haya trivializado al examinar la primera edición del tratado (Zaragoza, 1640) y sostener la hipótesis de que Gracián "dibujó las excelencias de don Fernando el Católico, ajustándose al espacio de catorce pliegos impresos, distribuidos en párrafos semejantes, sin división de capítulos y formando una unidad indivisible en su expresión impresa. Razón que añadida a la unidad del discurso hace que consideremos errado el partirlo con ulteriores separaciones, por muy justificadas que éstas sean, como las del esquema quíntuple aretelógico y antropomórfico, propuesto por Angel Ferrari" [Egido: 1985, p.xiv-xv]. No nos parece que ambos análisis (expresión y contenido o forma y fondo) sean incompatibles sino más bien complementarios: se puede estructurar una obra escrita e impresa sin divisiones externas pero al mismo tiempo reflejando una estructura elaborada internamente[42].

El quintuplicismo antropomórfico, cuyos orígenes podemos rastrear en la tipología de Hipócrates y Galeno, y a cuya sistematización contribuyó en gran medida Juan Huarte de San Juan[43], contempla cinco partes fundamentales y básicas del

---

[42] Con el hallazgo en la Dr. Williams's Library de Londres -realizado por García Gómez- de una edición de *El Político* impresa en Milán, disponemos de nuevos datos que se derivan de su examen. Esta impresión que data de 1646 "se compone de siete cuadernillos: los seis primeros de 12 hojas y 24 páginas numeradas, y el último de 6 hojas y 12 páginas numeradas" [García Gómez: 1993, p.213]. Aunque "la división de los parágrafos sigue sin desviación alguna" la de la edición prologada por Egido, la edición milanesa se diferencia de ésta en su formato alargado y en su reducido número de páginas (156 págs. frente a las 222 págs. de la edición de 1640). Cabe preguntarse si estos nuevos datos variarían de alguna forma la hipótesis de Egido.

[43] El esquema de carácter antropomórfico tuvo sus orígenes más inmediatos en la literatura caracterológica, tipológica y fisiognómica del último período renacentista y en obras como las de Rodrigo Sánchez de Arévalo, *Spejo de la vida humana* (1481) y de Valverde de Hamusco, *Historia de la composición del cuerpo humano* (1556). Posteriormente el reflejo de la medicina aplicada a la política se observará en la obra de Furió Ceriol (*El concejo y consejeros del príncipe*, 1559) y en Huarte de San Juan (*Examen de ingenios*, 1575). De todos estos autores dejamos noticia en diversas páginas de nuestro trabajo. Más detalles sobre la fisiognómica

cuerpo político atendiendo a criterios naturalistas y caracterológicos, y permite que en dicho esquema puedan fijarse y señalarse las cualidades perfectas del sujeto político. En definitiva, las partes del ideal corporizado del político perfecto quedan de la siguiente forma:

1. cabeza o señalamiento
2. brazos o conformación y beneficios
3. tronco o disposición y dotes
4. vientre o fecundidad y eternización
5. piernas o sublimación

Gracián utilizó esta división corporal y distribuyó su tratado también en cinco partes (lo que se llama quintuplicismo del panegírico), que tienen que ver a su vez con la biografía de Fernando el Católico:

1. fundación por Fernando el Católico de la monarquía
2. designios que en él concurrieron
3. cualidades, dotes o disposiciones que tuvo
4. perfecciones que infundió a la monarquía
5. superioridad de Fernando respecto a otros monarcas

El tercer esquema es de carácter aretelógico y está constituido por las cuatro virtudes cardinales y la fe teologal. Este esquema compuesto de fe, justicia, fortaleza, prudencia, templanza, los dones y demás facultades singulares que conformaban al político, era la base sobre la cual el Barroco español edificó la doctrina del ideal de personalidad política e histórica, y donde se descubre la presencia, aunque remota, del esquema escolástico de las cinco vías de Sto Tomás

---

quintuplicista los ofrece Ferrari [1945, esp.pp.158-166] y sobre la relación entre la medicina y el ingenio, Huarte y Gracián, véase Riccio [1988].

[Ferrari: 1945, p.57]. Pero, sobre todo, en Gracián aparece la influencia de la literatura publicista y de la literatura de **razón de Estado** que hizo de la religión la base para la defensa de la política de soberanía; de la justicia una fuente de construcción de política interna; de la fortaleza el principio de política militar; de la prudencia la clave de explicación de la política exterior; y de la templanza lo que podría inspirar la política fiscal. En la siguiente afirmación de Gracián se refleja el esquema aretelógico:

> "Fundó[44] Fernando la mayor monarquía hasta hoy en religión, gobierno, valor, estados y riquezas; luego fué el mayor rey hasta hoy" (*P*, p.38).

Podemos hacer la siguiente equivalencia atendiendo al conjunto de virtudes, a las prendas fundacionales de la monarquía -según Gracián- y a las diversas clases de política[45]:

---

[44] A menudo en este tratado -ha observado Aubrun- el verbo declinado precede al sujeto enfatizando de esta forma la acción: "l'acte précède l'actant; le verbe vient donc avant le sujet qui a étè choisi pour l'accomplir. L'action est antérieure à la prise totale de conscience, premier effet de cette mise en fonction" [Aubrun: 1991, p.155].

[45] Algunos estudios sobre el Estado moderno y el proceso de secularización (H. J. Laski, H. Lübbe y otros), pusieron de manifiesto que la soberanía (política de soberanía) -concepto en el que se encierran otros como los de voluntad, libertad e independencia-, puede entenderse como una secularización de la fe; la autoridad, legalidad o juridicidad (política interna) como una expresión secular y política de la justicia; la potencialidad y la seguridad nacional (política militar) es secularización de la fortaleza; la unidad de la nación frente a la diversidad y los separatismos (política exterior) es una forma secularizada de la prudencia; y la prosperidad y suficiencia económica (política fiscal) secularización de la templanza. Y esto ciñéndonos exclusivamente a las virtudes cardinales pues también podríamos señalar, por ejemplo, la "política de protección" como expresión secular de la caridad.

Ferrari ofrece un análisis de los orígenes históricos del esquema aretelógico y de los valores generales de la espiritualización política al tiempo que recuerda que "más o menos deformadas con otras designaciones a ellas adheridas (...) las mismas virtudes, como esencias, como formas o como medios, no dejan de figurar en ninguna concepción del hombre, ya causa, ya fin, de la política moderna o del Estado moderno" [Ferrari: 1945, p.82].

fe ---------- religión --- política de soberanía
justicia ---- gobierno --- política interna
fortaleza --- valor ------ política militar
prudencia --- estados ---- política exterior
templanza --- riquezas --- política fiscal

Las cinco partes o etapas -desde las que "Fernando accède de la grandeur de l'individu à la perfection du héros" [Aubrun: 1991, p.157]- se corresponden cada una de ellas con el esquema antropomórfico, el biográfico y con el aretelógico-político, de ahí la estructura entramada de triple quintuplicismo según el análisis de Ferrari que nosotros hemos resumido y completado desde nuestra perspectiva en estas líneas, y en cuyo contenido profundizaremos seguidamente.

IV.1.3 La personificación de la razón de Estado: Fernando el Católico, el príncipe político.

Las cinco partes del ideal corporizado divididas en elementos del cuerpo humano (1.cabeza: rostro y cráneo; 2.brazos: mano izquierda y derecha; 3.tronco: cuello, pecho y espalda; 4.vientre; 5.piernas: pie izquierdo y derecho) resultan diez elementos que, espiritualizados por los cinco valores aretelógicos, dan un total de cincuenta valores o determinantes en los cuales Gracián concibió, ordenó y valoró la estimación política del fundador de la monarquía española[46].

---

[46] La filosofía política quintuplicista del tratado graciano, tal y como la ha determinado Ferrari atendiendo a las señales, designios, dotes, frutos y excelencias de Fernando el Católico, podríamos esquematizarla de la siguiente forma:

1. cabeza del cuerpo (rostro y cráneo)	determinantes de señalización	--- personal:	1.inconfundibilidad 2.grandeza 3.celebridad 4.trascendencia 5.gracia
		--- institucional:	6.valentía 7.legitimidad 8.legalidad 9.ingenio 10.fortuna
2. brazos (manos con dedos)	determinantes de conformación	--- exógena:	11.ascendencia 12.ejemplo 13.aprendizaje 14.consejo 15.dicha
		--- endógena:	16.energía 17.experiencia 18.arrojo 19.mando 20.humanidad

En definitiva, esta obra de contenido eminentemente político, presenta una pedagogía de las virtudes ejemplarizada en la figura de Fernando el Católico a quien el jesuita

---

3. tronco (pecho, espalda y cuello)	--- determinantes de disposición	--- presencia:	21.eminencia 22.justeza 23.rectitud 24.flexibilidad 25.naturalidad
		--- esencia:	26.capacidad 27.profundidad 28.tenacidad 29.estrenuidad 30.generosidad
		--- potencia:	31.inclinación 32.adaptación 33.sencillez 34.comunicación 35.resignación
4. vientre	--- determinantes de recreación y reproduccción	--------	36.empeño 37.logro 38.satisfacción 39.fidelidad 40.recato
5. piernas (pies con dedos)	--- determinantes de sublimación	--- gloriosa:	41.piedad 42.valerosidad 43.magnitud 44.sabiduría 45.habilidad
		--- famosa:	46.prudencia 47.magnanimidad 48.nombradía 49.felicidad 50.justicia

Hemos querido ofrecer la visualización de este esquema en el cual Ferrari quiso plasmar la filosofía política quintuplicista, aunque es excesivamente artificial, pues no sólo atiende a la estructura de la propia obra graciana (según la biografía de Fernando el Católico), sino también a la aplicación del quíntuple esquema de valores (esquema aretelógico-político), y al esquema antropomórfico. Ferrari además desarrolla y analiza el triple esquema quíntuple y los cincuenta determinantes, dando sus antecedentes y la formulación concreta en Gracián [Ferrari: 1945, pp.175-324].

propugna como modelo del arte de gobernar. El mismo Gracián dejaba claro que su breve tratado, dirigido a exaltar la figura del monarca[47], sería:

> "no tanto cuerpo de su historia cuanto alma de su política; no narración de sus hazañas, discurso sí de sus aciertos; crisis de muchos reyes, que no panegiris de uno solo" (*P*, p.37).

A ello agregaba nuestro autor:

> "Apreciaré reglas ciertas,
> no paradojas políticas" (*P*, p.37).

---

[47] También la reina Isabel la Católica es objeto de un breve elogio en el tratado:

> "Fué rara, y singular entre todas la Católica reina doña Isabel, de tan grande capacidad, que, al lado de la de un tan gran rey, pudo, no sólo darse a conocer, pero lucir. Mostróse primero en escogerle, y después en el estimarle. Cada uno de los dos era para hacer un siglo de oro y un reinado felicísimo, cuanto más entrambos juntos" (*P*, p.66).

Entre los halagos a la reina, en función de la exaltación del monarca ("su católica consorte", *P*, p.64), cabe destacar su consideración como "varonil hembra" (*P*, p.66) que incluso "siendo mujer, excedió los límites de varón" (*P*, p.64). Elogios comprensibles si recordamos la misoginia y el bajo concepto que Gracián tenía de las mujeres (especialmente expresados en *El Criticón*); por ello, aunque alaba a algunas madres, esposas y hermanas de reyes y príncipes, siempre destaca sus varoniles características:

> "Reinan comúnmente en este sexo las pasiones de tal modo, que no dejan lugar al consejo, a la espera, a la prudencia, partes esenciales del gobierno, y con la potencia se aumenta su tiranía. Pero la que por su corregido natural salió sabia, y prudente, lo fué con extremo, y, ordinariamente, las muy varoniles fueron muy prudentes" (*P*, p.65).

Sobre la misoginia, el Barroco y Gracián véase Cacho [1987]; y sobre la consideración de Isabel la Católica cosúltese los trabajos de Zamora [1951] y Montón Puerto [1989].

Estas últimas palabras se han interpretado como una "intención directa pragmática de aleccionamiento político inmediato" [Batllori y Peralta: 1969, p.65] o como "un próposito doctrinal, no vertido al pasado, sino sobre el presente e incluso sobre el futuro de la monarquía española" [Hoyo: 1960, p.cxxxvii]. Es este propósito doctrinal de aleccionamiento político, lo fundamental para nuestro estudio; por ello nuestra tarea consiste -a diferencia del trabajo de Ferrari[48]- en destacar que el tratado esboza una teoría política o doctrina de la **razón de Estado** a través del personaje político que Gracián consideró como:

> "aquel gran maestro del arte de reinar,
> el oráculo mayor de la razón de Estado"
> (*P*, p.37)[49].

---

[48] La obra de Ferrari es, en su mayor parte, un estudio historiográfico sobre el biografismo político español (considerado por él como "el sector político más realista de nuestra literatura sobre la razón de Estado") y está dirigida -como ya adelantamos en la introducción (ver pág.53)- a mostrar y desarrollar la tesis de que "la imputación a Fernando el Católico de la estructura primera, técnica y secular del Estado moderno español por un proceso vario de síntesis interpretativa, arranca de Gracián", así como la "estimación esquemática, ejemplar y exaltativa" del monarca aragonés [Ferrari: 1945, p.15]. Para ello Ferrari divide su amplio trabajo en siete capítulos, el primero de ellos dedicado a las biografías políticas y panegíricos del siglo XVII, su clasificación y técnica, su desarrollo histórico y la influencia ejercida en la producción primera, tipológica y política de Gracián. En el segundo y tercer capítulos analiza con exclusividad la obra de nuestro autor, *El político don Fernando el Católico*, sus bases intelectuales, su génesis histórica, sus esquemas antropológicos y la filosofía política quintuplicista que lo inspira. En el capítulo cuarto estudia la significación y la utilización de la historia en el tratado del jesuita, mientras que en los restantes capítulos ofrece un estudio de la repercusión en la literatura histórica y política española y europea en el que se abordan cuestiones como la modernidad literaria de Gracián y la modernidad política y humana de Fernando el Católico.

[49] Al comienzo de nuestro trabajo (ver pág.16) advertíamos que no siempre se distinguía, en la grafía utilizada en la época, entre mayúsculas o minúsculas a la hora de escribir la expresión "R/razón de E/estado"; en el facsímil de la primera edición de *El Político*, la consideración expresa del monarca elogiado es la siguiente: "Oraculo mayor de la razon de Estado" (p.2).

Es bien sabido, sin embargo, que el jesuita no dedicó ninguna obra, ni siquiera este tratado, a dilucidar teóricamente la naturaleza de la **razón de Estado** ni las diferencias entre la "mala" o "falsa" y la "buena" o "verdadera razón de Estado". No fue en rigor un teórico de estas cuestiones a diferencia de los eticistas; pero como el grupo de realistas, que tampoco entraron en debates o discusiones idealistas, fue consciente de la realidad compleja de la política española de su época y de las nuevas preocupaciones del Estado moderno. Gracián pretendió, a través de este tratado ofrecer, por una parte, un ejemplo idealizado -a semejanza de las propuestas de otros idealistas[50]-, y por otra parte, una solución realista: Fernando el Católico es el "caso pasado", el ejemplo sacado de la historia que puede servir en el "caso presente" de solución concreta y de modelo de política eticista.

---

[50] A través de esta idealización Fernando el Católico se convierte en un mito, y este mito ha sido interpretado por algunos como "un modelo de comportamiento atemporal y desprovisto de su dimensión histórica" [Oltra: 1993, p.201]. En otras ocasiones la crítica ha encontrado tal exaltación o encomio de la figura de Fernando el Católico exagerado y se ha llegado a considerar que ello "determina el que sea en conjunto una de las obras menos atractivas de Gracián" [Alonso: 1984, p.19]. Por otra parte, es esta característica de exaltación la que asemeja el opúsculo a otros tratados que también alaban la monarquía española y la casa de Austria: uno de los mayores aciertos de Fernando el Católico fue ejecutar la "divina elección de la catolicísima casa de Austria" (*P*, p.69). De forma que podemos, por el tema y el contenido de esta "obrita" de Gracián, emparentarla con los que incluimos en la escuela "idealista" (ver pág.206ss.). Recuérdese que ya apuntamos las dificultades para delimitar unas escuelas de otras; por ello, no debe resultar extraño que aunque los tratados de Gracián posean en general un carácter realista y tacitista, podamos incluir esta obra, en particular, como ejemplo de idealismo.

Fernando el Católico era tomado, en su total personalidad histórica y política, como definidor de un sistema de gobierno y de una forma de entender la obra política[51]. Aunque sería interesante considerar el problema de la monarquía como mejor forma de gobierno, no fue esta una cuestión que preocupara a Gracián; cuando el jesuita escribe *El Político* ya tenía tras de sí toda una construcción teórica apoyada en la tradición y en los tratados de la época, incluso algunas de las obras sobre **razón de Estado** dedicaban capítulos a alabar las excelencias de este tipo de regimen político[52]. Sin embargo, Gracián con su peculiar exaltación de Fernando el Católico se permitió colocar la personalidad del monarca por encima de la propia monarquía:

> "Copió el Cielo en él todas las mejores prendas de todos los fundadores monarcas, para componer un imperio de todo lo mejor de las monarquías" (*P*, p.40).

---

[51] Sobre la obra política de Fernando el Católico, su vida, su pensamiento político, su política internacional y religiosa, y la cultura de su tiempo resultan hoy todavía de imprescindible consulta los trabajos incluidos en los diversos volúmenes del *V Congreso de Historia de la Corona de Aragón*. Entre dichos estudios se encuentra, por ejemplo, el de J. A. Maravall, "El pensamiento político de Fernando el Católico", en: *Pensamiento político, política internacional y religiosa de Fernando el Católico*, Vº Congreso de Historia de la Corona de Aragón, Zaragoza, Institución "Fernando el Católico"/CSIC, 1956, p.8-24. Véase también las obras de J. Vicens Vives, *Fernando el Católico, Príncipe de Aragón, Rey de Sicilia (1458-1478)* (Madrid, 1952) e *Historia crítica de la vida y reinado de Fernando II de Aragón* (Zaragoza, 1962).

[52] Aunque fueron los escritores idealistas quienes más exaltaron el ideal de la monarquía y utilizaron la idea de estirpe española, prácticamente la mayoría de los tratadistas de la época consideraron que con Felipe IV la Monarquía Católica había llegado a su máximo cénit después de haber pasado por cuatro momentos en su formación histórica: la época romanovisigoda, la Reconquista, Fernando el Católico y el momento austríaco. De todos ellos, el periodo más destacado es el de Fernando el Católico, considerado unánimemente como el fundador y consolidador de la Monarquía Católica por ser el "creador de una entidad política superior a los reinos medievales españoles" (cf. Jover, J. Mª, *1635. Historia de una polémica y semblanza de una generación*, CSIC/Inst. "Jerónimo Zurita", 1949, p.202).

.....

"Llegó Fernando a donde pocos llegaron, al extremo de la política, a hacer de su gobierno dependencia, a que conociese la monarquía que ella había de menester a él, y no al contrario" (*P*, p.66).

No sólo Gracián y sus contemporáneos -como por ejemplo Saavedra Fajardo[53] y Blázquez Mayoralgo[54]-, sino también antes

---

[53] Saavedra Fajardo dedicó algunas de sus obras a Fernando el Católico. En la *Idea de un príncipe político-cristiano. Representada en cien empresas* (1640) -conocida como *Empresas políticas*-, presentaba, según señalaba el propio Saavedra en la dedicatoria de otra de sus obras (*Corona Gótica, Castellana y Austriaca*, 1645?), la teórica de la razón de Estado. En las *Introducciones a la política y razón de Estado del Rey Católico don Fernando*, que no se editó hasta 1866, afirmaba ofrecer un retrato de las acciones del rey. En la *Empresa política* CL con la que cierra su obra de 1640, Saavedra resumía su proyecto, su idea de un príncipe perfecto y la razón de Estado utilizada por éste:

"Grandes varones trabajaron con la especulacion y experiencia en formar la idea de un principe perfeto. Siglos cuesta el labrar esta porcelana real, este vaso espléndido de tierra, no menos quebradizo que los demás, y mas achacoso que todos, principalmente cuando el alfaharero es de la escuela de Macavelo, de donde todos salen torcidos y de poca duracion (...).

.....

Hasta aquí, serenísimo Señor, ha visto vuestra alteza el nacimiento, la muerte y exequias del príncipe, que forman estas empresas (...); y para que mas fácilmente pueda vuestra alteza reconocedle todo, me ha parecido conveniente poner aquí una planta dél ó un espejo (...). Este será el rey don Fernando el Católico, cuarto agüelo de vuestra alteza, en cuyo glorioso reinado se ejercitaron todas las artes de la paz y de la guerra (...). Levantó la monarquía con el valor y la prudencia, la afirmó con la religion y la justicia, la conservó con el amor y el respeto, la adornó con las artes, la enriqueció con la cultura y el comercio, y la dejó perpetua con fundamentos y institutos verdaderamente políticos" (*Empresas políticas, o.c.*, CL, p.263-266).

los escritores políticos coétaneos del monarca y autores como Maquiavelo[55], consideraron y valoraron la figura del monarca aragonés, y juzgaron positivamente los resultados de las empresas emprendidas por éste.

Maquiavelo opinaba que "nessuna cosa fa tanto stimare uno principe, quanto fanno le grandi imprese e dare di sé rari

---

[54] Ya señalamos algunas características de este autor y su obra (*Perfecta razón de Estado. Deducida de los hechos del Rey don Fernando el Católico...*) al hablar de la escuela eticista (ver pág.205ss.), en ella se podía leer lo siguiente:

> "He de escribir las hazañas del mayor rey que tuvo el mundo, así por la gloria de ellas como porque fué el primero que supo ser rey, y porque fué el que dió principio a la Monarquía de España, hasta entonces reino" (*Perfecta razón de Estado, o.c.*, fol.1).

Jover señalaba la necesidad de considerar el distingo doctrinal entre "reino" y "monarquía" teniendo este último concepto "una mayor plenitud de poder territorial, nacional y jurídico" (cf. Jover, *1635. Historia de una polémica..., o.c.*, p.200).

[55] Maquiavelo en *Il Principe* (cap.21: "Quod principem deceat ut egregius habeatur") relacionaba algunas de las empresas y proyectos de "Ferrando di Aragona" al que considera posible llamar "principe nuovo, perché, di uno re debole, è diventato per fama e per gloria el primo re de'Cristiani; e se considerrete le azioni sua, le troverrete, tutte grandissime e qualcuna estraordinaria" (*Il Principe, o.c*, cap.21, p.290-291).

Fernández Escalante afirmaba que los españoles aportaban teorías católicas aunque se conducían maquiavélicamente y "el ejemplo, insultante, de esta perfecta y aguda disyunción teoría-praxis es -para el mismo Maquiavelo-, Fernando V de Aragón, llamado además -lo cual parece hacer culminar la exasperación del secretario florentino- el Católico" (cf. *Alamos de Barrientos y la teoría de la razón de Estado, o.c.*, p.9). En este sentido, podemos entender otra de las afirmaciones del florentino sobre el monarca: "per potere intraprendere maggiori imprese, servendosi sempre della religione, si volse a una pietosa crudeltà, cacciando e spogliando, el suo regno, de'Marrani: né può essere questo esemplo più miserabile né più raro" (*Il Principe, o.c.*, cap.21, p.291).

Anotaremos una curiosidad sobre este capítulo de la obra del florentino en el que considera el problema de la neutralidad algo más abajo de las mencionadas referencias al monarca católico; al parecer en una traducción anónima del siglo XVI estudiada por Puigdomènech, se anotaba al margen: "Gran raçon d'estado se çaca de aqui la neutralidad pierde al amigo y no obliga al enemigo" (cf. *Maquiavelo en España, o.c.*, p.119).

esempli"[56]. Covarrubias consideraba el término "empresa" dentro del verbo "emprender" y allí registraba lo siguiente: "Determinarse a tratar algún negocio arduo y dificultoso; del verbo latino *apprehendere*, porque se le pone aquel intento en la cabeça y procura executarlo. Y de allí se dixo empresa, el tal acometimiento" (*Tesoro*, p.509). Pues bien, también Gracián, al hablar de las *empresas* que debe acometer un príncipe o rey, alabó las realizadas por los monarcas españoles pero en especial las de Fernando el Católico, y lo hizo de las siguiente forma:

> "Son varias las empresas de un rey, y todas ellas heroicas.
>
> .....
>
> Las del valor fueron plausibles en Carlos Quinto;
> las de la justicia urgentes en Filipo Segundo;
> las de la religión, gloriosas en Filipe Tercero;
> las del gobierno, heroicas en Felipe Cuarto el Grande; y todas juntas, en Fernando" (*P*, p.57-58).

Fernando el Católico es el ejemplo de la culminación de la empresa total de la política, pues supo integrar, conservar y superar España [Ferrari: 1945, p.270]. Las empresas que en

---

[56] El ejemplo de príncipe que llevó a cabo grandes empresas es para Maquiavelo -como hemos señalado arriba-, Fernando el Católico (*Il Principe*, *o.c.*, cap.21, p.291). Sin embargo, debe tenerse en cuenta que el rey católico no era exactamente el ideal del príncipe maquiaveliano, esto es una consideración o tendencia de los comentaristas españoles, fue más bien César Borgia la personalidad política más admirada por el florentino. Sobre estas cuestiones y sobre la visión de España por Maquiavelo, véase el artículo de E. Garrigues, "España vista por Maquiavelo y Campanella o de la razón a la pasión de Estado" (en: *Revista de Estudios Políticos*, 104 (1959), pp.99-126).

Sobre la clasificación de las empresas políticas realizada por Maquiavelo según la integración, conservación o la superación de reinos, la doctrina renacentista de la sucesión de las empresas y la culminación barroca de la teoría de la empresa política, véase Ferrari [1945, p.269ss.]. Un estudio en términos y aspectos actuales económicos nos lo ofrece A. Jay, *La dirección de empresas y Maquiavelo* (Barcelona, 1972).

este texto enumera nuestro autor nos permite traer a colación las variantes de la **razón de Estado** señaladas por Fernández-Santamaría[57] y que son las siguientes: "razón de Estado militar", "razón de justicia", "razón de religión" y "razón de Estado económica".

Dentro de la variante "razón de Estado militar" se tratarían cuestiones dedicadas a uno de los problemas más preocupantes y acuciantes de aquel periodo como lo fue el de la política exterior. Baste recordar, por ejemplo, fechas como las siguientes: en 1635 Francia declara la guerra a España[58]; en 1640 Portugal se separa de España; en 1643 se produce la derrota de Rocroi; y en 1648 se firma la Paz de Wetsfalia[59].

---

[57] Fernández-Santamaría ha distinguido diversas variantes de "razón de Estado"; ello le permite agrupar o incluir los temas o cuestiones más particulares que, dentro del "tópico general de la razón de Estado", trataron o plantearon los tratadistas españoles (cf. *Razón de Estado y política...*, *o.c.*, p.3). Sin embargo, este estudioso no desarrolla el contenido de las mismas ni las conclusiones y consecuencias o repercusiones a las que conducían en el ámbito político-moral. Tampoco podemos ampliar aquí mucho más esta cuestión que, por una parte, trasciende los límites de la obra graciana; y por otra, ya fue abordada por nosotros en otros lugares: "Razón de Estado y virtudes políticas" (Comunicación presentada al Xº Congreso de Filosofía del País Valenciano, Peñíscola, 25,26 y 27 de marzo, 1993, 30pp.).

[58] Un amplio estudio sobre la repercusión y conciencia de esta fecha entre los tratadistas y escritores españoles lo ofreció José María Jover en su obra *1635. Historia de una polémica y semblanza de una generación* (Madrid, CSIC/Instituto "Jerónimo Zurita", 1949, 567pp.). Jover realizaba un análisis de la literatura polémica y de los libelos que respondían y replicaban al famoso manifiesto francés de 1635 por el cual Francia declaraba la guerra a España. Aunque mucho más que una simple declaración, el manifiesto "contenía la expresión de la razones y los agravios de la Francia de Richelieu contra la Monarquía española de los Habsburgos" (cf. Jover, *1635. Historia de una polémica...*, *o.c.*, p.13). Un resumen y análisis de los juicios vertidos por Gracián sobre los monarcas franceses y sobre sus diversas dinastías en *El Político*, lo ofrece Ferrari [1945, pp.361-370].

[59] El impacto de las derrotas -tanto a nivel de política interna como externa- que estas fechas rememoran fue definitivo para el espíritu pesimista que se reflejó en el pensamiento y en las obras de los tratadistas políticos. En 1640 no sólo Portugal dispuso su levantamiento contra Castilla -independencia reconocida más tarde por el Tratado de

En un contexto afín con los aspectos de la razón de Estado se planteaba la justicia en relación con otras virtudes y con otras circunstancias y actividades del Estado: "el segundo fundamento de la razón de Estado que España usa para su conservación es la igual administración de justicia que hace a todos sus vasallos" decía Salazar[60]. Recordemos que la

---

Lisboa en 1668-, sino que también se produjo la rebelión de Cataluña -que duraría doce años hasta la rendición de Barcelona en 1652-, y en 1641 el movimiento secesionista en Andalucía. En 1643 la derrota de los tercios en Rocroi ponía fin al poderío militar español; en 1646 hubo un intento de independencia por parte de Aragón y de Navarra. En 1648 la Paz de Westfalia, firmada en Münster con Francia y en Osnabrük con Suecia, significaba el final de la "Guerra de los Treinta Años" -lo que comenzara siendo un conflicto religioso, acabaría en una lucha por la hegemonía europea-, la independencia y neutralidad de la confederación helvética y de los Países Bajos, y la desaparición de la hegemonía de los Habsburgo. Pero las fatídicas fechas se sucederían hasta 1659 cuando Felipe IV firmó con Francia la Paz de los Pirineos, perdiendo el Artois, el Rosellón y la Cerdaña, y confirmando así la decadencia de España y la ascensión de Francia a gran potencia europea. La práctica totalidad de las fechas antes señaladas fueron vividas por Gracián que dejó reflejado su sentimiento particularmente en su novela alegórica.

Sobre la situación política española y europea, y las relaciones de poder entre los imperios consúltense, entre otros, los trabajos de A. Domínguez Ortiz, *Desde Carlos V a la Paz de los Pirineos: 1517-1660* (Barcelona, 1974), y los de J.H. Elliott, *La España Imperial: 1469-1716* (Barcelona, 1991[5]), y *Poder y sociedad en la España de los Austrias* (Barcelona, 1982). Sobre el mundo internacional en el siglo XVII y Gracián véase Barcia Trelles [1948] y Martín Herrero [1959]; sobre la decadencia consúltese Herrero [1959]; y sobre Gracián y los separatismo españoles véase Castro [1972].

[60] Cf. *Política Española, o.c.*, p.91. Tratamos la postura idealista de Salazar en las págs.206ss.

La posición eticista de Rivadeneira respecto a esta cuestión se hace explícita en los diversos capítulos que dedica a la justicia pero en especial en el cap.V del Lib.II ("De la justicia del príncipe"):

> "de las virtudes que son propias de los reyes y príncipes cristianos, y necesarias para la buena gobernación y conservación de sus estados; entre las cuales, despues de la piedad y religion, de que habemos hablado en el primer libro, se nos ofrece más resplandeciente que las demas, y como el lucero de la mañana entre las estrellas, la virtud de la justicia, que da con igualdad á cada uno lo que es suyo, y es tan propia de los príncipes, tan necesarias para la conservación de

justicia era considerada por la mayoría de los tratadistas españoles no sólo como un fin deseable en sí mismo (como virtud moral); sino que además se le otorgaba un valor político al ser considerada un factor indispensable en la vida de la comunidad, responsable a la vez de la solidez y armonía del Estado[61], y fuente de construcción de la política interna[62].

> sus estados..." (*Tratado de la religión y virtudes, o.c.*, p.526).

Los autores tacitistas, y a la cabeza Álamos de Barrientos, también tenían la misma consideración respecto al uso y la utilidad de la justicia:

> "Lo que Vuestra Majestad principalmente debe tener delante de los ojos para conservar sus reinos, y ser rey de sus vasallos y superior de sus enemigos y señor de sus amigos, y esto de tal suerte, que verdadero y cierto no puede ser, por el cual quebrante las leyes divina y natural, y la razón de la justicia, so pena de hacer su tierra estéril, su reino desdichado ..."
> ("Precepto general en el gobierno de España" incluido en *Discurso político al rey Felipe III al comienzo de su reinado, o.c.*, p.86).

[61] Desarrollamos este aspecto de la justicia en un trabajo dedicado a la memoria del prof. José Mª Rojo que ahora acaba de ser publicado: "La justicia como factor de solidez y armonía del Estado (Notas sobre la función política de la justicia según el pensamiento español del Barroco)", en: *Justicia, Solidaridad, Paz. Estudios en Homenaje al Profesor José María Rojo Sanz*, Valencia, Dpto. Filosofía del Derecho, Moral y Política de la Universitat de València, Impr. Quiles, 1995, vol.I, pp.29-40. Existe también una obra sobre *Razón de Estado y justicia social* debida a Néstor de Buen (México, 1991).

[62] Un bosquejo del pensamiento de Gracián sobre la justicia fundamentalmente a través de *El Criticón*, nos lo ha ofrecido recientemente Andreu Celma [1993b, pp.111-135]. En su trabajo aborda, en primer lugar, la justicia como entereza, es decir, "como la virtud que armoniza el hombre interior" [*ídem*, p.112]; en segundo lugar, la justica como alma de la vida; y un tercer punto lo dedica a la crítica graciana de las injusticias sociales (crítica a la clase política, crítica a la administración de justicia, crítica a la guerra y defensa del pueblo). Aunque nos parece discutible alguna de sus interpretaciones -cual es considerar que *El Político* es una excepción en la frondosa literatura política de su época, sin distinguir variantes y haciendo equiparables tacitismo y teología política-, convenimos con él en la dificultad de sintetizar la teoría sobre la justicia en Gracián cuando éste ni teoriza ni reflexiona

En la "razón de religión" la filosofía política española expresaba claramente su contenido ético y su convicción de que el príncipe debe ser no sólo político sino político y cristiano. La religión era el primer fundamento de la "verdadera razón de Estado" y la base para gobernar: "la mejor manera de conservarlos" -los Estados- es "guardando su santa ley, obedeciendo á sus mandamientos, respetando á su religión", decía Rivadeneira[63]. La conducta cristiana del príncipe y sus obligaciones para con Dios y con sus súbditos, las relaciones entre Iglesia y Estado, la cuestión de la tolerancia religiosa, etc., formarían parte de la problemática incluida dentro de esta variante.

Por último, la "razón de Estado económica" era para algunos pensadores, en especial para los arbitristas, el lugar donde plantear la indudable conexión entre la conservación y aumento del Estado y una política económica conveniente[64]. La

---

sistemáticamente sobre ella. Dificultad con la que se encuentra cualquier intérprete y que se extiende a cualquier materia o aspecto del pensamiento graciano; también a la política, en este sentido decía Jammes que a pesar de la evidente "preocupación política de Gracián a lo largo del *Criticón*, resulta imposible vislumbrar a través de sus críticas algún esbozo de un 'programa' político" [Jammes: 1988a, p.72].

[63] Cf. *Tratado de la religión y virtudes, o.c.*, p.456. Véase el cap.II.2.3, esp.pp.196ss.

También autores como Blázquez Mayoralgo vinculaban la razón de Estado y los fundamentos o medios de ésta para ampliar y conservar la corona con la religión: "cuando el príncipe católico ni ha de ir contra la religión en las empresas ni ha de atropellar en la violencia la obligación" (*Perfecta razón de Estado, o.c.*, "Dedicatoria").

El tacitista Álamos de Barrientos incidía asimismo en "el respeto presupuesto de la religión" como lo primero que se debe advertir en lo que toca al gobierno y a la conservación de los reinos ("Precepto general en el gobierno de España", *o.c.*, p.86). Mayor información sobre estos aspectos la ofrece R. Rodríguez-Moñino en *Razón de Estado y dogmatismo religioso en la España del XVII: negociaciones hispano-inglesas de 1623* (Barcelona, 1976).

[64] Fernández Navarrete en su obra *Conservación de monarquías, y Discursos políticos sobre la gran Consulta que el consejo hizo al señor rey don Felipe III* (Madrid, 1626) introducía este tipo de consideraciones al

cuestión económica era de extrema gravedad si recordamos la situación de bancarrota en la que frecuentemente se encontraba la corona española; las fechas de 1607, 1627, 1647 y 1656 marcan dicha circunstancia[65].

Teniendo en cuenta estas cuatro variantes de la **razón de Estado** y las *empresas*, enumeradas por nuestro autor en el texto citado arriba, podríamos realizar el siguiente paralelismo o identificación:

---

elaborar una serie de discursos abordando problemas como la despoblación de las tierras de Castilla, los tributos o la situación de los labradores. Ya en la *Consulta* se afirmaba que si todas las cosas con las que el monarca podía hacer merced "se distribuyese con igualdad, tendria vuestra majestad de dos maneras contentos sus vasallos (razon de estado bien importante): la una con las mercedes que recibiesen deste género, y la otra con el alivio de los tributos que de acortarla mano en los demasiados gastos y extraordinarias mercedes se les seguiria" (*Consulta del Consejo Supremo de Castilla*, realizada por Felipe III el 6 de junio de 1618, incluida en el vol.XXV de B.A.E., p.452). Fernández Navarrete decía de esta *Consulta* -"este admirable oráculo"- que sus sentencias "en cada renglon (no con razones ambiguas, sino con demostraciones evidentes) descubre y enseña lo más sutil del gobierno político y económico, y lo más acendrado de la cristiana razon de estado" (*Conservación de monarquías, o.c.*, p.457). Como arbitrista preocupado por los asuntos económicos e interesado en aportar soluciones a los daños que causaban los gastos excesivos de la corona (por ejemplo, dedicaba algunos discursos al gasto en trajes, joyas, edificios y alhajas, comidas y coches), reconocía que la justicia es la base y fundamento de los reinos (*ídem*, p.514) pero afirmaba que "la templanza es la madre de todas las virtudes" (*ídem*, p.516). Gracián expresa en alguna ocasión que "en la templanza interior consiste la salud de la prudencia" (*OM*, 179).

[65] Las fechas de las bancarrotas económicas significaban también bancarrotas morales para nuestros pensadores arbitristas. Sobre la situación política y económica pueden consultarse los ya clásicos trabajos de A. Domínguez Ortiz, *Crisis y decadencia de la España de los Austrias* (Barcelona, 1984), y *La crisis del siglo XVII: la población, la economía, la sociedad* (Madrid, 1990²); los de J. A. Maravall, *Utopía y reformismo en la España de los Austrias* (Barcelona, 1972²) y el tercer volúmen de sus *Estudios de historia del pensamiento español, o.c.*, que incluye trabajos como "La crisis económica del siglo XVII interpretada por los escritores de la época" (pp.151-196); y la *Historia social y económica de España y América (1516-1700: La Casa de Austria)* (Barcelona, 1974²) de J. Vicens Vives.

- a las empresas del valor correspondería la "razón de Estado militar",
- a las empresas de la justicia, la "razón de justicia",
- a las empresas de la religión, la "razón de religión",
- a las empresas de gobierno, la "razón de Estado económica",

Este paralelismo podemos seguir incrementándolo si consideramos las diversas clases de políticas y el esquema aretelógico antes señalado (ver pág.484):

razón de Estado militar - política militar - fortaleza o valor
razón de justicia ----- política interna --- justicia
razón de religión --- política de soberanía -- religión o fe
razón de Estado económica -- política fiscal - templanza

A su vez este esquema se hallaría todo él coronado por la envolvente prudencia; la virtud por excelencia del gobernante cuando éste ejerce su tarea acometiendo todas y cada una de las empresas de gobierno[66] que le son propias.

Recordemos que Aristóteles al tratar de la *phrónesis* como de "una disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno y malo para el hombre"[67], cuyo fin de la acción (praxis) no es distinto de ella (la buena actuación misma es un fin); añadía que "por eso pensamos que Pericles y los que son como él son prudentes porque pueden ver lo que es bueno para ellos y para los hombres, y pensamos que ésta es una

---

[66] Entiéndase estas "empresas de gobierno" en un sentido general y no en el sentido restringido que podía interpretarse como las empresas vinculadas con la gestión económica.

[67] Cf. *Ética a Nicómaco, o.c.*, VI, 5, 1140 b 4ss, p.92.

cualidad propia de los administradores y de los políticos"[68]. La prudencia política -la más perfecta de todas las especies de prudencia según Tomás de Aquino[69]- deja de ser, en el esquema que ofrecemos, una virtud exclusivamente relacionada con la política exterior o de ampliación de los Estados -como anteriormente fue estimada- y se considera la virtud fundamental por la que se adquieren, aumentan y conservan éstos: "sea el efecto de razón de Estado la prudencia para gobernar y ampliar los reinos y conservar la corona; acciones donde, si faltan los medios, ni tendrán fuerza los fundamentos ni se podrá gozar de la ocasión"[70].

Gracián considera que "con el valor se consiguen las coronas, y con la prudencia se establecen" (*P*, p.39) y toma a Fernando el Católico como ejemplo de político prudente:

> "Fué Era de políticos, y Fernando el catedrático de Prima. Digo, político prudente, no político astuto, que es grande diferencia" (*P*, p.53).

Es posible que Gracián al decir "político prudente, no político astuto" quisiera con ello -afirma Ferrari- evitar todo sentido maquiavélico a la palabra [Ferrari: 1945, p.250], pero podemos añadir que además nuestro autor (teniendo en cuenta su

---

[68] *Idem*, VI, 5, 1140 b 7-11, p.92-93.

[69] La prudencia política del rey era considerada por el Aquinate *perfectissima species prudentiae* (cf. *Summa Theologicae*, II-II, 50, 2, ad 1). Una "elucidación escolástica" sobre la proporcionalidad entre la prudencia política y la justicia legal atendiendo a las consideraciones de Sto. Tomás y de Aristóteles la ofrece L.-E., Palacios en la obra *La prudencia política* (Madrid, Gredos, 1978[4], pp.113-118).

[70] Cf. Blázquez Mayoralgo, *Perfecta razón de Estado, o.c.*, "Dedicatoria". Aunque esta afirmación del eticista Blázquez Mayoralgo parece más bien indicar que la prudencia es efecto y resultado de una buena y verdadera -"perfecta" la llama él- razón de Estado.

particular conceptismo y los múltiples sentidos condensados que no siempre las interpretaciones agotan) quisiera también evocar la diferencia entre la "astucia política" y la "prudencia política":

> "Vulgar agravio es de la política el confundirla con la astucia" (*P*, p.53)[71].

La acción dirigible por la prudencia que emana de la persona del rey o gobernante es la prudencia política, la que se extiende al bien común de la sociedad civil y cuyo fin es la preservación de éste. La armonía entre el bien común (comunidad) y el bien propio (individuo) es algo que el político debe asegurar también a través de la prudencia, pues

---

[71] Gracián recurre al siguiente ejemplo:

> "Tiene la astucia su propio modo de fundar, que fué valerse siempre de la ocasión; y, después de haber la inconsiderada porfía de los príncipes cristianos consumido alternativamente sus fuerzas, agotado sus tesoros, desflorado sus ejércitos, salieron de refresco los turcos y alzánronse con todo, sin resistencia: están más llenas las historias de casos que de escarmientos" (*P*, p.40).

Si bien la prudencia y la astucia no pueden ni deben confundirse en política, en este ámbito la prudencia (*P*, p.55) está vinculada no sólo con la cordura (*OM*, 60 y *OM*, 64), sino también con la sagacidad (*P*, p.55) y la cautela. Sobre la relación de estos conceptos afines o pertenecientes al mismo campo semántico véase el análisis de Jansen [1958, pp.108-112]. La astucia como concepto del *Taktische Bereich* fue relacionada con otros términos como artificio, ardid, maña, treta y estratagema por Jansen [1958, esp.pp.124-130].

Reprochaba Márquez a los "políticos" el que se dijera de ellos que aconsejaban "conseguir por astucia, y buena maña, lo que no todas veces podrá por fuerza; tomando exemplo de Hercules, que no le bastando para encubrir todo el cuerpo el pellejo del león, cosió con él otro de zorra" (*El gobernador cristiano, o.c.*, pp.150-151). Sobre la valoración de la astucia como "variante metódica de la simulación" por parte de algunos tratadistas, véase Fernández de la Mora, "Maquiavelo visto por los tratadistas...", *o.c.*, esp.p.439). Sobre la astucia, la prudencia y la agudeza en Gracián, véase Bodei [1987].

si éste sigue su propio bien olvidando el de su pueblo y atendiende siempre a su utilidad y propio provecho deja de ser un político prudente para ser un político maquiavélico:

> "No tienen algunos por sabio sino al engañoso, y por más sabio al que más bien supo fingir, disimular, engañar, no advirtiendo que el castigo de los tales fué siempre perecer en el engaño" (*P*, p.53)[72].

Gracián, sin duda, consideró al monarca aragonés como el mayor exponente de la mejor praxis política:

> "La verdadera y magistral política fue la de Fernando, segura y firme, que no se resolvía en fantásticas quimeras" (*P*, p.53).

Segura y firme porque las "fastásticas quimeras" a las que hace referencia aquí Gracián aluden, sin duda, a las prácticas de los arbitristas -cuyos "discursos de arbitrios en quimeras", "todos son aires y vienen a dar en tierra" (*C*, II, iv)-; y a la política efectista ("No es saber aquél de quien degeneran los efectos", *P*, p.53), pero poco efectiva y mucho menos útil, llevada a cabo por algunos monarcas:

> "Política inútil la que se resolvió toda en fantásticas sutilezas; y, comúnmente, cuantos afectaron artificio, fueron reyes de mucha quimera y de ningún provecho" (*P*, p.53).

---

[72] En su estudio sobre los conceptos fundamentales de Gracián, Jansen también destacó, dentro de lo que él consideró ámbito táctico, la relación entre astucia y engaño [1958, pp.130-131], y también entre el "hacer parecer" y el disimulo [*ídem*, pp.133-135].

Fernando el Católico "fué rey de prendas y de ocasiones, cortadas éstas a la medida de aquéllas" (*P*, p.54); y "su mayor prenda" fue "una prodigiosa capacidad, fundamento seguro de una real grandeza" (*P*, p.54):

> "El primario real constitutivo es una gran capacidad; y rey de mucha capacidad, rey de mucha substancia. Llamóse la cabeza así, no de la material cavidad, sino del comprender. Eslo el príncipe del reino; luego su mayor atributo ha de ser el abarcar, el entender.
>
> La capacidad constituye personas; la incapacidad, monstruos (...)
>
> .....
>
> Es la capacidad el fundamento de la política, aquella gran arte de ser rey, que no hace asiento sino en los grandes juicios (...)
>
> .....
>
> Es la capacidad seno de la prudencia, sin la cual ni el empleo, ni el ejercicio, ni los años, sacan jamás maestros.
>
> .....
>
> Es la capacidad la otra columna, que, ladeada del valor, aseguran entrambas la reputación; y, en competencia, ganó siempre la primera" (*P*, p.54).

Para Gracián el saber y el valor[73] adecúan un príncipe perfecto (*P*, p.55), pero en dos eminentes facultades nos dirá que consiste la capacidad, esa "nunca asaz encarecida prenda"

---

[73] Botero escribía lo siguiente acerca de las virtudes que procuran la reputación que son la prudencia y el valor:

> "Habemos hablado hasta ahora de las virtudes de donde procede la reputación, que son la Prudencia y el Valor; hablemos ahora de los modos y particulares, con los cuales se puede mantener y también acrecentar" (*Diez libros de la razón de Estado, o.c.*, fol.39).

Nótese las afinidades con el texto graciano: "Es la capacidad seno de la prudencia (...). Es la capacidad la otra columna, que, ladeada del valor, aseguran entrambas la reputación" (*P*, p.54).

(*P*, p.55). Dichas facultades no son otras que "prontitud en la inteligencia y madurez en el juicio", pues "precede la comprehensión a la resolución, y la inteligencia aurora es de la prudencia" (*P*, p.55)[74]. Un príncipe debe ser *comprehensivo*; *prudente* ("cuyo gran juicio es el contraste de todo gran caudal", *P*, p.55); *sagaz* ("Argos real que todo lo previene. Emulo de Jano, que mira a dos haces", *P*, p.55)[75]; *penetrante* ("que descubre más tierra en una ojeada que otros con eterno desvelo: al que mucho alcanza nada se le pasa, y al que todo lo penetra, nada se le esconde", *P*, p.55-56)[76]; *vivo* ("que todo

---

[74] Recuérdese que en la "aduana del entendimiento" es donde va a parar "todo cuanto entra por la puerta de los sentidos", en el entendimiento todo se registra y él "pondera, juzga, discurre, infiere y va sacando quintas esencias de verdades" (*D*, XXV).

[75] En su caracterización de la sagacidad Gracián alude a la significación frecuentemente utilizada por los escritores de la época de las figuras mitológicas de Argos "con cien ojos" y de Jano "con dos rostros". Como registraba el *Diccionario de Autoridades* "Argos" se tomaba metafóricamente por la persona que está sobre aviso, con mucho cuidado, muy vigilante (*D.A.*, vol.1, t.I, p.387); mientras que "Jano", representado con dos rostros o caras mirando en direcciones opuestas, significaba el bifrontismo que atiende al pasado y al futuro, hacia adelante y hacia atrás (véase *Tesoro*, p.710ss.).

En opinión de algunos tratadistas, la sagacidad se correspondería con la sindéresis siendo ésta la facultad de distinguir lo cierto de lo falso [Ferrari: 1945, p.262]. Gracián parece relacionar prudencia y sindéresis en algunas ocasiones (*OM*, 60 y *OM*, 96).

Otros autores distinguían expresamente entre prudencia y sagacidad como hacía Luis de Mur en su *Tiberio, ilustrado con morales y políticos discursos* (Zaragoza, Diego Dormer, 1645):

> "entre la prudencia y la sagacidad hay esta diferencia; que el prudente ajusta los medios a los fines, y sólo se vale de los justos. El sagaz atiende al fin, sin justificar los medios, y elige los que se le representan convenientes para su conservación" (*Tiberio, o.c.*, p.57).

[76] Recuérdese que la penetración es característica del zahorí y especialmente del zahorí político que necesita de una inteligencia trascendente:

> "que hasta las intenciones preocupaba, zahorí de la mayor profundidad, haciendo anotomía de los

lo ve, todo lo oye, todo lo huele, todo lo toca", *P*, p.56)[77]; *atento* ("que ni duerme, ni deja dormir a los que le ayudan a ser rey, a las potestades inferiores", *P*, p.56)[78]; y *sensible* ("que le piquen, que le lastimen las pérdidas en lo vivo del corazón", *P*, p.56)[79]; sólo de esta forma se alcanza la sabiduría política completa[80]. Un príncipe así "fué el Católico Fernando, el rey de mayor capacidad que ha habido" (*P*, p.57).

---

espíritus, de los naturales, de las inclinaciones" (*P*, p.56).

[77] La vivacidad política tiene que ver con la receptividad mental de la memoria -afirma Ferrari- y con las relación política que los actos de los sentidos guardan con ella [Ferrari: 1945, p.263].

[78] La atención y la vigilancia eran también lugares comunes en la definición de un príncipe político perfecto. Recuérdese, por ejemplo, el *emblema* XV (*Vigilantia et cvstodia*) de Alciato que traducido por Bernardino Daza rezaba así:

La vigilancia y la guarda.

Porque el velador gallo nos avisa
Antes que venga el día, y nos recuerda:
Aliéntanle en las torres por divisa
De vigilancia que del sueño acuerda.
Y en las entradas de la iglesia a guisa
De diligente guarda y jamás lerda
Está el león (mas quién querrá creerme),
Que los ojos abiertos siempre duerme.

[79] Gracián aprovecha el momento para criticar las posiciones de los teóricos maquiavelistas:

"Hicieron algunos paradoja razón de Estado de la indolencia, y magnanimidad de la insensibilidad. Sensibles formó la naturaleza próvida sus vivientes, medio único de su conservación, y sensibles quiere sus reyes la política" (*P*, p.56).

[80] Ferrari considera que este esquema séptuple (comprehensivo, prudente, sagaz, penetrante, vivo, atento, y sensible) que Gracián estructura para "caracterizar y limitar la sabiduría política" tiene precedentes aretelógicos y políticos "en las siete facultades de la sabiduría humana señaladas por Huarte" [Ferrari: 1945, p.260].

El jesuita era consciente de que en su obra comentaría algunos reales aforismos -de los que estimaría "más la seguridad que la novedad"-, que podrían considerarse "peligrosos ensanches de la razón" (*P*, p.37) y también "oráculo dos veces por lo arcano de la inscripción, y más, por lo profundo del pensamiento" (*ídem*). Sin embargo, "son las obras prueba real del buen discurso" (*P*, p.53), y la capacidad de Fernando fue "calificada con los hechos, ejercitada en tantas ocasiones" pues las empresas de un rey "hanse de abrazar, (..) no por elección, sino por ocasión" (*P*, p.57)[81]. El significado de la ocasión y el papel de la ocasionalidad política[82] es de gran importancia no sólo para entender la política histórica y la aplicación de los ejemplos concretos del pasado al caso presente, sino como virtud que debe tener un príncipe para saber adaptarse a las circunstancias cambiantes y mudables

---

[81] No es menor, sin embargo, el papel de la "buena elección" o "buen delecto" en un monarca. Aunque las empresas no deben abrazarse por gusto sino por necesidad (*P*, p.57-58),

> "Un rey de gran capacidad eslo, por el consiguiente, de grande elección" (*P*, p.64).
>
> .....
>
> "Ninguno conseguirá jamás el crédito de consumado en cualquier empleo sin el realce de un plausible gusto. Sólo el realce en elegir pudo hacer célebres a muchos reyes eminentes en sus elecciones, así de empresas como de ministros; que un yerro en las llaves de la razón de Estado basta a perderlo todo con descrédito, y un acierto, a ganarlo todo con inmortal reputación" (*D*, X).

También el aforismo 51 ("Hombre de buena elección") y el aforismo 62 ("Obrar con buenos instrumentos"), inciden en la necesidad de la elección que supone el buen gusto, el examen y el rectísimo dictamen: "no hay perfección donde no hay delecto" (*OM*, 51). Mas atención a "no dar en paradojo por huir de vulgar" (*OM*, 143) pues "arguye destemplanza en el dictamen, y por eso tan opuesto a la prudencia", "es especie de embeleco y en materias políticas, ruina de los Estados" (*OM*, 143).

[82] Los casos y soluciones políticas también contestan, dentro de las circunstancias concretas del *hinc et nunc*, a unas necesidades.

("¡oh instabilidad de las cosas humanas!, *P*, p.45), y permanecer en su política seguro y firme ya que sino "florecen en los principios el cuidado y el valor, entra después la confianza, síguela la flojedad y rematan con todo las delicias" (*P*, p.45). Por todo ello:

> "Nunca ha de vacar un rey, porque son grandes sus acciones; en cesando la ocasión de unas, ha de pasar a otras" (*P*, p.58).

Mas no "fué afortunado Fernando, sino prudente, que la prudencia es madre de la buena dicha. Comúnmente es feliz, así como la imprudencia es desgraciada: todos los más prudentes príncipes fueron muy afortunados" (*P*, p.57). En contra de la fortuna y del papel que le otorgaron los maquiavelistas[83] escribió Gracián lo siguiente:

> "Es la Providencia suma autora de los imperios, que no la ciega vulgar fortuna. Ella los forma y los deshace, los levanta y los humilla por sus secretos y altísimos fines; los fieles para centro de su gloria, los infieles para emulación de aquéllos y castigo, resplandeciendo

---

[83] Recordemos que el providencialismo (San Agustín, Osorio, Isidoro) que desaparece en Maquiavelo vuelve con los tratadistas políticos españoles especialmente desde Rivadeneira. Este jesuita "restaura, contra el tema de la 'fortuna' introducido por el pensador italiano, la trascendencia divina y la finalidad" (cf. Guy, *Historia de la filosofía española, o.c.*, p.153). Y a Rivadeneira seguirán otros eticitas como Blázquez Mayoralgo y Juan de Santa María; el primero considera que la divina providencia es "una perfecta y absoluta razón de estado, a quien sirve el hado y la fortuna" (*Perfecta razón de Estado, o.c.*, fol.12); el segundo opina que "los hombres poco entendidos y descuidados atribuyen divinidad a la Fortuna, por librarse ellos de la nota de sus descuidos e imprudencias; pero la verdad es que no falta fortuna donde hay prudencia... Y el refrán castellano dice que la buena diligencia es madre de la buena ventura; y es así que no hay fortuna buena ni mala, sino la voluntad de Dios, que lo gobierna todo, y el cuidado y prudencia con que los hombres acuden a lo que les conviene" (*Tratado de república y policía, o.c.*, p.132).

> siempre en unos y otros la armonía prodigiosa de su saber y poder" (*P*, p.46).

Que *No hay más fortuna que Dios* ya lo afirmaba Calderón en uno de sus autos sacramentales, pero nuestro tratadistas políticos van más allá al oponer, frente al determinismo naturalista de la Fortuna "maquiavélica", un providencialismo que es afirmación de la libertad humana[84].

El sentido providencialista y la monarquía tenían en su base -opina Jover- tres motivos: "sentimiento de estirpe, valoración histórica de la monarquía" y "adhesión a la Monarquía en cuanto medio idóneo para el servicio de valores eternos"[85]. Valores eternos que eran trasmitidos por algunas casas reales:

> "Ayuda mucho, o estorba, para conseguir la celebridad esto de las familias. Secreta filosofía, manifiesto efecto de la Soberana Providencia, más favorable a unas que no a otras. Parece que se heredan, así como las propriedades naturales, así las morales, los privilegios o achaques de la naturaleza y fortuna" (*P*, p.40).

---

[84] Ceñal opinaba que el respeto a la libertad humana era "respeto al hombre con un reconocimiento íntegro de todas sus dignidades y excelencias" y se trataba de una "característica esencial de la doctrina política española del siglo de oro. La consideración del hombre total, no del puro hombre público, es idea fundamental que inspira esa doctrina" (cf. Ceñal, "Antimaquiavelismo de los tratadistas políticos españoles de los siglos XVI y XVI", en: *Umanesimo e Scienza politica*, Milano, 1951, p.65).

Sobre el albedrío y la libertad de éste como "dominio de los movimientos del ánimo y del cuerpo" pero no sobre los externos, véase la *Empresa* LXXXVIII de Saavedra Fajardo. Recordemos también que la doctrina espiritualista del neoestoicismo senequista, alentada por los jesuitas, valoraba en gran medida la voluntad del hombre para superar el fatalismo y la fortuna puesto que "más fuerte que cualquier fortuna es nuestra alma" (cf. Séneca, *Epístolas morales a Lucilio, o.c.*, 98, 2) y "aun aceptando el hado, queda algo dependiente de la voluntad del hombre (*hominis arbitrio*)" (cf. Séneca, *Cuestiones Naturales, o.c.*, lib.II, 38,3).

[85] Cf. Jover, *1635. Historia de una polémica y semblanza de una generación, o.c.*, p.198. Afirma este autor que "el español de 1635 tuvo la clara convicción de estar librando batallas de Dios" (*ídem*, p.255).

En la casa de Austria puede la **razón de Estado** católica hallar su refugio: uno de los mayores aciertos de Fernando el Católico fue ejecutar la "divina elección de la catolicísima casa de Austria" (*P*, p.69). Casa que -según Gracián- ensalzó Dios, que no sabe qué son cismas, que la levantó Dios, la fortaleció, la formó, la extendió, la escogió y también fue escogida por "el católico y sabio rey para sucesora augusta de su católico celo, para heredera de su gran potencia, para conservadora de su prudente gobierno, para dilatadora de su felisísima monarquía que el Cielo haga universal" (*P*, p.69)[86].

Fernando el Católico, es el ejemplo de príncipe político perfecto, el que mejor supo ejercitar el oficio de rey que "es el mandar, que no el ejecutar" (*P*, p.61), supo hallar entre dos extremos "el medio prudentísimo" (*P*, p.62), por ello entró en el augustísimo teatro de la fama, del honor, de la heroicidad y del lucimiento:

---

[86] Afirmaba Maldonado que era "dificilísimo averiguar de los escritos de Gracián la posición política suya, respecto de la casa de Austria. Siendo la reinante, y en atención á la época, fácil es suponer lo peligroso que sería aplicar una censura desfavorable; sin embargo, no cabe duda de que ésta era la única, y en grado máximo, que merecería á Gracián" [Maldonado: 1916, p.47]. Este intérprete considera que el remate de *El Político* tiene un sentido "si no antiaustriaco francamente, por lo menos de recelo" [*ídem*, p.48], y que con gran habilidad y disimulación llevó a cabo su censura. Por otra parte, Montes Brunet opinaba que en la descripción de la Casa de Austria, el jesuita exponía su concepción providencialista de la historia al considerar a ésta como "instrumento que realiza con fidelidad los planes divinos acerca de multitud de cuestiones político-religiosas. Los Habsburgos (...) fueron escogidos, ensalzados, fortalecidos, levantados, formados y extendidos por Dios para cumplir determinados designios providenciales" [Montes Brunet: 1949, p.65].

Finalmente añadiremos que esta ponderación y exaltación de la casa de Austria fue analizada también Ferrari en términos quintuplicistas y así afirmaba que Gracián inserta en su epílogo los siguientes conceptos relacionando la casa de Austria con la razón de Estado: "la religión, en ella, es continuidad, el valor es potencia, el gobierno es conservación, el saber y la cultura es dilatación, y por último, la riqueza es universalidad" [Ferrari: 1945, p.324].

"en todos los catálogos del aplauso y de la fama hallo a nuestro universal héroe Fernando por católico, valeroso, magno, político, prudente, sabio, amado, justiciero, feliz y universal héroe" (*P*, p.68).

IV.2 De la razón de estado individual.

> "Conocieron el *Galateo* y otros sus semejantes, y pareciéndoles no era éste su lugar, ella porfió que sí, pues pertenecían a la política de cada uno, a la razón especial de ser personas" (*C*, II, iv).

En diversas ocasiones hemos recordado que el objeto de nuestro trabajo no es revelar exclusivamente que Gracián tuvo acceso a las obras sobre la **razón de Estado**, que conocía su contenido, su repercusión y su finalidad, y que, en Fernando el Católico, personificó la "buena razón de Estado"; es, sobre todo, mostrar que estas concepciones influyeron en su obra de tal forma que sus primeros tratados pueden ser interpretados como *la razón de Estado llevada a la esfera individual*.

Entre las obras de política que se encuentran en "El museo del Discreto" (las de Platón, Aristóteles, Maquiavelo, Bodino, Botero y otras, ver cap.II.3.4), Gracián coloca otras que llamaron la atención de quienes las encuentran en medio de *Repúblicas del mundo* y aforismos de Tácito. El por qué se hallan junto a ellas se da a conocer en la misma frase: su naturaleza es también política aunque se trate de la "política de cada uno", de "la razón especial de ser personas".

Los editores de *El Criticón* han reconocido en esta alusión a *El Galateo español* de Lucas Gracián Dantisco; así lo hizieron, por ejemplo, Romera-Navarro [1939, p.164] y A. del Hoyo [1960, p.724]. La obra de Gracián Dantisco cuyo título completo era *El Galateo Español. De lo que se deve hazer y guardar en la común conversación para salir bien quisto y amado*

de las gentes, publicada en 1582, no era una obra original sino más bien una refundición o adaptación que traducía la obra de Giovanni della Casa, *Galateo, overo de costumi* (1558), al tiempo que añadía -según el propio autor- "otros cuentos y cosas que yo he visto y oydo"[87]. Pero Gracián alude a "otros"

---

[87] En diversas ocasiones alude Gracián a una obra titulada *El Galateo Cortesano*, aunque no es fácil identificarla pues puede deberse a un título compuesto entre *El Galateo* de Gracián Dantisco y *El Cortesano* de Castiglione, lo importante es señalar el carácter peculiar y contradictorio que le otorga el jesuita en un pasaje de *El Criticón* atendiendo a la utilidad del propio tratado cortesano:

> "-- Aquí la tenéis; a éste le he visto yo hazer prodigios porque es arte de ser personas y de tratar con ellas.
> Tómole Critilo, leyó el título, que dezía: *El Galateo Cortesano*.
> -- ¿Qué vale? -preguntó.
> -- Señor -respondió el librero-, no tiene precio: mucho le vale al que le lleva. Estos libros no los vendemos, sino que los empeñamos por un par de reales, que no ay bastante oro ni plata para apreciarlos.
> Oyendo esto el Cortesano, dió una tan descompuesta risada, que causó no poca admiración a Critilo y mucho enfado al librero. Y preguntóle la causa.
> --Porque es digno de risa lo que dezís -respondió él- y quanto este libro enseña.
> -- Ya veo yo -dixo el librero- que el *Galateo* no es más que la cartilla del arte de ser personas y que no enseña más del *a b c*, pero no se puede negar que se un brinquiño de oro, tan plausible como importante; y aunque pequeño, haze grandes hombres, pues enseña a serlo.
> -- Lo que menos haze es esso -replicó el Cortesano-. Este libro (dixo tomándole en las manos) aun valdría algo si se platicasse todo al rebés de lo que enseña. En aquel buen tiempo quando los hombres lo eran, digo buenos hombres, fueran admirables estas reglas; pero aora en los tiempos que alcançamos, no valen cosa. Todas las liciones que aquí encarga eran del tiempo de las ballestas, mas aora que es el de gafas, creedme que no aprovechan" (*C*, I, xi).

También coloca Gracián entre "los libros selectos" de una "biblioteca inmortal" a este "*Galateo Cortesano*, y su majestad consulta los príncipes y repúblicas sobre el caso; está ingeniosamente discurrido, digo en su

-tratados u obras- "sus semejantes" entre los que podríamos reconocer *Il Cortegiano* (1528) de Baltasar de Castiglione o, *El Cortesano* (1534) como la tradujo Juan Boscán[88]; también otros como *El Estudioso Cortesano* (1573) de Lorenzo

---

original o, en sus primeras impresiones, que después, en cada lengua y nación le han reformado según su conveniencia" (A, XXVII). En la biblioteca de Lastanosa se encontraba un ejemplar de la obra de Gracián Dantisco en una edición fechada en 1621 y publicada en Barcelona (nº 638).

[88] Recuérdese que en la advertencia al lector de su primera obra, Gracián afirma bosquejar su "varón máximo" copiando primores de grandes maestros entre los que nombra al Conde -referencia en la que la crítica siempre ha reconocido al conde Baltasar de Castiglione-, pues éste -señala Gracián- lo formó cortesano. Esta mención y otras consideraciones han hecho que algunos intérpretes hayan observado entre las dos obras, *Il libro del cortegiano* y *El Héroe*, "un inconfundible elemento de continuidad", de forma que la obra del jesuita "sirvió de epítome y suplemento" de la anterior [Morreale: 1958, p.137]. Morreale ofrecía en un breve trabajo unas sugerencias filológicas y semánticas comparativas en torno al uso de términos como "gracia" y "despejo" en ambas obras, y afirmaba que los consejos del Conde se llevarían por Gracián a "extremo de artificio" [*ídem*, p.142].

También Hinz considera que las obras tempranas del autor conceptista "continúan la misma tradición literaria" que la del autor renacentista y que la obra de éste no sólo representa para aquél "la fuente de ejemplos particulares de comportamiento, sino también los modelos para establecer el modo de utilizar ejemplos en general" [Hinz: 1991, p.147]. Hinz realiza un estudio comparativo entre las "reglas" de la conversación de Castiglione y los artificios y agudezas de Gracián que se aplican en una situación concreta de conversación, todo ello desde la perspectiva de la estrategia del lenguaje cortesano. Por otra parte existe también un trabajo de Panizza que vincula *El Cortesano* y *El Discreto* con *El Caballero* de Suarez de Figueroa [Panizza: 1987, pp.5-62].

El tratado de Castiglione se encontraba en la biblioteca de Lastanosa en la traducción realizada por Boscán en una edición publicada en Salamanca en 1540 (nº 131). Como se sabe la obra está dividida en cuatro libros; los dos primeros dedicados a trazar los rasgos del perfecto cortesano, el tercero gira en torno a la figura ideal de dama de la corte, y el cuarto libro ofrece, en sus primeros capítulos, unas directrices políticas sobre la conducta del cortesano para con su príncipe, sobre las virtudes y el tipo de gobierno (monarquía o república). Afirma Granada que "en buena medida, los tópicos son los mismos abordados por Maquiavelo en su *Príncipe*, pero frente al realismo político maquiaveliano, frente a la aguda y dolorosa conciencia maquiaveliana de la escisión entre política y moral, Castiglione sigue los tópicos de la vieja tradición de preceptos abstractos basados en la moral cristiana" (cf. Granada, M. A., "Prólogo" a la traducción de Boscán, *El cortesano*, Barcelona, Orbis, 1985, p.12).

Palmireno[89]; y por qué no, las obras del jesuita como *El Héroe*[90] o *El Discreto*[91], pues no olvidemos que unas líneas antes ya había aludido a su propio tratado *El Político*.

---

[89] El humanista valenciano Lorenzo Palmireno (1514-1580) publicó la obra citada en Valencia y también otra con el título *El estudioso de la aldea* (1568), ambas fueron consideradas por el jesuita, al hablar de "las observaciones sublimes y de las máximas prudenciales", dignas de hallarse en "la librería del varón discreto" (*A*, XLIII). Algunas obras de Palmireno se hallaban en la biblioteca del mecenas de Gracián, entre ellas un ejemplar de *El estudioso cortesano* en su edición de Alcalá en 1587 (nº 613) y otro de *El estudioso de la aldea* publicado en Valencia en 1571 (nº 634).

[90] Antes mencionamos la afinidad y la continuidad que existe -a decir de algunos intérpretes-, entre *El Cortesano* y *El Héroe*; recordemos ahora que también la obra de Castiglione, a pesar de reflejar el platonismo dominante en la cultura europea del siglo XVI, no era ajena al realismo de la vida cortesana que sublimaba el cálculo de las pasiones y de los intereses para alcanzar el éxito personal.

[91] *El Galateo español* era un manual de maneras sociales, de urbanidad (sobre la conversación, la forma de hablar, etc.), en cambio *El Discreto*, cuyo análisis comparativo con la anterior "revelaría que la deuda no es pequeña" [Hoyo: 1960, p.cl], es el "Galateo del barroco, un Galateo al revés; no ya un simple manual de maneras, o de mera urbanidad, sino un complejo tratado tipológico adecuado a un mundo transido de desengaño" [*ídem*]. Estas afirmaciones de A. del Hoyo se comprenden a la luz del pasaje de *El Criticón* que hemos transcrito en la nota 87, y en el cual el jesuita había escrito al margen "Galateo al revés".

IV.2.1 Naturaleza de la razón de estado del individuo.

Con independencia de reconocer o no las alusiones gracianas, lo destacable, en definitiva, es que el carácter o la naturaleza de obras como el *Galateo* se hace más comprensible si atendemos a una cuestión que antes dejamos abierta (ver pág.472) y sobre la que ahora debemos volver: el hecho de que la política pueda considerarse, en general, como el saber práctico del hombre.

Pareja y Navarro afirmaba que las obras de Gracián más llenas de "sutilezas y artes de política práctica que otra cosa" [Pareja y Navarro: 1908, p.15] ofrecían máximas que son "un código de saber vivir, donde la prudencia, la astucia, el disimulo, la discreción y la sabiduría se funden, á fin de que los hombres todos, y los políticos en particular, obtengan de ellas reglas de conducta para no dejarse engañar; para ser avisado sin ser artero; para engrandecer su reino y engrandecerse á sí mismo; para vencer y no ser vencido, y para supeditar á su arbitrio y conocer á fondo las complicadas artes de gobernar á los pueblos y los más recónditos sentimientos del alma humana" [*ídem*]. Krauss reparó que en "El museo del Discreto", "an der Grenze der weltlichen und der sie bekrönenden geistlichen Wissenschaft, wagt er, der ihm am Herzen liegenden ,,politischen'' Wissenschaft eine überragende Stellung zuzuweisen. Und zwar mit dieser den Kern einer Wissenschaftsgesinnung blosslegenden Begründung: ,, *Sie ist das wichtigste Wissen, weil sie die Lebenskunst Lehrt*''" [Krauss: 1947, p.106]. En efecto, Critilo y el "varón halado", se encontraban "mui gustosos y mui cevados" en la estancia de la

> "sin tratar de dexar jamás estancia tan de hombres. Sola la Conveniencia pudo arrancarlos, que a la puerta de otro gran salón y mui su semejante, aunque más magestuoso, les estava combidando y dezía: -- Aquí es donde avéis de hallar la sabiduría más importante, la que enseña a saber vivir.
> Entraron por razón de Estado y hallaron una coronada ninfa (...) la Política" (*C*, II, iv).

Este nuevo significado que Gracián parece dar a lo político ("Die angewandte Lebenskunde heisst ,,Politik'' (lo político)" [Krauss: 1947, p.84-85]), permite comprender que se pueda hablar de "política de cada uno" y que ésta se identifique con el saber práctico del hombre: "Politik ist angewandtes Wissen vom Menschen" [*ídem*, p.79]. Jansen, en su estudio sobre los conceptos gracianos del ámbito táctico, verificó también estos significados o definiciones de política [Jansen: 1958, p.115]:

1. la razón especial de ser persona = la política de cada uno
2. la razón de estado = arte de reinar
3. la sabiduría que enseña a vivir (este tercer significado engloba o incluye a los dos anteriores)

Es en este punto donde hemos de situarnos para comprender el carácter de los tratados político-morales de Gracián (*El Héroe*, *El Discreto* y el *Oráculo manual y arte de prudencia*)[92]; es decir, considerando la significación de la política, el

[92] En *El Político*, como vimos en el capítulo anterior, la política es el arte de reinar o la razón de Estado que, personificada en Fernando el Católico, se torna sabiduría práctica particular del político y se hace pública al ser público su oficio de gobernar.

"arte de la política de cada uno", como el saber práctico del hombre o la sabiduría práctica particular e individual: la que enseña a saber vivir.

Si la política -como hemos visto- adquiere un carácter técnico y práctico especialmente reflejado en las reglas y máximas de la **razón de Estado** y en la aplicación de éstas, ¿por qué no considerar la existencia de un saber práctico capaz de reflejarse en unos medios -reglas y máximas- pertenecientes a la "política de cada uno" que permitirían al individuo, y ya no sólo al Estado o al príncipe en el ejercicio de su empleo, conservar y aumentar su ser y su estado?[93]

A la anterior pregunta se puede responder con los propios textos gracianos, muy explícitos al respecto, y que muestran además la propia conciencia de la tarea o del proyecto graciano al advertir a su "singular lector" de *El Héroe*:

> "Aquí tendrás una no política ni aun económica, sino una *razón de estado de ti mismo*, una brújula de marear a la excelencia, una arte de ser ínclito con pocas reglas de discreción"
> (*H*, "Al lector", cursiva nuestra).

---

[93] Es evidente que de existir estas reglas o máximas de la razón de estado del individuo serían puro artificio en el sentido de ser una elaboración humana como veremos seguidamente; pero Gracián deja entrever, en algún momento, que incluso existen una serie de medios naturales, que toda criatura posee y que le son dados por la providencia, para contribuir a la conservación de todo el universo y, en especial, a la conservación de sí mismo:

> "Aquí son de considerar también con especial y gustosa observación los *raros modos y los convenientes medios* de que proveyó a cada criatura la suma providencia para *el aumento y conservación de su ser*, y con especialidad a los sensibles vivientes, como más importantes y perfectos, dándole a cada uno su natural instinto para conocer el bien y el mal, buscando el uno y evitando el otro, donde son más de admirar que de referir las exquisitas habilidades de los unos para engañar y de los otros para escapar del engañoso peligro" (*C*, I, iii, cursiva nuestra).

Algunos comentaristas e intérpretes han reparado en estas palabras introductorias de Gracián; de hecho, en ocasiones se ha señalado que en ellas queda patente la originalidad y el propósito de *El Héroe* [Ayala: 1987, p.64]; en otras, se ha considerado esta "razón de estado de ti mismo" como "una adecuación de la razón de estado a las conveniencias del individuo" [Hoyo: 1960, p.6, n.3]. Mulagk (*Phänomene des politischen Menschen im 17.Jahrhundert*, 1973), dedicaba algunas páginas a dilucidar el significado de la expresión y la colocaba en la tradición de la literatura política inagurada por Botero. Este intérprete decía que "der Terminus ,,razón de estado de ti mismo'' zeigt in seiner metaphorischen Werthaftigkeit das Woher und zugleich das neue Bedeutungsfeld der Individualpolitik an, des klugen Verhaltens des Einzelnen gegenüber der Gesellschaft, um sich in ihr durchzusetzen, ja, ,,ínclito'' zu werden" [Mulagk: 1973, p.220-201].

En el capítulo anterior utilizamos las afirmaciones de Meinecke para resaltar el carácter de la máxima del obrar político - la **razón de Estado**- consistente en "reconocerse a sí mismo y a su ambiente y en extraer de este conocimiento las máximas del obrar"[94]. Desde esta consideración podemos preguntarnos ¿qué pretende Gracián con sus aforismos y máximas sino ofrecer el medio de reconocerse a sí mismo ("No puede uno ser señor de sí si primero no se comprehende", *OM*, 89) y conocer a los otros, extrayendo a su vez conocimiento práctico y normas del obrar? Indudablemente sus primeras obras tienen la finalidad de dar al lector un "epítome de aciertos del vivir" (*OM*, "Al lector") o, como venimos resaltando, se trata de ofrecer "una razón de estado de ti mismo" (*H*, "Al lector");

---

[94] Cf. Meinecke, *La idea de la razón de Estado...*, *o.c.*, p.3.

es decir, un conjunto de medidas descubiertas por la razón humana con el concurso del ingenio para mantenerse y conservarse en un mundo que es "milicia contra la malicia"[95].

Puesto que sus tratados no pretenden ser sólo "arte de prudencia" sino también "razón de estado de ti mismo", el paralelismo entre la **razón de Estado** y la **razón de estado del individuo** puede establecerse. Maravall, uno de los primeros en considerarlo, lo entendió de la siguiente forma: "al empezar *El Héroe* habla Gracián de la 'razón de Estado' de cada uno. Esto quiere decir sencillamente que cada uno es como un Estado, por tanto, independiente, cerrado en sí y concurrente con los demás, que en sí mismos fundan el orden de su conducta, es decir, que sacan de sí el principio de este orden, el cual no es otro que el propio interés (...). La razón de cada uno es la ley de su conservación y aumento, en una palabra, del principio de su interés, en relación al cual cada uno obra como el Estado en su esfera, con igual autonomía y competencia" [Maravall: 1984a, pp.370-371]. Si la **razón de Estado** pretende asegurar el éxito y el triunfo del Estado, la **razón de estado del individuo** asegurará el éxito y el triunfo personal en un mundo hostil, en el que debemos luchar contra los otros hombres, al igual que los Estados luchan contra otros para mantenerse y conservarse. Es una lucha de la que debemos salir victoriosos utilizando la prudencia y la discreción pero

---

[95] El aforismo 13 del *Oráculo* dice así: "Milicia es la vida del hombre contra la malicia del hombre", idea que vuelve a repetirse en diversas ocasiones en *El Criticón* (I, iii; II, ix; III, ix) y que, como ha hecho notar la crítica, recuerda el versículo bíblico "militia es vita hominis super terram" (Job, VII, 1). Sobre las fuentes bíblicas de Gracián pueden consultarse, entre otros, los trabajos de Romera-Navarro [1933] y el artículo de Batllori, "La Sagrada Escritura, fuente de *El Criticón*. Notas de lectura" (en: *Anales de la Facultad de Teología* (Univ. Católica de Chile), XXXIII (1982), pp.171-177).

también cuantas armas, estrategias y artificios estén a nuestro alcance.

La "razón de estado de ti mismo", que no es una "política ni una económica", como afirma el texto[96], casi nunca ha sido analizada en relación con las teorías o las doctrinas de la **razón de Estado** del ámbito político y, en más de una ocasión se ha considerado, incluso, que escapaba a la filosofía moral de su época expresada tanto en los tratados escolásticos como en los tratados político-morales de educación de príncipes[97].

La mayor parte de las interpretaciones y de las valoraciones de Gracián como moralista[98] han incidido en el

---

[96] Recuérdese la división de la filosofía práctica y la clasificación de las ciencias que permitía dintinguir entre la ética, la economía y la política (ver pág.317ss.). Es evidente que esta obra de Gracián -*El Héroe*-, así como los otros tratados -a excepción de *El Político*-, no pueden ser considerados como obras de política en sentido estricto (es decir, como un saber para el ejercicio del gobierno) y tampoco lo son de economía. Es interesante, en este sentido, el siguiente pasaje de la obra de Barreda que Gracián pudo tener presente en opinión de A. del Hoyo [1960, p.6, n.3]:

> "La humana prudencia tiene su oriente en la filosofía política, moral y económica. La política nos da la luz para gobernar las ciudades, gentes y provincias. La moral, para moderar nuestros afectos y enderezar nuestras costumbres. La económica, para gozar en duración y en paz nuestras familias" (*El mejor príncipe Trajano, o.c.*, fol.6).

[97] A. del Hoyo afirmaba que "*El Héroe*, según Gracián, no constituye una política, ni una económica -ni una moral, aunque de esto nada dice" [Hoyo: 1960, p.6, n.3]; para Mulagk, sin embargo, "die ,,filosofía moral'' ist nicht ausgeschlossen" [Mulagk: 1973, p.199, n.12].

[98] En el capítulo precedente vimos como el estudio de la vertiente política de Gracián supuso la vinculación con el pensamiento de Maquiavelo (ver pág.463ss.). Ello nos llevó a la conclusión de que las valoraciones de Gracián como político no han sido siempre desinteresadas, quienes pretendieron darle un carácter de modernidad a su pensamiento eligieron y sacaron de contexto las máximas más llamativas de sabor maquiavélico; otros, en cambio, a costa de salvar su integridad como cristiano y jesuita, ocultaron lo evidente sin intentar encontrar una interpretación que permitiera explicar las "contradicciones" en las que decían incurría su pensamiento.

carácter racionalista[99] de su pensamiento como elemento básico, contribuyendo así a ocultar los aspectos más originales, acordes con la nueva configuración de la ciencia político-moral, como son el papel de la experiencia y la intervención del ingenio en el proceso de conocimiento inductivo y en la constitución de máximas y reglas prácticas capaces de atenerse a las necesidades y circunstancias de cada momento.

A finales del siglo XVII Thomasius (*Von Nachahmung der Franzosen; Ein Collegium über des Gracians Grund-Regeln Vernünftig, Klug und Artig zu leben*, 1687) se interesó ya especialmente por la moral práctica de Gracián y concretamente por su "doctrina de la prudencia" (*Klugheitslehre*), ésta era interpretada de forma que aparecía como un medio y un método para llegar al conocimiento de la condición humana; las reglas prácticas deducidas de ella servían de fundamento para la actuación política y el conocimiento acerca de los secretos de Estado podía tratarse como una ciencia académica [Thomasius: 1970, p.38]. También Schopenhauer se interesó filosóficamente por las máximas morales -de gran utilidad práctica, según reconocía él mismo-, que contenía el *Oráculo manual* y *El Criticón*; máximas que encerraban una enorme sabiduría y profundo conocimiento sobre el ser humano. El proceder racional de la interpretación del filósofo alemán le hizo traducir impropiamente y confundir en ocasiones términos y conceptos del autor aragonés (genio, ingenio, juicio) confiriéndoles significados en campos semánticos afines al ámbito de la razón

---

[99] Cuando aludimos al carácter racionalista de la obra graciana destacado por la crítica clásica hacemos referencia al carácter deductivo de sus normas, es decir, a la deductiva función y operación racional de la moral que hasta entonces venía a ser el aspecto principal de la moral clásica.

cuando éstos se diferencian claramente de ésta[100]. Aunque más tarde Borinski (*Baltasar Gracián und die Hofliteratur in Deutschland*, 1894) señalaba el carácter más bien empírico de las máximas gracianas que se alejaban de los postulados dogmáticos y categóricos, no analizó el método que, a diferencia del racional, permite a partir de la experiencia llegar al conocimiento práctico[101]; tampoco Farinelli (*Baltasar Gracián y la literatura de Corte en Alemania*, 1896) lo apreció a pesar de reconocer en Gracián un "precursor de la ciencia moderna", "por su fuerza de observación psicológica, por la libertad y valentía del juicio" [Farinelli: 1936, p.130][102]. De un modo similar al filósofo alemán, aunque distinguiendo en esta ocasión entre genio e ingenio, Coster (*Baltasar Gracián (1601-1658)*, 1913) parecía renovar "der rationalen Bestrebung, das *Ingenium* mit 'Urteil und Vernunft' zu identifizieren" [Hidalgo-Serna: 1985, p.42].

---

[100] La versión alemana del *Oráculo* realizada por Schopenhauer fue examinada por Heger quien estableció unos cotejos entre "genio e ingenio" y "Herz und Kopf" [Heger: 1958, pp.379-401]. La tradución del filósofo alemán se publicó con el título *Balthasar Gracians Hand-Orakel und kunst der Weltklugheit* (Leipzig, Brockhaus, 1861. Existen nuevas reediciones).

Sin duda, la dificultad en traducir estos términos a otras lenguas explica que recientemente la traducción de *Agudeza y arte de ingenio* lleve por título en una versión francesa *Le point ou l'art du génie*, título confuso y desacertado por mucho que en el estudio introductorio se intente explicitar el significado de los conceptos gracianos [Gendreau-Massaloux y Laurens: 1983].

[101] Borinski admite que la moral de Gracián "ist nicht kategorisch, wie bei den Stoikern und in anderen mehr bedingtem Geiste im Christentum und bei Kant, sondern sie ist empirisch gefordert" [Borinski: 1971, p.22]. Pero la confusión entre ingenio y razón hace que este intérprete racionalice el ingenio [*ídem*, p.46].

[102] El trabajo de Farinelli apareció posteriormente incluido con el título "Gracián y la literatura áulica en Alemania" en: *Divagaciones Hispánicas. Discursos y estudios críticos*, Barcelona, Bosch, 1936, II, pp.97-159.

En la introducción a este trabajo señalamos que algunos escritores de la generación del 98 como Azorín ("Baltasar Gracián", 1912) -quien llega a afirmar de Gracián que "su ética de epicúreo intelectual es inadmisible" [Azorín: 1976, p.58]- y Unamuno recuperaron la lectura de Gracián en España mientras que pequeños trabajos sobre el pensamiento político del jesuita se daban a conocer (ver págs.51ss). También en ellos aparecía reivindicado el carácter moral y psicológico de la obra graciana bajo una interpretación, la mayor parte de las veces, presentada como un intento racionalista de comprensión, a pesar de reconocer la contingencia, el relativismo y la circunstancialidad de las máximas gracianas[103]. En definitiva, en la mayoría de los trabajos ha pesado la consideración racionalista sobre la obra y el pensamiento de Gracián de modo que aunque algunos trabajos han reflejado su carácter empirista, el procedimiento intuitivo[104] y anti-intelectualista[105], finalmente han sido caracterizaciones como

---

[103] Díaz-Plaja ("Sobre 'El espíritu del Barroco'", 1953), opinaba que la "doctrina de Gracián es la doctrina del egoísmo más desenfrenado", que el *Oráculo manual* es "pío breviario de su egocentrismo", "Decálogo del Perfecto Egoísta" y "el vademécum de la doblez". Tras estas afirmaciones consideraba que "lo que individualiza a Gracián lo que en él tiene carácter e interés, es, precisamente, lo que se aparta de la moral al uso" [Diáz-Plaja: 1983, p.82-83], y que existe una contradicción "que se encuentra entre esta valoración concreta e individualizada de la realidad con la visión de Gracián, para quien las cosas que llegan a través de los sentidos no tienen valor junto a las que capta la inteligencia" [*ídem*, p.88].

[104] "A Gracián se le reserva un puesto muy destacado en el estudio de uno de los sectores más atrayentes del léxico castellano, el de las palabras claves que sirven para expresar la observación, descripción, y evaluación ética del hombre (...). El vocabulario ético castellano se irradia en sus obras en mil direcciones, multiplicado tanto por la intuición psicológica, como por la creatividad conceptista del autor" [Morreale: 1958, p.137].

[105] En este sentido las consideraciones de Alfonso Reyes son algo contradictorias pues aunque calificaba al jesuita de "pensador antiintelectualista", finalmente consideraba que las condiciones no racionales que hacían posible *El Héroe* podían aprehenderse por

las de Aranguren, que califican a Gracián de racionalista[106], las que han prevalecido hasta mediados de los ochenta[107]. Aranguren, en su análisis de la moral graciana[108], consideraba a Gracián un "hombre, por racionalista, de conceptos simples, claros bajo complejos juegos de palabras" [Araguren: 1976, p.138], a pesar de reconocer que el tacitismo, al cual se acogió el autor conceptista, "es la repulsa de la escolástica especulación abstracta y la doble apelación al ejercicio de la razón natural y a la experiencia" [*ídem*, p.118].

Con posterioridad a estas fechas y debido fundamentalmente a la renovación de los estudios gracianistas existen novedosas interpretaciones que han puesto de manifiesto nuevos y genuinos caracteres de la moral y la política gracianas; entre ellas, cabe destacar una vez más los trabajos de Pelegrín y de Hidalgo-Serna; el primero de ellos desvelando el espacio jesuítico de Gracián y la utilización de la retórica y la

---

"procedimientos racionales" [Reyes: 1950, p.99-143].

[106] De entre las caracterizaciones racionalistas de Gracián cabe considerar aquellas que le han vinculado con Descartes. Maravall afirmaba que "el estilo de pensar de un Descartes y el de Gracián no se pueden reducir a un patrón uniforme, ni siquiera aproximar demasiado; pero un parentesco existe, que se debe a la influencia de fuentes comunes -pensemos en la acción sobre uno y otro de un Justo Lipsio y de un Maquiavelo-" [Maravall: 1984a, p.339]. Sobre esta cuestión veánse los trabajos de Maravall [1984a y 1984b] y García Gibert [1990, esp.pp.379-385].

[107] Cabe contar con algunas excepciones antes de las renovadoras interpretaciones de la década de los ochenta como las afirmaciones de Valente en una breve pero sustanciosa reseña. Allí señalaba que "frente a la sabiduría escolástica de contenido abstracto, Gracián ofrece un tipo de conocimiento basado en la observación de la realidad y encaminado a operar eficazmente sobre ésta, con vistas también a la obtención de 'fines prácticos y concretos'" [Valente: 1960, p.23].

[108] Su trabajo "La moral de Gracián" se publicó por primera vez en 1958 con ocasión de la celebración del tercer centenario de Gracián en el volumen monográfico que publicó la *Revista de la Universidad de Madrid*, posteriormente fue incluido en *Estudios literarios* (Madrid, Gredos, 1976, pp.113-150).

casuística de la Compañía[109]; el segundo, valorando el conocimiento ingenioso que, a diferencia de la razón y del juicio racionales, es capaz de constatar las relaciones concretas de las cosas, y considerando la prudencia como obra de la agudeza de acción[110].

También en esta última década, desde 1985 hasta hoy, se han investigado otros caracteres del pensamiento político-moral graciano tales como su componente técnico, estratégico y pragmático[111]; su fundamento en la sabiduría, la experiencia y la prudencia[112]; por otra parte, se ha hecho hincapié en la consideración del ingenio como razón moral[113] y en la agudeza prudencial[114]; se han explicitado los elementos de la ética del

---

[109] Dichos aspectos se encuentran fundamentalmente desarrollados en su obra *Éthique et esthétique du Baroque. L'espace jésuitique de Baltasar Gracián* (Arles, Actes Sud, Hubert Nyssen Editeur, 1985, 232pp.) y también en el "Estudio introductorio" a su traducción del *Oráculo* al francés [1978], reproducido en su edición castellana de la misma obra [1983b]. Otros de sus trabajos en los que considera especialmente los aspectos de la moral graciana son los de [1990a] y [1990f].

[110] Ya hemos destacado en otros momentos los principales trabajos relativos al conocimiento y la filosofía del ingenio, ahora remitimos a los que consideran especialmente la agudeza de acción y la moral ingeniosa de Gracián [1991] y [1993].

[111] Este carácter de la moral, y también de la política, ha sido sobre todo reivindicado y analizado por los estudiosos italianos que comienzan a finales de la década de los ochenta (ver pág.62ss.) a interesarse por la obra de Gracián. Entre los trabajos que reivindican este componente figuran los de Dioguardi [1986], Bottiroli [1987], Esposito [1987], Dini [1990], Giammusso [1990] y Semerari [1993].

[112] En este sentido, y fundamentalmente atendiendo a los pares "estilo y prudencia del gusto", "sabiduría y prudencia", y "saber y supervivencia", Gambin ha destacado elementos esencial de la filosofía práctica y del concepto de persona en Gracián, véanse sus trabajos de [1987a], [1987b] y [1990].

[113] A partir de las interpretaciones de Hidalgo-Serna se han estudiado y extendido estas consideraciones, bien desarrolladas a modo de tesis (ver pág.64, n.48), bien en trabajos como el de Andreu Celma [1993a].

[114] Este es el caso de trabajos como el de Ayala [1988b].

conceptismo[115]; e, incluso, se ha puesto de manifiesto el carácter ficcionalista[116] y lúdico[117].

Pero independientemente de estos caracteres o elementos puestos de manifiesto por las últimas valoraciones e interpretaciones sobre la moral y la política de Gracián que revelan, tal vez, lo más original y novedoso -aunque no siempre- del pensamiento de nuestro autor, los tratados político-morales pueden ser interpretados como la trasposición de la razón de Estado política a la razón de estado del individuo y, en este sentido, están vinculados clara y directamente con la política y la moral de la época, con sus propósitos y fines, con sus valores y medios.

Aranguren señala algunos paralelismos entre Gracián y Maquiavelo, entre ellos el que ambos preconizan un comportamiento económico o pragmático, es decir, que se ajusta al fin propuesto [Aranguren: 1976, p.117], y este fin no es sino alcanzar el éxito, el triunfo, la fama y -utilizando la expresión graciana- "alcanzar la isla de la Inmortalidad". Al

---

[115] El denso y completo estudio de Blanco sobre Gracián y el conceptismo en Europa, aborda en su quinta parte ("Liberté et pouvoir") un capítulo sobre la ética del conceptismo en donde se repasan cuestiones como el casuismo y el probabilismo, la estrategia y la cultura jesuíticas, la moral del emblema y el pragmatismo de las divisas políticas. En el capítulo que completa su trabajo la autora establece paralelismos entre el el arte de ingenio, el arte de prudencia y la razón de Estado [Blanco: 1992, pp.475-599].

[116] Sobre la cuestión del ficcionalismo barroco véase la tesis de García Gibert [1990] que, aunque no trata específicamente sobre la moral y la política gracianas, contiene afirmaciones interesantes y reveladoras sobre al carácter ficcionalista del pensamiento del jesuita y sus consecuencias en aspectos como el probabilismo y la ocasión, la ficción de diversos planos o esferas (lo humano y lo divino), las ficciones del ser y del parecer, y del disimulo.

[117] Recientemente Andreu Celma ha publicado un breve trabajo sobre la vida moral como juego en Gracián; en él se afirma que el jesuita "considera el juego como el modelo del acaecer de la verdad moral" [Andreu Celma: 1994, p.7], el arte de prudencia es "un arte lúdico" y el ingenio puede considerarse una "facultad lúdica" [*ídem*, p.61].

acentuar esta "búsqueda pragmatista del triunfo" [*ídem*, p.116] como elemento clave de la primera producción graciana, Aranguren señala que por ello "se ha podido hablar de un 'maquiavelismo personalista' o 'razón de Estado de la persona'" a propósito del jesuita [*ídem*, p.117]. Ello representa que Gracián "traspone el maquiavelismo al orden psicológico" [*ídem*], y que existe un paralelismo entre Gracián y Maquiavelo situado en distintos niveles: mientras que el papel realizado por el secretario florentino se sitúa en la teoría y moral política; el papel del jesuita se sitúa en el plano de la psicología y de la moral individual[118]. Sin embargo, y a tenor de los análisis de nuestro trabajo (desde las interpretaciones sobre el surgimiento de la razón de Estado, pasando por la diversa elaboración y la consideración de la naturaleza de ésta por parte de los tratadistas políticos de la época, hasta los elementos más significativos de la concepción de la política) podemos afirmar que no es posible hablar de una trasposición del maquiavelismo al plano de la moral individual o personal como interpreta Aranguren. Gracián no es el consecuente moral de la emancipación maquiavélica de lo político, pero sí puede considerarse como el consecuente práctico-didáctico de los teóricos de la razón de Estado, independientemente de que éstos sean más o menos eticistas, idealistas o realistas.

Aranguren también considera que Gracián deja lo propiamente ético en suspenso [Aranguren: 1976, p.117]; sin embargo, aunque compartiese con Maquiavelo el análisis de la

---

[118] Cf. Aranguren, *Ética, o.c.*, p.247. También Borghi en su trabajo sobre Maquiavelo, Montaigne y Gracián, afirma que "come gli scritti di Montaigne e Gracian possono rappresentare, dal punto di vista etico, una voce possibile di 'ciò che esiste', così quelli Machiavelli possono essere un altrettanto possibile discorso di 'ciò che esiste' dal punto di vista politico" [Borghi: 1991, p.84, n.44].

realidad que le rodeaba y no pudiera sustraerse al espíritu mundano y práctico, no por ello podemos decir que deje verdaderamente lo ético en suspenso, sino que más bien trató de acomodar sus máximas y aforismos -en los límites de la moral católica[119]- a la realidad moral y social del Barroco utilizando las "armas" que otros antes que él habían usado en el ámbito político: la experiencia, la historia, la inducción y el ingenio (ver cap. III.1). Todos estos elementos, junto con el carácter neoestoico y tacitista de sus máximas (ver cap.III.2), hacen del pensamiento de Gracián no sólo uno de los que mejor reflejan el sentir y el pensar de su época, sino que se revela como uno de los que más informan la praxis moral y política. Sus patrones de conducta, propuestos a lo largo de toda su producción, modelan el ideal de "hombre completo" contrarreformista que va desde el hombre heroico, político, discreto, prudente, estético, crítico-filosófico hasta el hombre religioso[120].

---

[119] En nuestras reflexiones finales ofrecemos una interpretación de los diversos niveles que nosotros creemos identificar en la moral graciana, así como la relación que se establece entre ésta y la política.

[120] En la justificación metodológica que ofrecíamos al comienzo de nuestro trabajo señalamos el por qué de nuestra elección de determinadas obras de la producción graciana para nuestro particular análisis e interpretación: los tratados político-morales como reflejo de la razón de Estado. Sin duda, para analizar el modelo de hombre completo se hace necesario examinar la *Agudeza y arte de ingenio* (hombre estético), *El Criticón* (hombre crítico-filosófico) y *El Comulgatorio* (hombre religioso).

IV.2.2 De los medios de la razón de estado del individuo.*

> "Todo lo dora un buen fin, aunque lo desmientan los desaciertos de los medios" (*OM*, 66).

Porque "el que vence no necesita de dar satisfacciones" y "nunca se pierde reputación cuando se consigue el intento", Gracián nos advierte de la atención que hay que poner a que salgan bien las cosas (*OM*, 66). Para conseguir "la dicha de salir bien" (*OM*, 66) no hay más que "obrar con buenos instrumentos" (*OM*, 62)[121]; instrumentos y medios que ofrece Gracián en sus propios tratados a través de *primores*, *realces* y *aforismos*[122], y que se hacen necesarios pues "más es menester

---

* Ofrecemos en las páginas que siguen un resumen de los medios que Gracián propone en sus tratados político-morales mientras que trabajamos en un análisis de sus máximas en función de los medios de la razón de Estado establecidos por los tratadistas de la época; sin embargo, un trabajo semejante no ha tenido cabida aquí, aunque no por intensión sino por extensión.

[121] Buenos instrumentos que en el arte de gobernar deben tornarse buenos "ministros". En *El Político* había señalado: "Este gran empleo del reinar no puede ejercerse a solas; comunícase a toda la serie de ministros, que son reyes inmediatos. ¿Qué importa que el príncipe sea excelente en sí si los ayudantes le desacreditan?" (*P*, p.63). En el *Oráculo* afirmará que "nunca la bondad del ministro desminuyó la grandeza del patrón; antes, toda la gloria de los aciertos recae después sobre la causa principal, así como, al contrario, el vituperio" (*OM*, 62).

[122] Maldonado de Guevara señalaba que las trescientas máximas de Estado de Antonio Pérez (*Máximas políticas de Estado dirigidas a Enrique IV*) fueron "inspiradoras, en no pequeña parte, de los trescientos aforismos de Baltasar Gracián" (cf. Maldonado de Guevara, "Emblemática y política...", *o.c.*, p.45).

Al comentar la estructura y composición de los tratados de Gracián (ver pág.20ss.) ya señalamos que los aforismos del *Oráculo* se "discurren" entre ellas (ver pág.25), por esta razón cuando mencionemos los *primores* y los *realces*, señalaremos junto a ellos también el aforismo en el que se repiten o reflejan. Recordemos que Gracián utiliza en *El Héroe* la palabra *primor* en sustitución de la palabra "capítulo" y la usa en el sentido de

para tratar con un solo hombre en estos tiempos que con todo un pueblo en los pasados" (*OM*, 1).

Dos tretas defensivas básicas en relación con las clásicas potencias fundamentales[123] son propuestas por Gracián en su primer tratado: ocultar los designios del entendimiento ("Que el héroe platique incomprehensibilidades de caudal"; *H*, I y *OM*, 94) y ocultar las inclinaciones de la voluntad ("Cifrar la voluntad"; *H*, II y *OM*, 98), ambas son complementarias pues "lega quedaría el arte si, dictando recato a los términos de la capacidad, no encargase disimulo a los ímpetus del afecto" (*H*, II)[124]. Desde el primer momento el disimulo ("El más

---

"excelencia" recogido en el *Teosoro* (ver págs.20-21), por ello también usa sinónimos u otros términos relacionados con este sentido como arte, artificio, destreza, habilidad, lucimiento, perfección, prenda, realce, treta y sutileza.

[123] A. del Hoyo considera que al establecer en las dos potencias particulares del alma, entendimiento y voluntad, las dos máximas prendas heroicas, Gracián es, en su arranque, fundamentalmente tomista, y puede establecerse que "la originalidad de *El Héroe* estriba en una sutil y asombrosa adaptación tipológica y política de la doctrina tomista del acto humano" [Hoyo: 1960, p.cxxxiv]. Un minucioso análisis de este tratado bajo presupuestos aristotélico-tomistas se lo debemos a Werle [1992], véase también Baciero [1967].

[124] Pero si se trata de "cifrar la voluntad" de uno mismo también se trata de "mover voluntades" de los otros y, en este sentido, la destreza consiste en "un saber por dónde se le ha de entrar a cada uno" ("*Hallarle su torcedor a cada uno*", *OM*, 26).

El aforismo 3 del *Oráculo* ("*Llevar sus cosas con suspensión*"), donde se estima la veneración y la expectación causadas por el misterio, la arcanidad y el "recatado silencio" frente a la declaración, al darse a entender con llaneza y al jugar a juego descubierto ("que ni son de utilidad ni de gusto"), está también relacionado con la idea central desarrollada en estos dos *primores* de *El Héroe*.

Sobre el secreto, la mentira y la razón de Estado veánse los trabajos de J. De Lucas, "Maquiavelismo y tacitismo en el Barroco: el secreto y la mentira como instrumentos de la razón de Estado" (en: *Estudios en recuerdo de la Prof. Sylvia Romeu Alfaro*, Valencia, Universidad de Valencia, 1989, pp.549-559), y "De secretos, mentiras y razones de Estado" (en: *Claves de Razón Práctica*, 52 (1995), pp.22-30). En el primer artículo citado se considera a Gracián como figura aparentemente clave del antimaquiavelismo pero cuyas máximas y aforismos postulan "el artificio, la astucia, la importancia del parecer, así como la necesidad de conocer", lo que le basta al autor para afirmar que esto "podría calificarse de

plático saber consiste en disimular", *OM*, 98) y la ocultación de sí mismo es un medio básico de la **razón de E/estado**; así lo acreditaron políticamente Tiberio y Luis XI de Francia ("Es gran parte del regir el disimular", *OM*, 88), ejemplos utilizados por Gracián, y así avisa él a su héroe.

Prosigue Gracián afirmando que el entendimiento es origen de toda grandeza y la mayor prenda de un héroe (*H*, III), en él residen el "fondo de juicio" y la "elevación de ingenio", y si la filosofía señala dos potencias ("acordarse" o memoria y "entender" o entendimiento), "súfrasele a la política" introducir la división entre el juicio (trono de la prudencia) y el ingenio (esfera de la agudeza y acredita también la justicia); "todo héroe participó exceso de ingenio", "que la agudeza, si no reina, merece conreinar", y aunque la naturaleza engendra la agudeza, los realces del arte la alimentan. Y si el tercer *primor* incidía en los aspectos del entendimiento, el cuarto lo hará sobre la voluntad: "¿qué importa que el entendimiento se adelante, si el corazón se queda?"; un "corazón de rey" (*H*, IV) desea Gracián para su héroe. Un corazón grande tenían Alejandro, César y Carlos VII de Francia entre los héroes políticos con los que el jesuita ejemplifica este *primor*: "es el corazón el estómago de la fortuna, que dirige con igual valor sus extremos"[125].

Otras perfecciones dependientes de la capacidad (entendimiento) son necesarias para causar estimación, el tener

---

cualquier forma menos como antimaquiavelismo" (cf. De Lucas, "Maquiavelismo y tacitismo...", *o.c.*, p.558).

[125] En el aforismo 4 ("*El saber y el valor alternan grandeza*"), en el que Gracián parece resumir y unificar los *primores* III y IV, leemos que "sin valor, es estéril la sabiduría". El aforismo 102 lleva por título: "*Estómago para grandes bocados de la fortuna*". Sobre la magnanimidad, "timbre augusto de grandes corazones" (*H*, IV), véase el trabajo de Werle [1992].

un "gusto relevante" (*H*, V y *OM*, 65) es una de ellas; así como hay cultura de ingenio, hay cultura de gusto (hijo del entendimiento y hermano del ingenio), pero "sólo un gran conocimiento, favorecido de una plática llega a saber los precios de las perfecciones", por ello Gracián advierte en su **razón de E/estado** que "donde el discreto no puede lisamente votar, no se arroje; deténgase no descubra antes la falta propia que la sobra extraña". La industria[126] y la diligencia suplen con prendas adquiridas las que el favor del Cielo no quiso dar como naturales; pero "no toda arte merece estimación, ni todo empleo logra crédito", como el varón máximo debe aspirar a una universalidad plausible debe considerar que "muchas medianías no bastan a agregar una grandeza, y sobra sola una eminencia a asegurar superioridad", logre pues el héroe la "eminencia en lo mejor" (*H*, VI y *OM*, 61) y la "excelencia de primero" (*H*, VII y *OM*, 63)[127]. Pero no es menor la destreza de "topar con los empleos plausibles" (*H*, VIII y *OM*, 67), el héroe ha de preferir los empeños y asuntos dignos o merecedores de aplauso, y éstos son los que se ejecutan a

---

[126] Sobre la prudencia entendida como industria véase Aranguren [1976, p.120ss.].

[127] "Gran ventaja el ser primero, y si con eminencia, doblada. Gana en igualdad el que ganó de mano. Son tenidos por imitadores de los pasados los que les siguen (...). Mas no consiste la gala en ser primero en tiempo, sino en ser el primero en la eminencia (...). Es, pues, destreza no común inventar nueva senda para la excelencia" (*H*, VII). De nuevo hallamos un ejemplo político en Tiberio quien "afectó conseguir por lo político lo que Augusto por lo magnánimo", pero la novedad, sin salir del arte y saliendo de lo ordinario, ha de darse en toda profesión: "Extiéndase el ejemplo a todo empleo, y todo varón raro entienda bien la treta, que en la eminente novedad sabrá hallar extravagante rumbo para la grandeza" (*H*, VII). Sobre la novedad, la imitación y la emulación volverá a tratar en el *primor* XVIII y en diversos aforismos del *Oráculo*.

vista de todos[128] y a gusto de todos, expuesto al universal teatro. Topar con "la prenda relevante en sí" ("Del quilate rey, *H*, IX)[129], con "el tributo rey de su caudal" pero "tener tanteada la fortuna al empeñarse" y al proceder (*H*, X y *OM*, 36) y saber "dejarse", ganando con ella (*H*, XI y *OM*, 38)[130], son políticos *primores* y reglas y contratretas de discreción política[131]. Obtener la "gracia de las gentes" (*H*, XII y *OM*,

---

[128] El aforismo 297 ("*Obrar siempre como a vista*") advierte que "sabe que las paredes oyen, y que lo mal hecho revienta por salir. Aun cuando solo, obra como a vista de todo el mundo, porque sabe que todo se sabrá".

[129] "Procure, pues, el varón prudente halagar el gusto y atraerle sin violencias de despotiquez a medirse con las fuerzas; y, reconocida una vez la prenda relevante, enpléela felizmente" (*H*, IX). Podemos relacionar este *primor* con el aforismo 34 ("*Conocer su realce rey*: la prenda relevante, cultivando aquélla y ayudando a las demás"), y con el aforismo 225 ("*Conocer su defecto rey*. Ninguno vive sin el contrapeso de la prenda relevante, y si le favorece la inclinación, apodérase a lo tirano"), y éste a su vez con el aforismo 186 ("*Conocer los defectos*: por más autorizados que estén").

[130] En diversas partes del trabajo hemos dejado anotada la función y la valoración de la fortuna, la "tan nombrada cuan poco conocida, no es otra, hablando a lo cuerdo y aun católico, que aquella gran madre de contingencias y gran hija de la Suprema Providencia, asistente siempre a sus causas ya queriendo, ya permitiendo. Esta es aquella reina tan soberana, inscrutable, inexorable, risueña con unos, esquiva con otros, ya madre, ya madrastra, no por pasión, sí por la arcanidad de inaccesibles juicios" (*H*, X).

Otros *realces* y aforismos toman a la Fortuna como tema; en ellos se alude a su naturaleza variable ("*Fortuna y fama*. Lo que tiene de inconstante la una, tiene de firma la otra", *OM*, 10), a su consideración ("Tiene la mentida Fortuna muchos quejosos y ningún agradecido", *D*, XXIII), o a la utilidad de conocer la ventura ("*Conocer los afortunados para la elección, y los desdichados para la fuga*. La mejor treta del juego es saberse descartar", *OM*, 31).

[131] En *El Político* constatamos que no era la ciega y vulgar fortuna la autora de los imperios sino la Providencia (ver pág.509); también en *El Héroe* Gracián eleva a la justísima Providencia por encima de la corsaria e inestable fortuna ("faltarle de constante lo que le sobra de mujer, sienten algunos escocidos", *H*, XI), pero advierte que "regla es de muy maestros en la discreción política tener observada su fortuna y la de sus adherentes" y "parte es deste político primor saber discernir los bien y mal afortunados, para chocar o ceder en la competencia" (*H*, X).

40)[132], ganando su voluntad para conquistar su afición y su benevolencia es aventajado artificio; mas el "despejo" (*H*, XIII y *OM*, 127) es "alma de toda prenda, vida de toda perfección, gallardía de las acciones, gracias de las palabras, y hechizo de todo buen gusto, lisonjea la inteligencia y extraña la explicación"[133]; y el "natural imperio" (*H*, XIV y *OM*, 42)[134] es "un señorío innato, una secreta fuerza de imperio que se hace obedecer sin exterioridad de preceptos, sin arte de persuasión". La "simpatía sublime" (*H*, XV)[135] "consiste en un parentesco de los corazones, si la antipatía en un divorcio de las voluntades"; y la "renovación de grandeza" (*H*, XVI)[136] es treta para "remozar la fama y volver a renacer al aplauso". De nuevo incide Gracián en que "toda prenda, todo realce, toda perfección, ha de engastar en sí un héroe, pero afectar, ninguna" (*H*, XVII y *OM*, 123), porque "la perfección ha de estar en sí; la alabanza en los otros"; "es la afectación el lastre

---

[132] El aforismo 40 señala que "la cortesía es el mayor hechizo político de grandes personajes". También el aforismo 32 ("*Estar en opinión de dar gusto*") se encuentra en esta misma línea que supone, como una gran ventaja, obtener la aprobación, la estimación y la obediencia ajenas: "para los que gobiernan, gran crédito de agradar: realce de soberanos para conquistar la gracia universal".

[133] El despejo "consiste en una cierta airosidad, en una indecible gallardía, tanto en el decir como en el hacer, hasta en el discurrir" (*H*, XIII). También es político el despejo: "campea igualmente en un caudillo al lado del valor el despejo, y en un rey a par de la prudencia" (*ídem*).

[134] "Reconocen al león las demás fieras ... (...). Realce es éste de corona y, si le corresponden la eminencia del entendimiento y la grandeza del corazón, no le falta cosa para construir un primer móvil político" (*H*, XIV).

[135] También es un *primor* político porque "hasta entre padre y hijos pretenden jurisdicción y ejecutan cada día su potencia, atropellando leyes y frustrando privilegios de naturaleza y política. Quita reinos la antipatía de un padre y dalos una simpatía" (*H*, XV). El aforismo 44 ("*Simpatía con los grandes varones*") resume algunas ideas de la misma teoría.

[136] El aforismo 81 ("*Usar el renovar su lucimiento*") también sigue esta línea.

de la grandeza", pero por si algún lector todavía no ha comprendido, no deja dudas acerca de en qué consiste este primor: "Afectó Tiberio el disimular, pero no supo disimular el disimular. Consiste el mayor primor de un arte en desmentirlo, y el mayor artificio, en encubrirle con otro mayor". No en la imitación sino en la "emulación de ideas" (*H*, XVIII) debe el varón culto empeñarse, debe "tomar liciones de grandeza" de los varones eminentes pero "no para seguirles, sí para adelantárseles"[137]. Una "paradoja crítica" (*H*, XIX) o primor crítico nos propone antes del colofón final consistente en "deslizar venialmente en la prudencia o en el valor para entretener la envidia, para cebar la malevolencia": "sea, pues, treta política permitirse algún venial desliz que roa la envidia y distraiga el veneno de la emulación. Y pase por triaca política, por contraveneno de prudencia"[138]. Pero "todo el lucimiento desciende del Padre de ellos", y así como primor último y corona "vaya la mejor joya de la corona y fénix de las prendas de un héroe" (*H*, XX): la virtud. Felicidad, grandeza y virtud[139] corren paralelas y de todas ellas debe participar

---

[137] Cierra Gracián este primor con una exaltación a Felipe IV del que dice: "llámese el émulo común de todos los héroes quien es centro de todas sus proezas, y equivóquese el aplauso en blasones con eminente pluralidad. El afortunado, por su felicidad; el animoso, por su valor; el discreto, por su ingenio; el catolicísimo por su celo; el despejado, por su airosidad, y el universal, por todo" (*H*, XVIII). También el aforismo 75 ("*Elegir idea heroica*: más para la emulación que para la imitación"), desarrolla esta doctrina.

[138] "*Saber usar del desliz*" es el título del aforismo 73 y "*Permitirse algún venial desliz*" el del aforismo 83.

[139] Es evidente la referencia a la virtud cristiana, pues "no puede la grandeza fundarse en el pecado, que es nada, sino en Dios que lo es todo" (*H*, XX); sin embargo, también en "los gentiles y infieles" se halla el fundamento de su grandeza en "algunas virtudes morales". Sobre que el "deseo de reputación nace de la virtud" nos hablará en el aforismo 10 y en el último de los aforismos vuelve a considerarse a la virtud como "cadena de todas las perfecciones, centro de las felicidades" (*OM*, 300). Sobre el concepto de virtud y la entereza véase Gambin [1993b].

un héroe que pretenda serlo, máxime si es político pues "en las monarquías pretende evidencia este primor. Floreció el que es flor de los reinos mientras que floreció la piedad y religión, y marchitóse con la herejía su belleza". Así, pues, completa Gracián su bosquejo de varón máximo, su modelo de heroicidad, entre prendas naturales y destrezas o habilidades conseguidas con arte o técnicas adecuadas, y, de forma o no retórica, concluye apelando a un evidente fundamento de la **razón de E/estado**[140]: la religión o la fe ("ser héroe del mundo, poco o nada es; serlo del Cielo es mucho", *H*, XX).

En *El Discreto* que -según la aprobación de Salinas (ver pág.225)- "no contiene cosa contra la Fe, antes la aviva, porque excita el entendimiento; ni contra las costumbres, pues no trata sino de enseñar a mejorarlas" (*D*, "Aprobación de Salinas"), ofrece Gracián veinticinco *realces* que debe considerar todo aspirante a discreto. No presenta el jesuita una advertencia a los lectores aunque sí lo hizo Lastanosa quien la concluía de la siguiente forma: "Merezca, lector discreto, o porque lo eres o para que lo seas, tener vez este Arte de Entendidos, estos aforismos de prudencia, en tu gusto y tu provecho" (*D*, "A los lectores").

"Genio e ingenio" (*D*, I y *OM*, 2)[141], son "los dos ejes del

---

[140] A lo largo de nuestro estudio hemos verificado el significado y alcance de "la razón de religión" o la fe como fundamento y base de la "verdadera razón de Estado" (ver pág.196ss y pág.499). También en *El Político* el jesuita considera "evidente fundamento" (*P*, p.48) la virtud cristiana (ver pág.472), y en este último primor alude a "los dos Reyes católicos, Fernando y Isabel, fueron el *non plus ultra*, digo colunas de la fe" (*H*, XX).

[141] En el aforismo 2 se considera que es "infelicidad de necio errar la vocación en el estado, empleo, región, familiaridad". También puede considerarse que el aforismo 18 ("*Aplicación y minerva*. Requiérese, pues, naturaleza y arte, sella la aplicación") está vinculado con el genio (naturaleza) y el ingenio (arte).

lucimiento discreto", sobre ellos se estructurarán las prendas y a partir de ellos debe un aspirante a discreto conocerse: "comience por sí mismo el Discreto a saber, sabiéndose". La humana naturaleza debe adelanterse cada día con una y otra perfección, a través del arte y la cuidadosa industria, para alcanzar el "señorío en el decir y en el hacer" (*D*, II y *OM*, 122), "requiérese el continuado ejercicio en los empleos; que de la continuidad de los actos se engendra el hábito señoril"[142]. Ser "hombre de espera" (*D*, III y *OM*, 55) que ni se apresure ni se apasione[143]; cuya "galantería" (*D*, IV y *OM*, 131) sea esfera de su magnanimidad, generosidad y clemencia, que es "política también, y aun la gala de la mayor razón de Estado"[144]. Pero un aspirante a discreto debe ser también "hombre de plausibles noticias" (*D*, V y *OM*, 22)[145], con una "sabiduría cortesana" y una "conversable sabrosa erudición", es decir, una "ciencia del buen gusto" que no la "enseñan los libros ni se aprende en las escuelas", una erudición[146] que es "noticia universal de todo" y "un plático saber de todo lo corriente, así de efectos como de causas". No debe ser

---

[142] Este segundo *realce* está relacionado con el *primor* XIV ("Del natural imperio").

[143] En el aforismo 55 se afirma lo siguiente: "Hase de caminar por los espacios del tiempo al centro de la ocasión. La detención prudente sazona los aciertos y madura los secretos". En diversos momentos a lo largo de nuestro estudio hemos mencionado el papel de la "ocasión" en el pensamiento barroco, volveremos a tratar sobre ello en el siguiente apartado.

[144] Recordemos que sobre la clemencia como virtud de la "buena razón de Estado" trataron, entre otros, Rivadeneira (cf. *Tratado de la religión y virtudes, o.c.*, lib.II, cap.XVIII: "De la clemencia que debe tener el príncipe cristiano").

[145] "Es munición de discretos la cortesana gustosa erudición: un plático saber de todo lo corriente, más a lo noticioso, menos a lo vulgar" (*OM*, 22). También el aforismo 80 ("*Atención al informarse*") y el aforismo 203 ("*Conocer las eminencias de su siglo*"), estarían relacionados.

[146] Véase lo que dejamos anotado sobre la erudición en la pág.298ss.

"desigual" (*D*, VI y *OM*, 71)[147], pero sí "hombre de todas horas" (*D*, VII) que no ha de atarse "a un empleo solo, ni determinar el gusto a un objecto", sino ser "verdaderamente universal para todo tiempo, para todo gusto y para todo empleo". Un "buen entendedor" (*D*, VIII)[148] al que aconseja "no estar siempre de burlas" (*D*, IX y *OM*, 76) pues "no hay mayor desaire que el continuo donaire". El discreto ha de ser "hombre de buena elección" (*D*, X y *OM*, 51)[149] pues todo el saber humano "se reduce hoy al acierto de una sabia elección", y no debe meterse "a querer dar gusto a todos que es imposible", y viene "a disgustar a todos, que es más fácil"; por tanto, no ha de ser "malilla" (*D*, XI y *OM*, 85) pero sí "hombre de buen dejo" (*D*, XII y *OM*, 59), que ha de saber dejar las cosas antes que ellas lo dejen[150] y poner más cuidado en la felicidad de la salida que en el aplauso de la entrada; e incluso "hombre de ostentación" (*D*, XIII y *OM*, 277) pues aunque es "política contienda qué importe más, la realidad o la apariencia", "la mayor sabiduría, hoy encargan políticos que consiste en hacer parecer. Saber y saberlo mostrar es saber dos veces", ya que

---

[147] Porque es la desigualdad "achaque de grandes y aun de príncipes" y "no hay disculpa en la voluntad, que es crimen del albedrío", atención el varón cuerdo a no caer en "lo que hoy es el blanco de su sí, mañana es el negro de su no", y ésto no sólo con las personas sino también con las virtudes (*D*, VI).

[148] Al igual que en el aforismo 25, se expresa la teoría de que no basta con discurrir, "menester es adevinar" pues "las verdades que más nos importan vienen siempre a medio decir" y "hay zahoríes del corazón y linces de las intenciones". Sobre los zahoríes más reconocidos por Gracián, Séneca y Tácito, véase nuestro capítulo III.2.3.3.

[149] En el aforismo 51 se afirma que "no hay perfección donde no hay delecto". Sobre el *realce* en elegir o el "buen delecto" en un monarca véase lo que dejamos anotado en la pág.508, n.81. Consúltese también al trabajo de Baciero [1967, esp.pp.393ss.].

[150] El aforismo 110 ("*No aguardar a ser sol que se pone*") desarrolla también esta máxima.

"las cosas comúnmente no pasan por lo que son, sino por lo que parecen"[151]. "No rendirse al humor" (*D*, XIV)[152] porque "es efecto grande de la prudencia la reflexión sobre sí" y "una gran capacidad no se rinde a la vulgar alternación de los humores, ni aun de los afectos"; y "tener buenos repentes" (*D*, XV y *OM*, 56), pues "suple la vivacidad del ingenio a la profundidad del juicio", son también prendas de discreción. Ni la extravagante y frívola singularidad, ni la vanísima hinchazón son propias del discreto que ha de aborrecer todo género de "figurería" (*D*, XVI) además debe "acomodarse a lo corriente" y "vivir a lo plático"[153]. Ha de ser un "hombre en su punto" (*D*, XVII y *OM*, 6) perfeccionándose en lo natural y en lo moral, hasta llegar a la sazón, a varón hecho y perfecto, a hombre consumado que se conocerá en "lo acertado de su juicio" y en "lo sazonado de su gusto", "sabio en dichos, cuerdo en hechos"[154]. "Cultura y aliño" (*D*, XVIII y *OM*, 87)[155]

---

[151] El aforismo 99 ("*Realidad y apariencia*") vuelve a repetir esta idea y añade además: "no basta tener razón con cara de malicia".

[152] El aforismo 69 ("*No rendirse a un vulgar humor*") y el aforismo 8 ("*Hombre inapasionable, prenda de la mayor alteza de ánimo*"), desarrollan parecida teoría; en el primero se puede leer que "principio es de corregirse el conocerse, que hay monstruos de la impertinencia: siempre están de algún humor, y varían afectos con ellos"; y en el segundo que "no hay mayor señorío que el de sí mismo, de sus afectos, que llega a ser triunfo del albedrío".

[153] El aforismo 120 lleva por título "*Vivir a lo plático*. Hasta el saber ha de ser al uso".

[154] En el aforismo 6 se afirma además que se conocerá al varón consumado en "lo realzado del gusto, purificado del ingenio, en lo maduro del juicio, en lo defecado de la voluntad". El aforismo 202 ("*Dichos y hechos hacen un varón consumado*") contiene algunos aspectos similares, y en el aforismo 298 ("*Tres cosas hacen un prodigio*"), se afirma que estas tres cosas son "ingenio fecundo, juicio profundo y gusto relevantemente jocundo".

[155] El aforismo 12 ("*Naturaleza y arte, materia y obra*"), resume o expresa similares ideas pues "el mejor natural es inculto sin ella, y les falta la metad a las perfecciones si les falta la cultura".

son necesarias en un varón discreto que la cultura hace personas y el aliño no ha de ceñirse al entender sino que ha de extenderse al querer y al conversar. Pero no basta con ello, pues el discreto debe ser "hombre juicioso y notante" (*D*, XIX y *OM*, 49), zahorí de entendimiento y descifrador de intenciones y fines[156], mas "no encarga este aforismo que sea maleante el discreto, sino entendido". A favor de las hazañas pero "contra la hazañería" (*D*, XX)[157] que es soberbia, vana, ostentativa y encarecida; el discreto ha de ser "diligente y inteligente" (*D*, XXI y *OM*, 53) porque "tanto necesita la diligencia de la inteligencia como al contrario. La una sin la otra valen poco, y juntas pueden mucho. Esta ejecuta pronta lo que aquélla, detenida, medita, y corona una diligente ejecución los aciertos de una bienintencionada atención". "Tanto se requiere en las cosas la circunstancia como la substancia" por ello "es el modo una de las prendas del mérito" así atienda el discreto al "modo y agrado" (*D*, XXII)[158]; mas el "arte para ser dichoso" (*D*, XXIII y *OM*, 21) hallar la virtud "que no hay más dicha ni más desdicha que prudencia o imprudencia" y "no hay otro arbitrio sino el de la virtud y la atención". Pero si la prudencia hace dichoso al discreto la "corona de la discreción" (*D*, XXIV) es

---

[156] Sobre Séneca y Tácito considerados como "juiciosos y notantes" véase pág.447.

[157] El aforismo 295 lleva por título "*No hazañero, sino hazañoso*" y contiene la misma idea.

[158] Interesante es además el sentido o significado político de este *realce*: "No basta el grande celo en un ministro, el valor en un caudillo, el saber en un docto, la potencia en un príncipe si no lo acompaña todo esa importantísima formalidad. Es político adorno de los cetros, esmalte de las coronas; antes bien, en ningún otro empleo es más urgente que en el mandar" (*D*, XXII).

El aforismo 14 ("*La realidad y el modo*. No basta la substancia, requiérese también la circunstancia. Todo lo gasta un mal modo, hasta la justicia y razón") desarrolla ideas similares y también el aforismo 103 ("*Cada uno la majestad en su modo*") incide en algún aspecto.

la entereza[159], "sol de los realces, lucimiento de las prendas, esplendor de la heroicidad, y de la discreción complemento". Finaliza Gracián su diseño del discreto señalando que "mide su vida el sabio como el que ha de vivir poco y mucho", por ello la "culta repartición de la vida de un discreto" (*D*, XXV y *OM*, 229)[160] ha de hacerse atendiendo a las edades de la vida del hombre proporcionadas por la naturaleza considerando las estaciones del año y sus cuatro tiempos.

Pero otros muchos medios o reglas de **razón de E/estado**[161] se nos ofrecen a través de diversos aforismos del *Oráculo* que no se corresponden con los *primores* o *realces*. Entre ellos figuran los que más preocuparon y espantaron -no en el sentido de "maravillarse" o "admirarse" que a veces utiliza Gracián y que viene recogido en el *Tesoro* (p.551), sino en el sentido de causar miedo u horror que también viene señalado por Covarrubias- a los más fervientes defensores del antimaquiavelismo de nuestro autor al no saber cómo

---

[159] El aforismo 29 ("*Hombre de entereza*") subraya un sentido político interesante: "Que tiene pocos finos la entereza. Celébranla muchos, mas no por su casa; síguenla otros hasta el peligro; en él, los falsos la niegan, los políticos la disimulan (...). Abstrahen los astutos con metafísica plausible por no agraviar, o la razón superior o la de Estado, pero el constante varón juzga por especie de traición el disimulo, préciase más de la tenacidad que de la sagacidad, hállase donde la verdad se halla, y, si deja los sujetos, no es por variedad suya, sino dellos, en dejarla primero". La entereza -como afirma Gambin- "lejos de fijarse como rígida y monolítica representación de la virtud, o sea como sigilo disciplinado destinado a regular y a calcular las atormentadas vicisitudes a partir de un conjunto de reglas y de tácticas, adquiere consistencia en la evidnecia de la contemporaneidad de toda la *variedad* y amplitud de correspondencias, de tensiones, de diferencias y de contactos ingeniosos de los cuales vive la persona" [Gambin: 1993b, p.69].

[160] En este *realce* y aforismo se fragua y resume, respectivamente, el proyecto de *El Criticón* (ver pág.371ss.).

[161] Como se habrá comprendido desde el comienzo de nuestro trabajo (ver pág.15) no hay dos sino sólo una razón de E/estado; si con mayúscula se aplica al Estado; si con minúscula, se aplica al individuo.

interpretarlos; mientras que sirvieron a otros para definir a nuestro autor como el antimaquiavelista más maquiavélico: *Obrar de intención, ya segunda y ya primera* (*OM*, 13)[162]; *Conocer y saber usar de las varillas* (*OM*, 37); *Saber usar de los enemigos* (*OM*, 84)[163]; *Obrar siempre sin escrúpulos de imprudencia* (*OM*, 91); *No es necio el que hace la necedad, sino el que, hecha, no la sabe encubrir* (*OM*, 126)[164]; *Hacer y hacer parecer* (*OM*, 130); *Antes loco con todos que cuerdo a solas* (*OM*, 133)[165]; *Entrar con la ajena para salir con la suya* (*OM*, 144)[166]; *Saber declinar a otro los males* (*OM*, 149)[167]; *Nunca acompañarse con quien le pueda deslucir* (*OM*, 152)[168]; *Nunca por la compasión del infeliz se ha de incurrir en la desgracia del afortunado* (*OM*, 163)[169]; *Sin mentir, no decir todas las verdades* (*OM*,

---

[162] El aforismo 215 señala: "*Atención al que llega de segunda intención*. Es ardid del hombre negociante descuidar la voluntad para acometerla, que es vencida en siendo convencida. Disimula el intento, para conseguirlo, y pónese segundo para que en la ejecución sea primero".

[163] En el aforismo 158 se nos aconseja también: "*Saber usar de los amigos*. No sólo se ha de procurar en ellos conseguir el gusto, sino la utilidad".

[164] En el aforismo 214 se nos advierte: "*No hacer de una necedad dos*. Es muy ordinario para remendar una cometer otras cuatro"; y cuestiones similares se plantean en el aforismo 240 ("*Saber usar de la necedad*") y en el aforismo 261 ("*No proseguir la necedad*").

[165] También relacionado con el aforismo 270 ("*No condenar solo lo que a muchos agrada*").

[166] En el aforismo 193 advierte: "*Atención al que entra con la ajena por salir con la suya*. No hay reparo para la astucia como la advertencia".

[167] En el aforismo 187 volverá a tratar parecido asunto: "*Todo lo favorable, obrarlo por sí; todo lo odioso, por terceros*".

[168] También el aforismo 197 considera algo similar: "*Nunca embarazarse con necios*. Mal puede ayudar al crédito ajeno quien no le tiene proprio".

[169] En el aforismo 285 se nos dice: "*No perecer de desdicha ajena*. Conozca al que está en el lodo, y note que le reclamará para hacer consuelo del recíproco mal".

181)[170]; *Valerse de la privación ajena* (*OM*, 189); *Reservarse siempre las últimas tretas del arte* (*OM*, 212); *Cuando no puede uno vestirse la piel del león, vístase la de la vulpeja* (*OM*, 220); *Nunca partir secretos con mayores* (*OM*, 237); *Ir siempre prevenido* (*OM*, 256).

Son estas algunas de la tretas y contratretas más llamativas, pero todas ellas son -opinaba el propio Gracián- "aciertos del vivir" y "platos prudenciales" (*OM*, "Al lector"). A través de estas máximas se otorgan o entregan las normas políticas -en los diversos sentidos de "política" que hemos constatado en nuestro autor (ver pág.517ss.)-, a todo el que quiera triunfar en la vida[171]. De ese "arte de vencer" -opina Pelegrín- Gracián da unas claves que descansan -según el análisis de este intérprete [1978, p.30 y 1985c, p.196-197]- en tres principios de acción: un primer principio que es activo ("Milicia es la vida del hombre contra la malicia del hombre", *OM*, 13); un segundo principio que es una constatación ("Las cosas no pasan por lo que son, sino por lo que parecen", *OM*, 99); y un tercer principio operacional ("*Hanse de procurar los medios humanos como si no hubiese divinos, y los divinos como si no hubiese humanos*", *OM*, 251). Este principio de acción operacional basado en una regla de San Ignacio, como el propio Gracián recuerda ("regla de gran maestro, no hay que añadir comento", *OM*, 251), ha sido resaltado en múltitud de ocasiones por la crítica: como "el más extraordinario y paradójico, y el de más difícil interpretación" según opinaba Maldonado de

---

[170] El aforismo 210 señala: "*Saber jugar de la verdad*".

[171] Pelegrín ve en ello la "democratización de la moral aristocrática que resulta ser el *Oráculo manual*" [Pelegrín: 1983b, p.44].

Guevara[172]; como la "clave de toda la mentalidad graciana" [Batllori y Peralta: 1969, p.137]; como el que "le sirve para anunciar la distinción y autonomía en el ámbito de la conducta humana, entre naturaleza y gracia" [Maravall: 1984a, p.347-348]; como un "'microcosmos' del estilo y pensamiento gracianos" [García Gibert: 1990, p.27], de gran "relevancia temática" y "complejas implicaciones políticas, teológicas y existenciales" que manifiesta, además, "todo un conjunto de recursos estilísticos y retóricos característicos de su autor" [*ídem*, p.71][173].

La clave de este aforismo, el único que Gracián no acompañó de una glosa o comentario, parece radicar en su dimensión táctica, pragmática y estratégica que permite colocar

---

[172] Cf. Maldonado de Guevara, F., *Lo fictivo y antifictivo en el pensamiento de San Ignacio de Loyola*, Madrid, Sociedad Anónima Española de Traductores y Autores/ Publicaciones de la Universidad de Salamanca, 1940, p.5. En este trabajo Maldonado analizaba el aforismo graciano en relación con su fuente ignaciana, una máxima de San Ignacio que había sido redactada por Rivadeneira de la siguiente forma: "En las cosas del servicio de Nuestro Señor, usaba de todos los medios humanos como si dellos dependiera el buen suceso; y de tal manera confiaba en Dios, como si todos los medios humanos no fueran de algún efecto". Sobre la regla de San Ignacio consúltense G. Fessard, *La dialéctique des Exercices Spirituels de Saint Ignace de Loyola* (Paris, 1956) y P. Saínz Rodríguez, *Espiritualidad española* (Madrid, 1961); sobre ella y el aforismo graciano véase también Stinglhamber [1954].

[173] El minucioso análisis del aforismo 251 realizado por García Gibert le lleva a considerarlo en relación con la fuente ignaciana [Gª Gibert: 1990, pp.18-24]; a estudiar su estructura formal y estilística (se trata de un quiasmo encabezado por una perífrasis verbal de obligación) [*ídem*, pp.25-33]; a analizar la profunda dimensión ficcional del mismo basado en la utilización del "como sÍ" [*ídem*, pp.34-42]; a plantear el problema y sus implicaciones sobre la cuestión de los medios humanos y los medios divinos [*ídem*, pp.43-51]; a analizar la propuesta operativa del aforismo y su proyección vital e intelectual [*ídem*, pp.52-62]; y a considerar determinados aspectos sobre la táctica y el sentido que podrían relacionarlo con la "intención dirigida" de los jesuitas, la "reserva mental", el probabilismo casuista y la moral acomodaticia [*ídem*, pp.63-71]. Bajo el "carácter, no sólo táctico o retórico sino también epistemológico, de esa dialéctica *ficcionalista* que configura el estilo de pensamiento graciano" [*ídem*, p.71] García Gibert analiza los principales elementos del pensamiento y la obra de Gracián.

en esferas o planos diferentes lo humano y lo divino, y diferenciar entre los medios humanos y los medios divinos, ambos con sus propias leyes y normas que no tienen porque interferirse mutuamente. Para intentar aclarar este aspecto debemos remitirnos al influjo recibido por Gracián del senequismo y del tacitismo -ya analizado en el cap.III.2- y del que cabe destacar, en este momento, uno de sus elementos que a nuestro parecer resulta esencial: se trata del papel jugado por Séneca y la Stoa a la hora de fijar una moral autónoma fundamentada en la ley natural y la razón humana. Como ya mostró Dilthey, el racionalismo moral del neoestoicismo contribuyó de manera especial al surgimiento de la autonomía de la razón humana con respecto a la regulación moral del individuo[174]. El neoestoicismo del siglo XVI y XVII volvió a hacer hincapié en la moral autónoma basada en el criterio de la Razón; sin embargo, ello no llevó a oponerla frente a la moral cristiana, ya que el Concilio de Trento y la Contrarreforma admitieron que la razón natural podía ser un medio de argumentación teológica. Todo ello se vio reflejado rápidamente en los ideales de la Compañía de Jesús que afirmaban la posible adecuación entre la moral natural y la moral cristiana [Aubrun: 1965, p.234]. Sin duda, en la obra y en el pensamiento de nuestro autor esto debía quedar también reflejado y así ambas morales (podemos hablar de dos morales en el sentido de una moral como estructura -moral natural- y una moral como contenido -moral cristiana, para ser más

[174] Cf. Dilthey, W., *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1944, pp.271-278.

exactos, católica-[175]), se ven desplazadas a distintos niveles, de ahí el papel fundamental y justificador del aforismo 251 del *Oráculo* que conduce a la ficción de niveles diferentes como se ha señalado. En el plano de los medios humanos, en el mundo de las relaciones entre los hombres, bastará con recurrir a la razón humana, a la moral natural para regir y guiar nuestra conducta[176]. La moral natural es un medio humano perfectamente legítimo, con leyes propias que conducen al triunfo y que no tiene porque contradecir a la moral cristiana (moral con contenidos, con dogmas, moral de la fe) que se sitúa en el nivel de los medios divinos[177]. No se trata pues de una "doble moral" sino una "moral doble" o que se desdobla[178] según hablamos de medios humanos o medios divinos y que sigue criterios de eficacia; se trata de una estrategia metodológica y pragmática que permite fingir dos tipos de medios para poder actuar "como si no" [Gª Gibert: 1990, p.37] hubiese uno u otro y así poder acomodarse a las circunstancias, a los casos, a la

---

[175] Recuérdese la distinción entre "moral como estructura", es decir, la dimensión del comportamiento humano por la cual todo acto es ajustado, coherente y responde a la realidad; y "moral como contenido" o dimensión que alude no ya a que el acto se ajuste a la situación o a la realidad, sino que se ajuste a la norma ética (véase Aranguren, *Ética, o.c.*, p.49).

[176] Opina Blüher que Gracián eleva la razón humana a criterio para establecer las normas de conducta y hace del conocimiento racional de uno mismo garantía de la autonomía interna del individuo [Blüher: 1983, p.528].

[177] Ello fue objeto de crítica por parte de Matheu y Sanz quien le reprochó el error de educar en la moral laica al joven Andrenio olvidando:

> "la diligencia mayor y más debida, que era instruirle en la fe, enseñarle los divinos preceptos y darle noticia de la religión católica" ("La *Crítica de reflexión* de Lorenzo Matheu y Sanz", o.c., p.164).

Sobre el error de la educación laica de Andrenio, véase el artículo de Pelegrín [1988a, esp.pp.51ss.].

[178] Sobre estas cuestiones véase nuestras reflexiones finales.

ocasión. Esta misma estrategia es la que permite a Gracián "poner a Dios entre paréntesis" [Ayala: 1979b, p.32] y que sus obras se inscriban en el nivel de los medios humanos (como se recordará tan solo *El Comulgatorio*, que firmó con su verdadero nombre, es objeto de tema religioso, ver pág.20).

Pero ni este principio operativo (*OM*, 251), que sólo distingue entre medios pero nada dice acerca de su naturaleza y mucho menos alude al fin perseguido, ni los otros principios de acción (*OM*, 13 y *OM*, 99), en los que se asienta -también a nuestro entender- la **razón de E/estado** permitirían clasificar[179] los medios en función de ésta. Mas si atendemos al fin perseguido por la **razón de E/estado**, que no es otro que la adquisición, conservación y aumento del E/estado, es decir, del dominio o señorío de un príncipe (Estado) o del dominio o señorío de sí mismo en un individuo (estado), tal vez el mismo fin podría señalarnos la clasificación de los medios, y, en este sentido, consideramos factible, aunque sin duda arriesgada, una reorganización de los *primores*, *realces* y aforismos desde la adquisición ("*Todo está ya en su punto, y el ser persona en el mayor*", *OM*, 1; "*Conocer su realce rey*", *OM*, 34; "*Conocer su defecto rey*", *OM*, 225), conservación ("*Hacer depender*", *OM*, 5; "*Saber excusar pesares*", *OM*, 64; "*Arte para vivir mucho*", *OM*, 90) y aumento ("*Hombre en su punto*", *OM*, 6; "*Aplicación y minerva*", *OM*, 18; "*Hombre universal*", *OM*, 93;) como parámetros que identifiquen su

---

[179] Ya señalamos (ver pág.27, nota 33) que las primeras ediciones del *Oráculo* aparecieron sin numeración en los aforismos y que algunos comentaristas sostienen que no existe ningún orden en la disposición de éstos. Otros intérpretes (ver pág.28) han intentado una organización de la ideología graciana como reflejo de unos conceptos de orden normativo, táctico y contemplativo [Jansen: 1958]; otros han clasificado o distribuido los trescientos aforismos según temas como es el caso de la propuesta de Pelegrín [1978 y 1983b].

contenido[180].

[180] Como anunciábamos al comienzo de este capítulo trabajamos en un análisis de las máximas y aforismos gracianos considerando los medios de la razón de Estado establecidos por los tratadistas de la época. Ello nos ayudará y permitirá llevar a cabo la reorganización propuesta que ha de hacerse necesariamente atendiendo a todo el contenido del aforismo y no sólo a su título pues éste no permite una correcta identificación.

IV.2.3 De la Prudencia y de la Ocasión.

> "Sirva éste de memorial a la Razón en el banquete de sus sabios, en que registre los platos prudenciales que se le irán sirviendo en las demás obras, para distribuir el gusto genialmente" (*OM*, "Al letor").

Ofrecemos en las páginas que restan unos breves apuntes sobre la prudencia y la ocasión, dos elementos o conceptos clave del pensar graciano con desigual consideración por parte de la crítica.

Si bien, como se ha destacado algunas veces, el punto de partida de la moral graciana es aristotélico-tomista, en su desarrollo -afirma Ayala- "se observa una inflexión debido al carácter práctico que Gracián da a la virtud: la *dianoia* aristotélica se convierte en *praxis*" [Ayala: 1987, p.150]. Sin embargo, recordemos que la *phrónesis* de la que habla Aristóteles en su *Ética a Nicómaco* es una *areté dianoetiké* (I, 13, 1103 a 4-6), como tal "debe su origen y su incremento principalmente a la enseñanza, y por eso requiere experiencia y tiempo" (II, 1, 1103 a 12-13). La *phrónesis* no es ni ciencia (episteme)[181] ni técnica (tecne) (VI, 5, 1140 b 2), "tiene que ser, por tanto, una disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno y malo para el hombre. Porque el fin de la producción es distinto de ella,

---

[181] Sobre la diversa consideración de la *phrónesis* como ciencia (*Metafísica*, A, 2, 982 b 4) y como virtud dianoética (*Ética a Nicómaco*, I, 13, 1103 a 6) véase el trabajo de P. Aubenque, *La prudence chez Aristote* (Paris, PUF, 1976²).

pero el de la acción (praxis) no puede serlo: la buena actuación misma es un fin" (VI, 5 1140 b 4-7). La *phrónesis* es una virtud y no un arte (tecne) (VI, 5, 1140 b 24), una sabiduría práctica encaminada a la búsqueda de bienes humanos que se les supone a aquellos que saben reconocer lo que es bueno para ellos y para los hombres (VI, 5, 1140 b 7-11). Pero la *phrónesis* es una virtud de la parte calculativa del alma, de la que forma opiniones (VI, 5, 1140 b 26), y tiene por objeto -al igual que la opinión y la técnica- lo que puede ser de otra manera (VI, 5, 1140 b 27; VI, 6, 1140 b 36), por tanto, versa sobre lo que es contingente. La consideración de este carácter ha hecho afirmar a Aubenque que: "on aura reconnu dans cette conception d'une vertu qui, pour être intellectuelle, évoque moins les mérites de la contemplation que ceux du savoir opportun et efficace, dans cette modeste réplique, à l'échelle de l'homme, d'une sagesse plus qu'humaine, ce que la tradition latine transmettra à l'occident chrétien sous le nom de prudence"[182].

En la obra de nuestro autor la prudencia se convierte en "arte de prudencia", un conocimiento y sabiduría práctica[183], esto es, la prudencia pasa a ser una virtud intelectual práctica que se refiere a la acción humana como algo realizable y operable, y cuya misión consiste en dirigir nuestra conducta[184]. Es la prudencia "el ejercicio de la *razón* natural, no en abstracto, sino en su aplicación concreta y práctica a

---

[182] Cf. Aubenque, *La prudence chez Aristote, o.c.*, p.9.

[183] Sobre el conocimiento y la prudencia, véase Gambin [1987b]; y sobre la sabiduría práctica en Kant, Gracián y Schopenhauer, véase el trabajo de García Prada [1988].

[184] La virtud "que ajusta y amolda la ley moral universal a todos los casos que pueden presentarse, es lo que llamamos la prudencia" (cf. Palacios, *La prudencia política, o.c.*, p.22).

la *experiencia* de la realidad" [Aranguren: 1976, p.119], y por eso ve el jesuita en ella el arma más eficaz para triunfar con éxito en el mundo. Aranguren ha señalado que Gracián se convierte en el artífice de la deformación moderna de esta virtud[185]: "no se trata, pues de la prudencia en el sentido plenario de esta virtud, sino de lo que se ha llamado la 'prudencia de la carne' o, si se prefiere la expresión, la prudencia mundana" [Aranguren: 1976, p.119].

Para Gracián la prudencia es la mayor prenda del político ("Es la capacidad el fundamento de la política (...). Es la capacidad seno de la prudencia", *P*, p.54), la mayor virtud para consolidar el poder ("Con el valor se consiguen las coronas, y con la prudencia se establecen", *P*, p.39), y la "madre de la buena dicha" (*P*, p.57), y en ella, y en su carácter práctico, se cimenta la política del siglo XVII[186]. Pero en este "arte

---

[185] Cf. Aranguren, *Ética*, *o.c.*, p.60.

[186] La prudencia era considerada una virtud necesaria en el príncipe y parte de la "buena razón de Estado". Pedro de Rivadeneira dedica, por ejemplo, el capítulo XXIII del libro II a la prudencia del príncipe:

> "la guía y maestra de todas las virtudes morales del príncipe cristiano debe ser la prudencia, que es la que rige y da su tasa y medida á todas las demas (...). Esta prudencia es tan necesaria para la vida humana, que hubo filósofo que redujo todas las virtudes morales á la prudencia, y dijo que no habia otra virtud; pero engañóse; la verdad es que la prudencia es la guía y maestra de todas las virtudes, como dijimos, y la que enseña el medio en que consiste (...).
>
> Esta prudencia debe ser verdadera prudencia, y no aparente; cristiana, y no política; virtud sólida, y no astucia engañosa, como dijimos en el principio desta segunda parte que lo deben ser todas las virtudes del príncipe cristiano" (*Tratado de religión y virtudes*, *o.c.*, p.552).

Este jesuita propone un medio inmediato para alcanzar dicha virtud, pero en los capítulos XXXI, XXXII y XXXIII tratará de las cosas que enseña la prudencia y de cómo se alcanza ésta:

de prudencia", en el que se convierte el *Oráculo manual*[187], se hallarán relacionadas máximas prudenciales tan diversas como el aforismo 47 ("*Huir de los empeños*. Es de los primeros asuntos de la prudencia"), y el aforismo 96 ("*De la gran sindéresis*. Es el trono de la razón, basa de la prudencia, que en fe della, cuesta poco el acertar").

Otra de las reglas de este "arte prudencial" consiste en *Vivir a la ocasión*: "Mas el sabio sabe que el norte de la prudencia consiste en portarse a la ocasión" (*OM*, 288). Los medios o reglas de la **razón de E/estado** han de adaptarse al caso y a las circunstancias:

> "El gobernar, el discurrir, todo ha de ser al caso, querer cuando se puede, que la sazón y el tiempo a nadie aguardan" (*OM*, 288).

El papel de la "ocasión" es de gran importancia para comprender no sólo la política y la moral sino también la propia visión del mundo y de la realidad que poseía el hombre

---

> "Para alcanzar la prudencia es gran medio pedirla á Dios, que es la fuente de todas las virtudes y autor de todo lo bueno" (*ídem*).

Recordemos que también Botero dedica una parte del libro segundo a tratar "Della Prudenza". Sobre la razón de Estado y la prudencia puede consultarse el artículo de De Mattei, "Il problema della 'Ragion di Stato' nel Seicento. VII: Ragion di Stato e prudenza" (en: *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, XXX (1953), pp.445-461). Véase lo que dejamos anotado en la pág.485ss.

[187] Sobre el *Oráculo manual* y la historia de la prudencia véase el trabajo de Ors y Pérez Peix [1947]. Sobre el estilo y la prudencia del gusto consúltese Gambin [1987a], y sobre el "arte de ingenio" y el "arte de prudencia" véase Blanco [1987b y 1992].

barroco[188]: "atenerse a la ocasión", es -según Maravall- un precepto por excelencia de esta época que consiste en contar con el modo fugaz con que se nos aparece la realidad[189]. Tierno Galván afirmaba la existencia de una relación innegable entre el casuismo y la ocasión puesto que "el casuismo es una teoría de la ocasionalidad moral" [Tierno Galván: 1964, p.14]. El casuismo o la "ciencia casuística" ha sido definida como "the science of bringing particular cases under general rules"[190], es decir, como los principios que hay que seguir en los casos de conciencia dudosa. Así entendida la casuística es una ciencia aplicativa y una rama natural y necesaria del oficio pastoral; sin embargo, cayó en descrédito con la aparición de

---

[188] Uno de los *emblemas* de Alciato más conocidos y de mayor repercusión fue el dedicado a la Ocasión (*emblema* CXXI). En él podía leerse lo siguiente:

IN OCCASIONEM

Lysippi hoc opus est, Sicyon cui patria. Tu quis?
Cuncta domans capti temporis srticulus.
Cur pinnis stas? Usque rotor. Talaria plantis
Cur retines? Passim me levis aura rapit.
In dextra est tenius dic unde novacula? Acutum
Omni acie hoc signum me magis esse docet.
Cur in fronte coma? Occurrens ut prendar. At heu:tu
Dir cur pars calva est posterior capitis?
Me semel alipedem si quis permittat abire,
Ne possim apprenso postmodo crine capi.
Tali opifex nos arte, tui causa edidit, hospes:
Utque omnes moneam, pergula aperta tenet.

Diego López, en relación con este *emblema*, consideraba la ocasión como sigue:

> "Es una parte de tiempo que tiene en sí conveniente oportunidad de hacer o no hacer alguna cosa. Los que usan de ella decimos que son sabios y prudentes" (*Declaración magistral de los emblemas de Alciato*, cit. por A. del Hoyo [1960, p.225, n.1]).

[189] Cf. Maravall, *La cultura del Barroco, o.c.*, p.392.

[190] Cf. Krik, Kenneth E., *Some Principles of Moral Theology*, London, Spotteswoode, Ballantyne & Co. Ltd., 1961, p.13.

la llamada doctrina del "probabilismo" y los conflictos con el jansenismo y el protestantismo. Algunos años más tarde de la celebración del Concilio de Trento, fray Bartolomé de Medina formuló su teoría del probabilismo contenida en la *Breve instrucción de cómo se ha de administrar el sacramento de la Penitencia*. En ella se desarrollaba un criterio que establecía que, en cuestiones de moral, debía darse la absolución si es que existía la opinión de alguien de reconocido prestigio que la avalara: "en los casos dudosos que por una parte y por otra son probables, y tienen haz y envés, puede el confesor, aunque sea contra la opinión que él tiene, absolver al penitente"[191]. El confesor debía asumir la probabilidad de verosimilitud en la cual los casos dudosos se resolvían en favor del penitente y a tenor de una sola probabilidad aun haciendo abstracción de las demás. Casuismo y probabilismo se hallan vinculados aunque el primero se dedica a describir y clasificar minuciosamente las posibles situaciones; y el segundo trate de buscar paliativos o justificaciones a las mismas[192].

Pero ¿qué entendían los españoles del siglo XVII por casuística?, y ¿cómo la vinculaban al problema de la razón de Estado? La casuística es el arte de tratar los casos de conciencia y evitar con ello las posibles "contradicciones que puedean ocurrir según la prudencia lleva la teoría general a la práctica concreta"[193]. La casuística era entendida por los

---

[191] Cf. Medina, fray Bartolomé de, *Breve instrucción de cómo se ha de administrar el sacramento de la Penitencia*, lib.I, cap.VIII, cit. por Gª Gibert [1990, p.119].

[192] Julio Caro Baroja ha estudiado y repasado los antecedentes de los criterios de probabilidad y conjetura en los siglos XVI y XVII y ha analizado el casuismo y el probabilismo en sus distintas modalidades (morales, sociales y económicas). Véase *Las formas complejas de la vida religiosa (Siglos XVI y XVII)*, Madrid, Sarpe, 1985.

[193] Cf. Fernández-Santamaría, *Razón de Estado y política*, o.c., p.

españoles como el camino que señalaría al príncipe "cómo hacer frente a las exigencias de la realidad sin salirse de los límites acotados por la ética cristiana (...). El príncipe tiene la prudencia, y así ésta, moldeada por la casuística, sirve, simultáneamente, como antídoto contra la decepción maquiavélica y medio para traducir la razón de Estado cristiana de la teoría a la práctica"[194]. El casuismo que permitía salvar la disyuntiva político-moral, se vio "perfeccionado" por los jesuitas que introdujeron un nuevo aspecto para justificar alguna acción dudosa: la dirección de la intención.

Gracián, profesor de "liciones de casos de conciencia" en Lérida (1631-1633) y digno representante de la Compañía en estos menesteres, fue el ejemplo más importante de la infuencia del casuismo en la literatura. Caro Baroja afirmaba que Gracián era "un hijo de la casuística y el probabilismo" y un "laxista que hubiera asustado a Pascal"[195]. Pelegrín ha sostenido que "l'oeuvre entière de Gracián est une casuistique, un étude des cas" [Pelegrín: 1985c, p.34][196]; y Maravall opinaba que "el juego entre la ocasión y el saber humano, acondicionado al 'caso', saber al que se llamará 'sindéresis', constituye todo el esquema del comportamiento político, social y moral en Baltasar Gracián"[197]. Al parecer de estos intérpretes[198] nadie

---

[194] *Idem*.

[195] Cf. Caro Baroja, *Las formas complejas..*, *o.c.*, p.613 y p.500.

[196] "Les contradictions qui ont toujours déconcerté la critique disparaissent si l'on consent à voir l'oeuvre de Gracián pour ce qu'elle est: *une étude de cas*. Casuistique du succès, de la réussite mondaine, politique: *El Héroe*, *El Político*, *El Discreto*; casuistique des figures, cas de *figures* que l'*Agudeza*; casuistique, casiers habilement désordonnés que les aphorismes de la réussite de l'*Oráculo*; cas de figures morales que chaque *crisi* ou chapitre du *Criticón*, et figures animiques de la préparation à la communion: le *Comulgatorio*" [Pelegrín: 1985c, p.34].

[197] Cf. Maravall, "Maquiavelo y maquiavelismo...", *o.c.*, p.55.

como él desarrolló este aspecto hasta convertirlo en eje central de su obra[199].

Gracián, siguiendo a la mayoría de los escritores políticos de su tiempo, cree que la política debe vencer la ocasión. Fernando el Católico -"el *non plus ultra* de los heroicos reyes", "centro de los rayos de la prudencia" (*H*, I), y el mayor príncipe político de la **razón de Estado**-, "gobernó siempre a la ocasión, el aforismo máximo de su política" (*P*, p.51) y "fué rey de prendas y de ocasiones, cortadas éstas a la medida de aquéllas" (*P*, p.54)[200]. El político como vencedor de la ocasión es, en el orden de la moralidad, necesariamente un casuista; y, exagerando, quizás pudiéramos decir que el "héroe político-moral" es para Gracián el "casuista mejor de la ocasión" [Tierno Galván: 1961, p.13]. El jesuita, en suma, "incorpora a su sistema los elementos pragmáticos e imaginativos de la sensibilidad contrarreformista", "el probabilismo casuista y el desarrollo imbrincado del

---

[198] Véase también el análisis de Gª Gibert sobre la ficción probabilística, el 'caso' y la 'ocasión' [1990, pp.119-127].

[199] Clément Rosset ha afirmado que "ninguna obra filosófica está tan directamente inspirada en el pensamiento sofista como la obra de Baltasar Gracián. Sus dos temas principales -la apariencia y la ocasión- eran ya los dos temas principales de los sofistas: el fenómeno y el momento oportuno" (cf. Rosset, *La anti-naturaleza, o.c.*, p.199).

[200] Gracián vincula, en este pasaje de *El Político*, la ocasión y las prendas o talentos y hace dependencia recíproca de ellas:

> "Tuvieron algunos príncipes excelentes prendas, pero faltáronles las ocasiones de emplearlas. Al contrario, otros tuvieron las ocasiones y faltáronles los talentos, que no sé cuál condene por mayor infelicidad. No las afectó Fernando, ni las violentó; su dicha le convidaba con ellas. Andan algunos a caza de ocasiones, sacando de sus quicios el universo, y al cabo los oprime su dolencia" (*P*, p.54).

ocasionalismo en todos los ámbitos" [Gª Gibert: 1990, p.127] y, especialmente, en la política y en la moral.

En *El Discreto*, nuestro autor alegoriza la Ocasión colocándola en un palacio hacia el cual la Espera se encamina:

> "En un carro y en un trono, fabricado éste de conchas de tortugas, arrastrado aquél de rémoras, iba caminando la Espera por los espaciosos campos del Tiempo al palacio de la Ocasión" (*D*, III).

El hombre discreto debe saber que hay "vez para lo serio y también para lo humano, hora propia y hora ajena. Toda acción pide su sazón" (*D*, VII), y que "una adecuada comprehensión de las circunstancias que se requieren para el acierto individual. Su primera atención es a la ocasión, que es la primera regla del acertar" (*D*, X); y como "aun lo muy excelente depende de las circunstancias", debe saber que incluso el lucimiento de sus mejores prendas "ha de ser muy templada y muy a la ocasión", "lógrese la ocasión, que aquél es el día de su triunfo" (*D*, XIII).

El hombre prudente diseñado en el *Oráculo* debe también "atenerse a la ocasión" no sólo en el empleo de sus saberes ("tener una sazonada copia de sales en dichos, de galantería en hechos, y saberlos emplear en su ocasión", *OM*, 22); sino también en la demostración de su sentimiento ("un sentimiento en su ocasión es acto personal", *OM*, 266). Pero como "no siempre está uno de ocasión" (*OM*, 185), el buen uso de ésta es todo un arte, pues no hay que ser un hombre "ocasionado"[201],

---

[201] Registraba Covarrubias que "ocasionado" es "el hombre que tiene tan mala condición que por ella da ocasión a otros para descomponerse" (*Tesoro*, p.834).

"ni para empeñarse, ni para empeñar" (*OM*, 221); "hay hombres ocasionados por genio, y aun por nación, fáciles de meterse en obligaciones, pero el que camina a la luz de la razón siempre va muy sobre el caso; estima por más valor el no empeñarse que el vencer, y ya que haya un necio ocasionado, excusa que con él no sean dos" (*OM*, 47).

REFLEXIONES FINALES

SOBRE LA MORAL Y LA POLÍTICA EN GRACIÁN

"Llegaron a una gran plaça donde quatro o seis personages mui ahorrados, sin ahorrarse con ninguno y aforrándose de todos, estavan jugando a la pelota; éste la arrojava a aquél, y aquél al otro, hasta que bolvía al primero, passando círculo político, que es el más vicioso, rodando siempre entre unos mismos, sin salir jamás de sus manos. Todos los demás estavan mirando, que no hazían otro que ver jugar."

Gracián

Reflexiones sobre la moral y la política en Gracián.

La difícil relación entre la moral y la política a la que las propuestas maquiavelianas habían llevado, según interpretaron los tratadistas de los siglos XVI y XVII, fue resuelta por éstos de un modo peculiar.

La *ragion di Stato* fundada por Maquiavelo debía ser combatida, pero había que hacerlo con las mismas armas: frente a la falsa y aparente *ragione* opusieron, o trataron de oponer, una buena y verdadera *ragione di Stato*.

Fue Botero, especialmente entre los primeros teóricos italianos, quien ofreció en su obra la propuesta que tendría posteriormente más éxito: "Ragione di Stato è notizia di mezi atti a fondare, conservare, e ampliare un Dominio"[1].

Tal definición, y a pesar de que hubo muchas otras, alcanzó gran repercusión y fue trasladada muy pronto al castellano: "Razón de Estado, es una noticia de los medios convenientes para fundar, conservar, y engrandecer un señorío"[2].

Muy pronto los tratadistas españoles intentando evitar que Maquiavelo se convirtiera en el oráculo de la política barroca, postularon en sus obras una máxima del obrar político, una **razón de Estado** concebida como un conjunto de medidas, que

---

[1] Cf. Botero, G., *Della Ragion di Stato*, *o.c.*, lib.I, p.9.

[2] Cf. Herrera, A, de, *Diez libros de la Razón de Estado... Traducido de italiano en castellano...*, *o.c.*, fol.1.

descubiertas por la razón humana con el concurso de la fe, permitirían la conservación del todo político.

En nuestra interpretación de los tratados político-morales de Baltasar Gracián, un autor que no fue sólo reflejo y reflexión de su época sino que además contribuyó a forjar los ideales de ésta, hemos señalado algunos puntos del camino que lleva *De la razón de Estado a la razón de estado del individuo*.

Dice Arturo del Hoyo que esa "razón de estado de ti mismo" propuesta por el jesuita al comienzo de su primera obra es, en efecto, una razón individual válida para cualquiera pero que "se le ha escapado a Gracián el término 'razón de estado', aunque sólo sea con un valor metafórico e individual" [Hoyo: 1960, p.cxxx]. No dudamos nosotros, sin embargo, de la intencionalidad de la expresión graciana: ni se le escapó a Gracián, ni posee un sentido puramente metafórico. No tenía el jesuita necesidad en 1637, fecha de publicación de *El Héroe*, de explicitar el sentido de una expresión que, al menos desde 1595, había sido utilizada en el tratado de Rivadeneira con un significado bastante preciso y bajo la consideración explícita de la existencia de dos razones diferentes, distinción que aceptarían todos los tratadistas de la época implícita o explícitamente[3]: "esta razón de estado no es una sola, sino dos: una falsa y aparente, otra sólida y verdadera"[4].

---

[3] Evidentemente la expresión había sido utilizada con anterioridad como hemos señalado en nuestro estudio pero, sin duda, debió ser la obra del jesuita Rivadeneira la que introdujo la definitiva distinción.

[4] Cf. Rivadeneira, P. de, *Tratado de la religión y virtudes, o.c.*, p.456.

No fue el propósito del jesuita escribir contra Maquiavelo y "sus secuaces", eso ya lo habían hecho muchos otros incluyendo algunos hermanos relevantes de la Compañía. No tenía, pues, por qué justificar el uso de la expresión salvo si la vinculaba al nombre del secretario florentino o de otros "políticos impíos", o a algunas de sus doctrinas rechazadas y condenadas; en ese caso, Gracián no deja duda de la descalificación que le merecía.

Gracián escribió para un ser singular como declaraba él mismo en el aviso "Al lector" de su primer tratado ("¡ Qué singular te deseo !"); y no dejaría de hacerlo durante toda su obra. Pero esta singularidad, trátese del héroe, del discreto o del prudente (cuyas acciones repercutirían fundamentalmente en la esfera de lo privado), o trátese del político (cuyas acciones y conducta serán públicas)-, se enfrentará a un colectivo, a una pluralidad compuesta de otros individuos contrarios y hostiles, pues la vida del hombre no es otra cosa que "milicia contra la malicia del hombre" (*OM*, 13).

El individuo que quiera llegar a ser singular ha de hacerlo por oposición a los otros y debe lograr el éxito frente a los demás: "las más de las cosas dependen de la satisfación ajena" (*OM*, 67) ya que "hase de vivir con otros (...). Para vivir a solas ha de tener, o mucho de Dios, o todo de bestia" (*OM*, 133).

Este ser singular o "varón máximo, esto es milagro de perfección; y, ya que no por naturaleza, rey por sus prendas" (*H*, "Al lector"), necesita de reglas y normas, necesita de una razón de estado de si mismo (*H*, "Al lector") que le permita

guiar su conducta y alcanzar el fin deseado. Pues bien, esto es lo que le procuran las obras de Gracián. El autor barroco propuso principalmente en sus tratados político-morales unas normas de conducta, unas máximas pragmáticas para operar eficazmente en el logro o consecución de fines prácticos y concretos como puede ser alcanzar el éxito y la fama (*OM*, 10), o como puede ser alcanzar, conservar y aumentar su propio ser y su persona.

Es este componente pragmático presidido por la idea de utilidad personal el que ha servido en ocasiones para identificar o señalar algunos paralelismos entre el pensamiento de Gracián y el de Maquiavelo. Así por ejemplo lo hace Aranguren [1976, p.117] para quien, además, se puede hablar de una trasposición del maquiavelismo al orden psicológico -como ya señalamos-; es decir, lo que significaría la emancipación de lo político en Maquiavelo, en Gracián se trataría de una emancipación de lo psicológico.

Pero no es esta la única coincidencia de nuestro autor con el secretario florentino: ambos se mostraron a favor de la experiencia y contra el método racionalista escolástico; apoyaban un tipo de conocimiento que basado en la observación de la realidad permitiera tratar a los hechos como datos concretos de forma que pudieran ser analizados y obtener la formulación de leyes o normas para operar eficazmente sobre la realidad. Permítaseme un breve paréntesis para recordar que a la historia se la tenía en el siglo XVI y XVII por prototipo de "la universidad de la experiencia", puesto que era historia de hechos singulares y no únicamente de hechos pasados, a la

vez que abarcaba tanto el ámbito humano como todo el ámbito natural. Además para los hombres de estos siglos las pasiones, los afectos, la propia condición humana eran en relación con los actos humanos como las formas simples en el mundo de los hechos físicos. Estas formas simples podían estudiarse y apresarse como generalidades de las que a su vez se desprendían las reglas del saber político, por ello la ciencia política del XVI y del XVII adquiere un carácter de técnica o de arte que nos da reglas sobre cómo manejar y manipular las cosas para lograr el fin deseado. Gracián nos dice: "todo lo dora un buen fin, aunque lo desmientan los desaciertos de los medios" (*OM*, 66).

Como la acción política no tiene por meta más que lograr el éxito o la eficacia política es éticamente indiferente, sus leyes o reglas no tienen por qué estar sujetas ni a la moral ni a la religión. Esta concepción permitió a Maquiavelo formular principios ajenos al contenido ético tradicional de la conducta pública o privada y entre otros formular una de sus más conocidas máximas: "Una republica e un popolo si governa altrimente che uno privato". De esta forma parecía quedar delimitada la esfera de la acción pública y la esfera del hombre privado. La ley moral puede inspirar la conducta del hombre privado pero éste no es el sujeto de la acción política que a su vez se rige por otras normas distintas a los valores morales. Éstos no son el criterio por el cual se rige ni se debe juzgar la conducta del hombre de Estado, del político. De todo ello parecía desprenderse que hubiera una moral para el ciudadano (moral privada) y una moral para el

príncipe (moral pública). Maquiavelo ha pasado po ello a ser considerado como el iniciador de la "doble moral": se le atribuye sino la teoría al menos sí la idea de la doble moral aunque esta imputación es errónea porque la idea ya estaba con anterioridad a Maquiavelo y, además, éste no evocó jamás la distinción[5]. La idea de la "doble moral" encontró su consistencia teórica en la primera mitad del siglo XVII, cuando la distinción fue corriente en ciertas referencias a Maquiavelo pero también a Tácito.

Gracián acepta el método de conocimiento basado en el análisis de la realidad y será la observación de la naturaleza humana ("que si los hombres no son fieras es porque son más fieros, que de su crueldad aprendieron muchas veces ellas", *Criticón*, I, iv) y el análisis de ésta lo que le permita la elaboración de máximas y normas morales; por ello, se ha dicho que Gracián eleva la moral a la categoria de técnica o arte. Pero estas máximas no sólo procuran el éxito personal o individual en la esfera de lo privado, sino que también son la garantía del éxito del hombre de Estado, del político pues los tratados de Gracián son a la vez tratados políticos y morales. Ofrece en ellos las máximas por las que se ha de regir tanto un gobernante, un príncipe, un político (moral pública) como un héroe, un discreto o un prudente (moral privada), máximas integrantes de lo que nosotros hemos expresado como **razón de E/estado**.

---

[5] Cf. Freund, J., "La double morale", en: *Ethique et politique*, nº 45-46 de la revista *Comprendre, Revue de politique de la culture*, Société Européenne de Culture, 1979-1980, p.43.

Nada hay en Gracián que nos permita hablar de un doble patrón de moralidad con el cual juzgar las acciones de la vida privada y las acciones de la vida pública, ya que todas las acciones son de un hombre frente a otros hombres ("Obrar siempre como a vista", *OM*, 297). Sin embargo, aunque no podamos hablar de una doble moral sí creemos poder hacerlo de una moral doble; es decir, no se trata de dos morales distintas sino de una misma moral aunque doble o desdoblada en dos niveles pero cuyo contenido, es decir, el contenido de sus máximas, principios o normas sigue siendo el mismo:

```
            |-------- moral pública
            |         (la del príncipe frente asus súbditos)
moral doble
            |-------- moral privada
            |         (la del ciudadano frente a otros)
```

Pero no es este el único desdoblamiento en la moral de Gracián. Nos referimos a la existencia de una -permítasenos la expresión- segunda moral doble:

```
            |
            |--------- moral natural (medios humanos)
moral doble |
            |--------- moral católica (medios divinos)
            |
```

Para clarificar la cuestión ya remitimos al influjo recibido por Gracián del senequismo y el tacitismo destacando

-a modo de conclusión- uno de los elementos que a nuestro parecer resultaba esencial: el papel jugado por Séneca y la Stoa a la hora de fijar una moral autónoma fundamentada en la ley natural y la razón humana.

Según este desdoble, el esquema que hemos fingido para comprender los diversos niveles de la moral de Gracián podría quedar representado de la siguiente forma:

```
                                        |
                                        |-- moral pública
                                        |   (del político)
                                        |
                                        |
-- moral natural (medios humanos)
     (moral como estructura)            |
                                        |
                                        |-- moral privada
                                        |   (del individuo)
```

MORAL FILOSOFÍA

```
-- moral católica (medios divinos)
     (moral como contenido)
```

Ahora bien, ¿cómo se constituye la "moral política" que es lo verdaderamnete original de nuestro autor y que condiciona la relación entre la moral y la política?. Gracián comenzó por acomodar la posición utilitario-pragmatista a la moral cristiana y es aquí donde muchos comentaristas vieron la definitiva utilización del tacitismo en Gracián: "el maquaivelismo aliado -¿camuflado?- bajo la doctrina de Cornelio

Tácito abrió un nuevo ámbito autónomo y alejado de las virtudes de los escolásticos. En ese nuevo territorio se erigió como principio de universal apelación la "razón de Estado" o, en el territorio específico de la personalidad, "la razón de Estado de la personalidad" [García Prada: 1988, p.119][6]. Aunque Gracián más que alejarse de las virtudes y conceptos escolásticos los reformula y acomoda realizando una versión barroca de éstos [Baciero: 1967, pp.389-405] y utilizándolos según su propia elaboración personal.

Tampoco debemos olvidar que la palabra "política" tenía un significado peyorativo, puesto que se trataba del "conjunto de medios impíos e inmorales por los que se pretendía el engrandecimiento personal...", por lo que se utilizó a Tácito para acercar los conceptos de ciencia y experiencia, y de esa forma elevar la política a la categoría de técnica. Esto es lo que hace Gracián con la moral: la eleva a categoría de técnica o arte de elaboración rigurosa de máximas y normas del éxito personal; pues las obras de Gracián no son sólo tratados políticos, sino también tratados de moral; no van dirigidas únicamente al hombre político sino también al hombre en sociedad, al hombre en sus relaciones con otros hombres.

Nuestros escritores políticos del siglo XVII, como afirma Blanco Vila, "no aciertan a separar el concepto moral del político" [Blanco Vila: 1958, p.76] y se diría que Gracián, por el contrario, no llega a separar el concepto político del moral. Se puede, por ello, establecer el paralelismo entre el arte de gobernar y la razón de Estado, y el arte de prudencia

---

[6] Nos parece más acertada la expresión que venimos utilizando a lo largo de nuestro estudio, "razón de estado del individuo", frente a la "razón de estado de la persona o de la personalidad" utilizada por otros, pues ésta última, es decir, al incorporar el concepto de persona, supone un grado de perfección que no tiene por que darse en la razón de estado.

y la razón de estado del individuo. Se trata de establecer una "razón de estado de ti mismo" para gobernarse y gobernar a los "alter ego", que por su parte pretenden aumentar y conservar su estado, es decir, su yo. No se trata de una "política" ni de una "económica" -como ya vimos-, pues no se ofrece el modelo de comportamiento para conducirse o dirigirse en los negocios públicos, sino el modelo de conducta que ha de seguirse en las relaciones entre hombres. Para ello no duda en aplicar las nuevas técnicas y los nuevos logros originales del campo de la política (razón de Estado) a la moral (razón de estado del individuo). Es el individuo, y no únicamente el Estado, el que dispone de un modelo de comportamiento, de una "razón" para gobernarse y dirigirse. De esta suerte hace de la moral particular y personal una *moral política*, vinculada a la experiencia y la ley natural, el ingenio y la razón humana. No se trata de una *política moral* que extienda los principios morales a la actividad política (como pretendieron la mayor parte de tratadistas políticos de la época para superar de esa forma el maquiavelismo), sino que se utilizan los principios y reglas de la prudencia política, lo que hoy llamaríamos "razón estratégica" para forjar una moral útil a los propósitos deseados.

Desde la actitud que mitiga el problema de la relación entre la moral y la política puede aceptarse la realidad política tal cual es y ajustar la virtud moral a las demandas de ésta; es decir, hacer valer la virtud moral y los preceptos éticos de la religión cristiana al otorgarles una función práctica y pragmática, y una utilidad política en la "buena" o "verdadera razón de Estado"; y también puede acomodarse la conciencia moral, en un ejercicio de casuística, a los casos prácticos y a la ocasionalidad política manteniendo así, a la

vez, la exigencia moral y el planteamiento realista de la política.

Los escritores políticos de finales del siglo XVI y principios del XVII (Pedro de Rivadeneira, Juan de Salazar, Claudio Clemente, Barbosa Homen, etc.) trataron de formular una "verdadera razón de Estado" para satisfacer las demandas de las praxis política a la vez que mantenían la supremacía moral de la religión. Gracián se sitúa entre estos dos contextos: por una parte, politiza la moral (moral política) en sus tratados extendiendo las máximas del obrar político al obrar moral; y por otra, no puede sustraerse a la preocupación de la época de moralizar la política (la "verdadera razón de Estado" la personifica Fernando el católico como demuestra en *El Político*). Saber político y saber moral son equiparables puesto que la moral y la política pertenecen al nivel de los medios humanos, son planos de la vida misma y no tienen porque contradecir el plano de la religión y de la fe, que se sitúa en el nivel de los medios divinos, pues, como ya vimos, existen dos tipos de medios y puede procurarse uno y/u otro.

Una moral doble (moral natural -privada y pública- y moral católica -límite de las anteriores-) y una política o razón de E/estado doble (o desdoblada), que no se oponen entre sí, permiten a Gracián ofrecer a sus singulares lectores las máximas que le ayudarán a decidir, en cada momento y en cada ocasión, su actuación en el mundo ajustándose al máximo a la estructura cambiante de éste. La elaboración de una moral técnica y una política técnica tiene en cuenta la teoría de la agudeza y considera que la *tejné* como un "sistema de reglas extraídas de la experiencia y del estudio, sustrae a lo contingente del azar y permite la *producción* voluntaria del Ingenio, gracias a la enseñanza de sus mecanismo, su posesión

garantiza la *posibilidad de inventar* y emancipa de la *reproducción* servil del modelo. Lo que Gracián propone son *mecanismos* (fundados en ejemplos) y no modelos normativos como apresuradamente han creído ver los críticos escandalizados por la presencia de la morralla poética. El jesuita, de manera decidida, toma partido por la invención" [Pelegrín: 1985b, p.47-48]; así pues, el ingenio es un elemento fundamental en la elaboración de la moral y la política.

Pero esa "razón calculadora" de la que se puede hablar a partir del siglo XVII es en Gracián, a la vez, una "ética ingeniosa de la razón prudencial" que entiende de medios (razón estratégica) pero también de fines (razón teleológica): el ser singular que alcanza su punto máximo en el llegar a ser persona (*OM*, 1).

Nuestra lectura de los tratados político-morales de Gracián (1637-1647), realizada desde los presupuestos morales y políticos de la literatura sobre razón de Estado en el ámbito de la Contrarreforma, nos lleva a considerarlos como la aplicación práctico-didáctica de las máximas que aseguran al individuo la adquisición, la conservación y el aumento de su ser y su estado:

> "Y aunque ignora la razón
> política del gobierno,
> supo la razón de estado
> del particular provecho."

BIBLIOGRAFÍA

"Digo que el primer tercio de su vida destinó a los libros, leyó que fué más fruición que ocupación; que si tanto es uno más hombre cuanto más sabe, el más noble empleo será el aprender; devoró libros, pasto del alma, delicias del espíritu."

Gracián

B-I FUENTES BIBLIOGRAFICAS

B-I-1. Fuentes gracianas.

Incluimos en este apartado exclusivamente las ediciones de las obras de Gracián que hemos utilizado y consultado para la realización de este trabajo; se trata, pues, de algunas de las múltiples ediciones existentes*.

OBRAS COMPLETAS

Obras Completas, Madrid, Imprenta Real, 1663, 2 vols. (BUV: Y-3/84-85).

Obras Completas, estudio preliminar, edición, bibliografía y notas de Arturo del Hoyo, Madrid, Editorial Aguilar, 1960, cclxxii+1320pp.

Obras Completas I: El Héroe, El Político, El Discreto, Oráculo manual y arte de prudencia, edición anotada y estudio preliminar de Miguel Batllori y Ceferino Peralta, Madrid, Ediciones Atlas, 1969, 448pp. (Biblioteca de Autores Españoles, nº 229).

Obras Completas, edición -sin notas- y prólogo de Emilio Blanco, Madrid, Biblioteca Castro y Turner, 1993, 2 vols., 940pp.; 673pp.

---

* Una selección de las ediciones más importantes de las obras de Gracián se encuentra en nuestra bibliografía de y sobre el autor publicada en el nº 37 de "Suplementos" de Anthropos [Cantarino: 1993b]. Información más completa puede hallarse en los trabajos de Arturo del Hoyo [1960] o Correa Calderón [1970] que dedican un apartado a ediciones tanto de obras completas como por separado.

TRATADOS

El Héroe, El Político, El Discreto, Oráculo manual y arte de prudencia, edición e introducción de Arturo del Hoyo, Barcelona, Plaza & Janés Editores, 1986, 514pp. (Biblioteca Crítica de Autores Españoles).

El Político Don Fernando el Católico, las Meditaciones varias, para antes y después de la Sagrada Comunión, (Las selvas del año), edición y prólogo de Eduardo Ovejero y Maury, Madrid, Gráficas Reunidas, 1934, xxiv+220pp. (Biblioteca de Filósofos Españoles).

EDICIONES INDIVIDUALES

El Político D. Fernando el Católico de Lorenzo Gracián. Al Exmo. Señor Don Francisco María Carafa... Con licencia y privilegio. En Zaragoza por Diego Dormer, año MDCXL. Reproducción facsímil con prólogo de Aurora Egido, Zaragoza, Institución "Fernando el Católico"/Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1985, lxiii+222pp.

El Político, introducción de Enrique Tierno Galván, edición y notas de Evaristo Correa Calderón, Salamanca, Ediciones Anaya, 1961, 68pp. (Biblioteca Anaya, nº 14).

Oráculo manual y arte de prudencia, estudio introductorio y reorganización de aforismos de Benito Pelegrín, Zaragoza, Editorial Guara, 1983.

El arte de la prudencia. Oráculo manual, edición e introducción de J. I. Díez Fernández, Ediciones Temas de Hoy, 1993, xx+184pp.

Agudeza y arte de ingenio, introducción, edición y notas de Evaristo Correa Calderón, Madrid, Editorial Castalia, 1969, 2 vols., 279pp.; 279pp. (Clásicos Castalia, nºs 14 y 15).

El Criticón, edición crítica y comentada por Miguel Romera-Navarro, Philadelphia, University of Pennsylvania Press/ London, Humphrey Milford/Oxford University Press, 1938-39-40, 3 vols., 404pp.; 382pp.; 507pp.

El Criticón, edición, introducción y notas de Evaristo Correa Calderón, Madrid, Espasa-Calpe, 1971, 3 vols., 233pp; 281pp; 357pp. (Clásicos Castellanos, nos 165, 166 y 167).

El Criticón, edición, introducción y notas de Santos Alonso, Madrid, Ediciones Cátedra, 1984[2], 812pp.

El Comulgatorio, edición, introducción y notas de Evaristo Correa Calderón, Madrid, Espasa-Calpe, 1977, 201pp. (Clásicos Castellanos, nº 216).

ESCRITOS VARIOS

Escritos varios: necrologías; anua; prólogo; aprobaciones: epistolario (1634-1655), en: *Obras completas de Baltasar Gracián*, edición de Arturo del Hoyo, Madrid, Aguilar, 1960, pp.1190-1160.

SELECCIONES

Baltasar Gracián, prólogo y estudios a la antología de textos por José García López, Barcelona, Editorial Labor, 1947, 274pp. (Clásicos Labor, IV).

Baltasar Gracián, estudio y antología por José García Mercadal, Madrid, Compañía Bibliográfica Española, 1967, 198pp.

TRADUCCIONES

Le Héros, traduit de l'espagnol par Joseph de Courbeville (1725), Paris, Éditions Gérard Lebovici, 1989, 85pp.

L'Homme Universel, traduit de l'espagnol par Joseph de Courbeville (1723), Paris, Éditions Gérard Lebovici, 1986, 166pp.

L'Homme de Cour, maximes traduites de l'espagnol sur l'édition originale de 1647 par Amelot de la Houssaie (1647), Paris, Bernard Grasset, 1924, 269pp.

Manuel de poche d'hier pour Hommes politiques d'aujourd'hui et quelques autres, traduction, introduction et notes de Benito Pelegrín, Paris, Éditions Libres- Hllier, 1978, 223pp.

Balthasar Gracians Handorakel und Kunst der Weltklugheit, übersetzt von Arthur Schopenhauer (1862), Stuttgart, Schuler Verlag, 1948, 227pp.

Hand-Orakel und Kunst der Weltklugheit, deutsch von Arthur Schopehauer, Bremen, Carl Schünemann Verlag, 1982, 243pp.

Die Kunst der Weltklugheit. über den Kampf des Menschen gegen die Unvernunft, deutsch von Arthur Schopenhauer, Bern/München/Wien, Scherz Verlag, 1988, 93pp.

Art et Figures de l'Esprit, traduction, introduction et notes de Benito Pelegrín, Paris, Éditions du Seuil, 1983, 368pp.

La Pointe ou l'Art de Génie, traduction, introduction et notes de Michèle Gendreau-Massaloux y Pierre Laurens, Paris, L'Âge d'Homme, 1983.

L'Acutezza e l'Arte dell'Ingegno, traduzione di Giulia Poggi, Palermo, Aesthetica edizioni, 1986, 493pp.

Le Criticon, anthologie présentée et traduite par Benito Pelegrín, Nantes, Éditions Le Passeur-Cecofop, 1993, 158pp.

B-I-2. Fuentes de los siglos XVI y XVII.

Señalamos en primer lugar el título original de la obra con la grafía modernizada y la fecha de la primera edición o, en casos determinados, la fecha en la que apareció o circulaba en manuscrito. Seguidamente aparecen los datos referidos a la edición manejada por nosotros, bien se trate de ejemplares localizados en la Biblioteca Nacional u otras Bibliotecas Universitarias*, o bien se trate de modernas ediciones publicadas en la Biblioteca de Autores Españoles (BAE) u otros lugares. Sin embargo, no informamos de ediciones diferentes a las consultadas por nosotros.

ÁLAMOS DE BARRIENTOS, Baltasar, *Discurso político al Rey Felipe III al comienzo de su reinado. Discurso al Rey nuestro señor del estado que tienen sus reinos y señoríos y los de amigos y enemigos. Con algunas advertencias sobre el modo de proceder y gobernarse con los unos y con los otros* (1598), edición moderna, introducción y notas de Modesto Santos, Barcelona/Madrid, Editorial Anthropos/Ministerio de Educación y Ciencia, 1990, liii+133pp. (Textos y documentos, nº 7).
-- *Tácito español ilustrado con aforismos* (1614), edición moderna y estudio preliminar de J. A. Fernández-Santamaría, *Aforismos al Tácito español*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1987, 2 vols., 993pp. (Clásicos del pensamiento político y constitucional español, nº 9).

---

* Añado al final de los datos editoriales la signatura del ejemplar localizado en la Biblioteca Nacional (BN) o en la Biblioteca Universitaria de Valencia (BUV).

Las traducciones en castellano realizadas en los siglos XVI y XVII figuran bajo el nombre del traductor; si se trata de modernas ediciones, el nombre del traductor aparece como dato secundario.

ALCIATO, Andrea, *Emblemata* (1522), traducción de Bernardino Daza, *Los Emblemas de Alciato. Traducidos en rimas españolas. Añadidos de figuras y de nuevos emblemas* (1549), edición preparada por Manuel Montero y Mario Soria, *Emblemas*, Madrid, Editora Nacional, 1975, 381pp.

ALVIA DE CASTRO, Fernando, *Verdadera razón de Estado, Discurso político*, Lisboa, Pedro Craesbeeck, 1616, 4h., 71 fol. (BN: R/6227).

AÑASTRO ISUNZA, Gaspar de (tr.), *Los seis libros de la República de Juan Bodino, trasladados de la lengua francesa y enmendados católicamente por...* (1590), edición moderna y estudio preliminar de José Luis Bermejo Cabrero, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992, 2 vols., 1182pp.

ARIAS MONTANO, Benito, *Aforismos sacados de la Historia de Publio Cornelio Tácito, para la conservación y aumento de las monarquías* (1609) *hasta ahora no impreso*, editado por Joaquín Setanti, Barcelona, Sebastián Matevat, 1614, 1h., 91 fol. (BUV: Y-31/33).

BARBOSA HOMEM, Pedro, *Discursos de la jurídica y verdadera razón de Estado, formados sobre la vida y acciones del rey Don Juan II de buena memoria, rey de Portugal llamado vulgarmente el príncipe perfecto, contra Maquiavelo y Bodino, y los demás políticos de nuestros tiempos, sus secuaces*, Coimbra, Nicolao Carvallo, 1627? (BN: 2/45534).

BARREDA, Francisco de (tr.), *El mejor príncipe Trajano Augusto. Su filosofía política, moral y económica deducida y traducida del Penegírico de Plinio, ilustrada con márgenes y discursos*, Madrid, por la viuda de Cosme Delgado, 1622, 8h., 148 fol. (BUV: Y-59/46).

BLÁZQUEZ MAYORALGO, Juan, *Perfecta razón de Estado. Deducida de los hechos del Rey don Fernando el Católico, quinto de este nombre en Castilla y segundo en Aragón. Contra los políticos ateístas*, México, Francisco Robledo, 1646 (BN: 2/39766).

BOCCALINI, Traiano, *Pietra del Paragone politico* (1615), Cosmopoli, Cornelio Last., 1675, 212pp. (BUV: Y-33/19).
-- *Comentarii sopra Cornelio Tacito* (1669), Come sono stati lasciati dall'autore..., Cosmopoli, Giovanni Battista della Piazza, 1677, 4h., 519pp. (BUV: Y-24/91).

BODIN, Jean, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1566), Accurate denuo recusa Argentorati. Lazarius Zetznerus, 1607, 7h., 547pp. (BUV: Y-11/139).
-- *La méthode de l'Histoire*, traducción francesa de P. Mesnard, Paris, Les Belles Lettres, 1941.
-- *Les six livres de la république* (1576), selección, estudio preliminar y traducción de Pedro Bravo Gala, *Los seis libros de la República*, Madrid, Editorial Tecnos, 1985, lxxx+307pp. (Clásicos del pensamiento, nº 11).

BORJA, Juan de, *Empresas morales* (1680), edición facsímil con introducción de Carme Bravo-Villasante, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1971, xxxi+464pp.

BOSCÁN, Juan (tr.), *El Cortesano, traducido de italiano en nuestro vulgar castellano por...* (1534), Valladolid, Francisco Fernández de Córdova, 1569 (BUV: Z-13/173).
-- *El Cortesano*, prólogo de Miguel Ángel Granada, Barcelona, Ediciones Orbis, 1985, 286pp.

BOTERO, Giovanni, *Della Ragion di Stato Libri Dieci, con Tre Libri delle Cause della Grandezza e Magnificencia delle Città*, Venetia, Apresso i Gioloti, 1589 (BN: 3/35809).
-- *Della ragion di Stato. Delle cause della grandeza delle città* (1588-89), a cura e con introduzione di Carlo Morandi, Bologna, L. Cappelli editore, 1930, 386pp.
-- *Le Relationi Universali di Giovanni Botero... divise in quattro parti...*, Venetia, Agostini Angelieri, 1607-1608, 4t. en 1 vol. (BUV: Y-20/97).

CABRERA DE CÓRDOBA, Luis, *De Historia, para entenderla y escribirla*, Madrid, Luis Sánchez, 1611, 4h., 110 fol. (BUV: Y-23/20).

-- *De Historia para entenderla y escribirla*, edición moderna de S. Montero Díaz, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1948.

CALDERÓN DE LA BARCA, Pedro Antonio, *La vida es sueño* (1636), edición e introducción de E. Rodríguez Cuadros, Madrid, Espasa-Calpe, 1990[10], 169pp. (Austral, A 31).
-- *El mayor monstruo del mundo* (1637), edición e introducción de J. Mª Ruano de la Haza), Madrid, Espasa-Calpe, 1989[6], 184pp. (Austral, A 81).

CAMOS, Marco Antonio de, *Microcosmia y gobierno universal del hombre cristiano, para todos los estados y cualquiera de ellos, dividido en tres partes*, Barcelona, Pablo Malo, 1592, 1-211pp.; 1-236pp.; 1-192pp. (BUV: Z-1/69).

CASTIGLIONE, Baldassare, *Il libro del Cortegiano* (1528), Vinegia, Vettor de Rabani e compagni, 1538 (BUV: Z-7/14).

CASTILLO DE BOVADILLA, Jerónimo, *Política para corregidores y señores de vasallos, en tiempo de paz y de guerra, y para prelados en lo espiritual y temporal, entre legos, jueces de comisión, regidores, abogados y tres oficiales públicos*, Madrid, Luis Sánchez, 1547, 2 vols. (BN: R/26201-02).

CLEMENTE, Claudio, *El maquiavelismo degollado por la cristiana sabiduría de España y de Austria. Discurso cristiano-político a la Católica Majestad de Felipe IV, rey de las Españas*, Alcalá, Antonio Vázquez, 1637, 5h., 189 fol. (BUV: Y-39/74)

COVARRUBIAS, Antonio de, *Aprobación al Tácito español de Alamos de Barrientos* (1613), edición y estudio preliminar de J. A. Fernández-Santamaría, *Aforismos al Tácito español*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1987, pp.13-16 (Clásicos del pto. político y constitucional español, nº 9).

COVARRUBIAS, Sebastián de, *Tesoro de la Lengua Castellana o Española* (1611), con las adiciones de Benito Remigio Noydens (1674), edición de Martín de Riquer, Barcelona, Editorial Alta

Fulla, 1989[2], 1094pp.
-- *Emblemas morales*, Madrid, Luis Sánchez, 1610 (B.Dpto.: M.XXIV/10).

DICCINARIO de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua, -Diccionario de Autoridades-, compuesto por la Real Academia Española (1726-1739), edición facsímil, Madrid, Editorial Gredos, 1990 (reimp.), 3 vols.

FERNÁNDEZ DE MEDRANO, Tomás, *República mixta* (publicada por su hijo Juan Fernández de Medrano y Sandoval), Madrid, Imprenta Real, 1602 (BN: R/10664).

FERNÁNDEZ NAVARRETE, Pedro, *Conservación de monarquías, y Discursos políticos sobre la gran consulta que el Consejo hizo al señor rey don Felipe III* (1626), edición moderna en Biblioteca de Autores Españoles, t.XXV, Madrid, Ediciones Atlas, 1947, pp.449-546.
-- (tr.), *Los siete libros de Séneca traducidos al castellano por el licenciado...* (1627), edición moderna en Biblioteca de Autores Españoles, t.LXV, Madrid, Ediciones Atlas, 1943.
-- (tr.), *Séneca, L. A., Tratados morales*, traducción directa del latín por..., prólogo de Adolfo Bonilla y San Martín, Madrid, Ediciones Atlas, 1943, 2 vols. (Colección Cisneros, nos 36 y 37).
-- (tr.), *Séneca, L. A., Tratados filosóficos*, traducción directa del latín por..., Madrid, Lib. Sucesores de Hernando, 1923, 2 vols. (Biblioteca Clásica, nos 67 y 70).

FUERTES Y BIOTA, Antonio de, *Alma o aforismos de Cornelio Tácito*, Amberes, Jacobo Meursio, 1651 (BN: R/19900).

FURIÓ CERIOL, Fadrique, *El Concejo y Consejeros del Príncipe*, (1559), edición moderna, estudio preliminar y notas de Henry Méchoulan, Madrid, Editorial Tecnos, 1993, xlix+178pp.

GENTILLET, Innocent, *Discours sur les moyens de bien gouverner et mantenir en bonne paix un royaume ou autre principauté. Discours contre Machiavel* (1576), edition commentée par C.E. Rathé, Genève, Droz, 1968, 637pp.

GRACIÁN DANTISCO, Lucas, *El Galateo español* (1582), estudio preliminar, edición, notas y glosario de Margherita Morreale, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1968, viii+383pp.

HERRERA, Antonio de (tr.), *Diez libros de la Razón de Estado. Con tres libros de las causas de la grandeza, y magnificencia de las ciudades de Juan Botero. Traducido de italiano en castellano, por mandato del Rey nuestro Señor, por...*, Madrid, Luis Sánchez, 1593 (BN: R/25983).
-- (tr.), *Razón de Estado con tres libros de la grandeza de las ciudades... traducido de italiano en castellano por...*, Burgos, Sebastián de Cañas, 1603, 7h., 175pp. (BUV: Y-4/147).
-- *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano o Décadas*, Madrid, Imprenta Real, Juan Flamenco-Juan de la Cuesta, 1601-1615, 8t. en 4 vols. (BUV: Y-17/104-107).
-- (tr.) *Los cinco primeros libros de los Anales de Cornelio Tácito, que comienzan desde el fin del Imperio de Augusto, hasta la muerte de Tiberio. Traducidos en castellano por...*, Madrid, Juan de la Cuesta, 1615 (BN: R/2624).

HUARTE DE SAN JUAN, Juan, *Examen de ingenios para las ciencias, donde se muestra la diferencia de habilidades que hay en los hombres y el género de las letras que a cada uno responde en particular* (1575), edición preparada con introducción de Esteban Torre, *Examen de ingenios*, Madrid, Editora Nacional, 1976, 456pp.

LIPSIO, Justo, *Opera omnia... iam noviter ab ipso aucta, correcta, digesta...*, Antuerpiae, Ioannes Moretus, 1599-1610, 4 vols. (BUV: Z-11/209-212).
-- *De Constantia libri duo...* (1583), Antuerpiae, Ex Officina Plantiniana, Apud Ioannem Moretum, 1599, 8h., 86pp. (BUV:

Z-1/119-3)
-- *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex. Qui ad Principatum maxime spectant* (1589), Antuerpiae, Ioannes Moretus, 1599, 5h., 86pp. (BUV: Z-1/119).

LÓPEZ BRAVO, Mateo, *De Rege, et regendi ratione libri tres* (1616), Madrid, Luis Santos, 1627, 4h., 60 fol. (BUV: Y-23/91).
-- *De rege et regendi ratione*, edición e introducción de Henry Méchoulan, traducción de Antonio Pérez Rodríguez, Madrid, Editora Nacional, 1977, 351pp.

LÓPEZ DE VEGA, Antonio, *Heráclito y Demócrito de nuestro siglo. Descríbese su legítimo filósofo. Discursos morales sobre tres materias: la Nobleza, la Riqueza y las Letras*, Madrid, Diego Díaz de la Carrera, 1641, 12h., 429pp. (BUV: Y-27/50).

LÓPEZ MADERA, Gregorio, *Excelencias de la monarquía y reino de España*, Madrid, Luis Sánchez, 1625, 14h., 109 fol. (BUV: Y-30/71).

MACHIAVELLI, Niccolò, *Tutte le opere*, a cura di Mario Martelli, Firenze, Sansoni Editore, 1971, lxiv+1282pp.
-- *Il Principe* (1513), traducción y prólogo de Miguel Ángel Granada, *El Príncipe*, Madrid, Alianza Editorial, 1985[4] (reimp.), 135pp. (El libro de bolsillo: Clásicos, nº 818).
-- *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* (1513-1521), traducción, introducción y notas de Ana Martínez Arancón, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Alianza Editorial, 1987, 437pp. (El libro de bolsillo: Clásicos, nº 1291).
-- *Escritos políticos breves*, traducción, estudio preliminar y notas de María Teresa Navarro Salazar, Madrid, Editorial Tecnos, 1991, xlix+180pp. (Clásicos del pensamiento, nº 81).

MALVEZZI, Virgilio, *Sucesos principales de la monarquía de España en el año de mil seiscientos treinta y nueve*, Madrid, Imprenta Real, 1640, 2h., 132pp. (BUV: Y-26/112).

MARIANA, Juan de, *Historia General de España* (1592), edición moderna en Biblioteca de Autores Españoles, t.XXX y t.XXXI, Madrid, Ediciones Atlas, 1950, vol.1, 534pp.; vol.2, pp.1-411.
-- *De Rege et Regis Institutione* (1599), edición y estudio preliminar de Luis Sánchez Agesta, *La dignidad real y la educación del Rey*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981, lxv+481pp.
-- *Discurso de las cosas de la Compañía* (1634), edición moderna en Biblioteca de Autores Españoles, t.XXXI, Madrid, Ediciones Atlas, 1950, vol.2, p.595-617.

MÁRQUEZ, Juan, *El gobernador cristiano, deducido de las vidas de Moisés y Josué, príncipes del pueblo de Dios*, Salamanca, Francisco de Cea Tesa, 1612, 6h., 393pp. (BUV: Y-4/57).

MÁRTIR RIZO, Juan Pablo, *Historia de la vida de Lucio Anneo Séneca* (1625), edición moderna como *Vida de Séneca*, en Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, Ediciones Atlas, 1944.
-- *Norte de príncipes* (1626), edición moderna y estudio preliminar de José Antonio Maravall, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1988, lxix+103pp. (Clásicos del pensamiento político y constitucional español, nº 11).
-- *Vida de Rómulo* (1633), edición moderna y estudio preliminar de José Antonio Maravall, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1988, lxix+pp.105-179 (Clásicos del pensamiento político y constitucional español, nº 11).

MENDOZA, Bernardino de (tr.), *Los seis libros de las políticas o doctrina civil de Justo Lipsio, que sirven para el gobierno del reino o principado..., traducidas de lengua latina en castellana por...*, Madrid, Imprenta Real, Juan Flamenco, 1604 (BUV: Y-36/77).

MONCADA, Sancho de, *Restauración política de España* (1619), edición de Jean Vilar, Madrid, Instituto de Estudios Fiscales, 1974, 278pp.

MUR, Luis de, *Tiberio, ilustrado con morales y políticos discursos*, Zaragoza, Diego Dormer, 1645 (BN: 2/5426)

NIEREMBERG, Juan Eusebio, *Obras cristianas (y filosóficas, éticas, políticas y físicas)*, Madrid, Imprenta Real, a costa de la viuda de Francisco Robles, 1664-1665, 3 vols. (BUV: Y-60/28-30).
-- *Obras escogidas...*, estudio preliminar y edición de D. Eduardo Zepeda-Henríquez, Biblioteca de Autores Españoles, t.CIII y t.CIV, Madrid, Ediciones Atlas, 1957, 2 vols.
-- *Curiosa y oculta filosofía. Primera y segunda parte de las maravillas de la naturaleza, examinadas en varias cuestiones naturales...* (1630-33), Alcalá, Imprenta de María Fernández, a costa de Juan Antonio Bonet, 1694, 4h., 439pp. (BUV: Y-2/76).
-- *Epistolario*, edición de Narciso Alonso Cortés, Madrid, Espasa-Calpe, 1945, 254pp.

PEÑALOSA Y MONDRAGÓN, Benito de, *Libro de las cinco excelencias del español que despueblan a España para su mayor potencia y dilatación*, Pamplona, Carlos de Labayen, 1629, 8h., 178 fol. (BUV: Y-42/79).

PÉREZ, Antonio, *Suma de preceptos justos, necesarios y provechosos en Consejo de Estado al rey Felipe III, siendo príncipe*, edición moderna, introducción y notas de Modesto Santos, Barcelona/Madrid, Editorial Anthropos/Ministerio de Educación y Ciencia, 1991, lvii+162pp. (Textos y documentos, nº 11).
--*Las obras y relaciones de Antonio Pérez* (1631), edición de Alfredo Alvar Ezquerra, Madrid, Turner libros, 1986, 2 vols.

PÉREZ DE MESA, Diego, *Política o razón de Estado*, edición crítica por L. Peña y C. Baciero, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1980, 361pp.

PERES DE SOUSSA, Fernando (tr.), *Discursos políticos y avisos del Parnaso... traduxoles de la lengua toscana en la española...* (1634), Huesca, Juan Francisco Larumbe, 1640, 12h., 133 fol. (BUV: Y-16/57).

PUENTE, Juan de la, *Tomo primero de la conveniencia de las dos monarquías católicas, la de la Iglesia Romana y la del Imperio*

Español, y defensa de la precedencia de los Reyes Católicos de España a todos los reyes del mundo, Madrid, Imprenta Real, 1612, 1 vol. (BUV: Y-19/98).

QUEVEDO VILLEGAS, Francisco de, *Obras políticas, históricas y críticas*, Madrid, Sucesores de Hernando, 1922, 2 vols.
-- *Política de Dios, Gobierno de Cristo*, (1626 y 1655), edición moderna de James O. Crosby, Madrid, Editorial Castalia, 1966, 604pp.
-- (tr.), *El Rómulo del Marqués Virgilio Malvezzi* (1632), edición moderna en Biblioteca de Autores Españoles, t.XXIII, Madrid, Ediciones Atlas, 1912, pp.111-127.
-- (tr.), *Enquiridion de Epicteto* (1635), edición de José Manuel García de la Mora, Barcelona/Madrid, Editorial Anthropos/Ministerio de Educación y Ciencia, 1991, xxiv-198pp. (Textos y documentos, nº 14).
-- *Primera parte de la vida de Marco Bruto* (1644), edición moderna en Biblioteca de Autores Españoles, t.XXIII, Madrid, Ediciones Atlas, 1912, pp.129-169.

REBULLOSA, Jaime de (tr.), *Descripción de todas las provincias y reinos del mundo: sacada de las relaciones toscanas de Juan Botero Benes: en que se trata de las costumbres, industria, trato y riqueza de cada una de las naciones de Europa, Asia, Africa, América o Nuevo Mundo, traducida por... de la Orden de predicadores*, Barcelona, por Gabriel Graells y Giraldo Dotil, 1603, 360 h. (BUV: Y-14/125).

REMÓN, Alonso, *Gobierno humano sacado del divino de sentencias y ejemplos de la Sagrada Escritura*, Madrid, 1624 (BN: R/11806).

RIVADENEIRA, Pedro de, *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano para gobernar y conservar sus estados. Contra lo que Nicolás Maquiavelo y los políticos de estos tiempos enseñan* (1595), edición moderna en Biblioteca de Autores Españoles, con noticia de su vida y juicio crítico de sus escritos de Vicente de La Fuente, t.LX, Madrid, Imprenta de Hernando y Compañía, 1899, xxiii+pp.447-587.

-- *P. Pedro de Rivadeneira: antología*, edición de Manuel Muñoz Cortés, Madrid, Ediciones Fe, 1942, 145pp.

SAAVEDRA FAJARDO, Diego de, *República literaria* (1612), edición moderna en Biblioteca de Autores Españoles, t.XXV, Madrid, Ediciones Atlas, 1947, pp.389-410.
-- *Introducciones a la política y razón de Estado del Rey Católico don Fernando* (1631), edición moderna en Biblioteca de Autores Españoles, t.XXV, Madrid, Ediciones Atlas, 1947, pp.423-442.
-- *Idea de un príncipe político cristiano representada en cien empresas* (1640), edición moderna en Biblioteca de Autores Españoles, t.XXV, Madrid, Ediciones Atlas, 1947, pp.9-267.
-- *Corona gótica, castellana y austriaca, políticamente ilustrada* (1645), edición moderna en Biblioteca de Autores Españoles, t.XXV, Madrid, Ediciones Atlas, 1947, pp.275-387.
-- *Locuras de Europa. Diálogo entre Mercurio y Luciano*, edición moderna en Biblioteca de Autores Españoles, t.XXV, Madrid, Ediciones Atlas, 1947, pp.411-422.
-- *España y Europa en el siglo XVII: correspondencia de Saavedra Fajardo*, edición, introducción y notas de Quintín Aldea Vaquero, Madrid, CSIC/Centro de Estudios Históricos, 1986, 2 vols.

SALAZAR, Juan de, *Política española. Contiene un discurso cerca de su monarquía, materias de Estado, aumento y perpetuidad* (1619), edición moderna de M. Herrero García, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1945, 285pp.

SANTA MARÍA, Juan de, *Tratado de república y policía cristiana para reyes y príncipes, y para los que en el gobierno tienen sus veces*, Madrid, Imprenta Real, 1615 (BN: R/19241).

SETANTI, Joaquín, *Centellas de varios conceptos* (1614), edición moderna en Biblioteca de Autores Españoles, t.LXV, Madrid, Ediciones Atlas, 1943, pp.521-538.
-- (véase ARIAS MONTANO)

SETTALA, Ludovico, *Della Ragion di Stato Libri Sette* (1627), traducción de Carlo Arienti, notas preliminares, revisión e índice de Hernán Gutiérrez, *La razón de Estado*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1988, 310pp.

SOTO, Hernando de, *Emblemas moralizadas* (1599), edición e introducción de Carmen Bravo-Villasante, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1983, xxxii+136pp.

SUEYRO, Emmanuel (tr.), *Las obras de C. C. Tácito. Traducidas del latín en castellano por..., natural de la ciudad de Anvers...*, Amberes, Casa de los Herederos de Pedro Bellero, 1613 (BN: U/907).

TERZÓN Y MUELA, Sancho (pseudónimo de Lorenzo Matheu y Sanz), *Crítica de reflección y censura de las censuras. Fantasía apologética y moral* (1658), edición, índice y notas de Odette Gorsse y Robert Jammes, en: *Criticón* (Toulouse), nº 43 (1988), pp.73-188.

TORRES, Juan de, *Filosofía moral de príncipes para su buena crianza y gobierno; y para personas de todos estados*, Burgos, Yunta y Varesio, 1596, 2t. en 2 vols. (BUV: Z-15/146-147).

B-I-3. Fuentes clásicas de filosofía.

Recogemos primero el título original de la obra y, entre paréntesis, la fecha de la primera aparición. Posteriormente añadimos los datos referidos a la edición o traducción que hemos empleado.

ARISTÓTELES, Ἠθικὰ Νικομάχεια (s.IV a.C.), edición bilingüe y traducción de María Araujo y Julián Marías, introducción y notas de Julián Marías, *Etica a Nicómaco*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981[3], xxiii+174pp. (Clásicos políticos).
-- Πολιτικὰ (s.IV a.C.), edición bilingüe y traducción de Julián Marías y María Araujo, introducción y notas de Julián Marías, *Política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983 (reimp), lxxii+281pp. (Clásicos políticos).

BACON, Francis, *Novum Organum* (1620), Madrid, Sarpe, 1984, 344pp.

BAKUNIN, Mijail A., *La libertad*, prólogo y selección de C. Díaz, Madrid, Júcar, 1980[2].
-- *Escritos de filosofía política*, traducción de Antonio Escohotado, compilación de G. P. Maximoff, Madrid, Alianza Editorial, 1978, 2 vols.

BAYLE, Pierre, "Machiavel" en: *Dictionnaire historique et critique* (1695-1697), Amsterdam/La Haye, 1740[5], 4 vols.

DESCARTES, René, *Oeuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam & Paul Tannery, Paris, Librairie J. Vrin, 1974-1976, 5 vols.

-- *Regulae ad directionem ingenii* (1628), introducción, traducción y notas de Juan Manuel Navarro Cordón, *Reglas para la dirección del espíritu*, Madrid, Alianza Editorial, 1984, 170pp. (El libro de bolsillo: Clásicos, nº 1034).
-- *Les passions de l'âme* (1649), préface de Samuel Sylvestre de Sacy, Saint-Amand (Cher), Éditions Gallimard, 1969, 135pp. (Idées, nº 203).

DIDEROT, Denis y D'ALEMBERT, Jean Le Rond, "Política. (Filosofía)", en: *Artículos políticos de la "Enciclopedia"*, Madrid, Editorial Tecnos, 1986, pp.148-155.

GUICCIARDINI, Francesco, *Opere*, a cura di Vittorio de Caprariis, Milano/Napoli, Riccardo Ricciardi editore, xvii+1092pp. (La letteratura italiana, vol.30).

HEGEL, Georg W. F., *System der Sittlichkeit* (1802), edición preparada por Dalmacio Negro Pavón y Luis González Hontoria, *El sistema de la eticidad*, Madrid, Editora Nacional, 1983, 194pp.
-- *Phänomenologie des Geistes* (1807), traducción de Wenceslao Roces, *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981[4], 483pp.
-- *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), traducción, prólogo y notas de Juan Luis Vermal, *Principios de la filosofía del derecho*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1975, 391pp.

HOBBES, Thomas, *Leviathan* (1651), edición preparada por Carlos Moya y Antonio Escohotado, *Leviatán*, Madrid, Editora Nacional, 1983, 743pp.

KANT, Inmanuel, *Zum ewigen Frieden* (1795), traducción de Joaquín Abellán, presentación de Antonio Truyol y Serra, *La paz perpetua*, Madrid, Editorial Tecnos, 1985, xxxiii+69pp. (Clásicos del pensamiento, nº 7).
-- *Metaphisik der Sitten* (1797), traducción y notas de Adela Cortina y Jesús Conill, *La Metafísica de las costumbres*, Madrid, Editorial Tecnos, 1989, 374pp. (Cásicos del pensamiento, nº 59).

LUTERO, Martin, *Escritos políticos*, traducción, estudio preliminar y notas Joaquín Abellán, Madrid, Editorial Tecnos, 1986, 173pp. (Clásicos del pensamiento, nº 17).

MARX, Karl, *Manifest der kommunistische Partei* (1848), edición y material didáctico de Anselmo Sanjuan, *El Manifiesto Comunista*, Madrid, Editorial Alhambra, 1989, 125pp.

MARSILIO DE PADUA, *Defensor pacis* (1324), edición de Richard Scholz, Hannover, Hahnsche Buchhandlung, "Fontes Iuris Germanici Antiqui", 1932-33, 2 vols.
-- *Le Défenseur de la Paix*, traducción, introducción y comentarios por Jeannine Quillet, Paris, J. Vrin, 1968.
-- *El defensor de la paz*, estudio preliminar, traducción y notas de Luis Martínez Gómez, Madrid, Editorial Tecnos, 1988, xlix+546pp. (Clásicos del pensamiento, nº 57).

MONTESQUIEU, Ch. de Secondat, Barón de, *De l'esprit des lois* (1748), traducción de Mercedes Blázquez y Pedro de Vega con prólogo de E. Tierno Galván, *Del espíritu de las leyes*, Barcelona, Ediciones Orbis, 1984, 2 vols., 581pp.

NIETZSCHE, Friedrich, *Also sprach Zaratustra* (1883-1885), traducción de Andrés Sánchez Pascual, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza Editorial, 1990[15], 471pp. (El libro de bolsillo: Clásicos, nº 377).
-- *Die fröhliche Wissenschaft* (1882), traducción de Luis Jiménez Moreno, *El gay saber*, Madrid, Espasa-Calpe, 1986, 287pp. (Austral).

PASCAL, Blaise, *Les Provinciales ou Les Lettres écrites par Louis de Montalte à un Provincial de ses amis et aux RR.PP. Jésuites sur le sujet de la morale et de la politique de ces Pères* (1656-1657), édition présentée, établie et annotée par Michel Le Guern, Saint-Amand (Cher), Éditions Gallimard, 1987, 410pp. (Folio, nº 1860).
-- *Les Pensées de Monsieur Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets* (1670), édition présentée, établie et annotée par Michel Le Guern, Saint-Amand (Cher), Éditions

Gallimard, 1985, 2 vols.

PLATÓN, Πολιτεῖα (s.V-IV a.C.), edición bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar de José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano, *República*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981[3], 3 vols., cxlii+104pp-222pp-193pp.
-- *Diálogos*, Madrid, Editorial Gredos, 1981-1992, 6 vols.

PROUDHON, Pierre Joseph, *Qu'est-ce que la propriété?-Première Mémoire* (1840), traducción de Rafael García Ormaechea, *¿Qué es la propiedad?*, Barcelona, Ediciones Orbis, 1983, 239pp. (Historia del pensamiento, nº 5).
-- *Las confesiones de un revolucionario* (1849), Barcelona, Guilda, 1935.

ROUSSEAU, Jean Jacques, *Oeuvres complètes*, édition publiée sous la direction de Barnard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Éditions Gallimard, 1980-1984, 4 vols.
-- *Émile ou sur l'éducation* (1762), *Emilio o la educación*, Barcelona, Bruguera, 1983[4], 543pp.

SÉNECA, Lucio Anneo, *De brevitate vitae* (54 d.C.), traducción de Lorenzo Riber, *De la brevedad de la vida*, Buenos Aires, Aguilar Argentina de Ediciones, 1970[7], 65pp.
-- *De clementia* (54-55 d.C.), estudio preliminar, traducción y notas de Carmen Codoñer, *Sobre la clemencia*, Madrid, Editorial Tecnos, 1988, 64pp.
-- *De vita beata* (*ca.* 58 d.C.), versión y comentarios de Julián Marías, *Sobre la felicidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1981[2], 110pp. (El libro de bolsillo: Clásicos, nº 797).
-- *Naturales Quaestiones* (62-63 d.C.), introducción, texto revisado y traducido por Carmen Codoñer Merino, *Cuestiones Naturales*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1979, 2 vols.
-- *Epistolae ad Lucilium* (62-64 d.C.), introducción, traducción y notas de Ismael Roca Meliá, *Epistolas morales a Lucilio*, Madrid, Editorial Gredos, 1986-1989, vol.I, 511pp.; vol.II, 456pp.

-- *Diálogos morales*, traducciones realizadas por P. Fernández Navarrete, Madrid, Editorial Espasa-Calpe, 1987[8], 150pp. (Austral, nº 389).

SOFISTAS, *Testimonios y fragmentos*, traducción, introducción y notas de Antoni Piqué, Barcelona, Bruguera, 1985, 345pp.

TÁCITO, Cayo Cornelio, *Opera quae exstant. Iustus Lipsius postremum recensuit. Additi Commentarii meliores pleniores que cum Curis Secundis...*, Antuerpiae, Ioannes Moretus, 1600 (BUV: Y-3/47).
-- *Historias* (109 d.C.), traducción de Carlos Coloma, Madrid, Editorial Espasa-Calpe, 1980, 230pp. (Austral, nº 462)
-- *Annales* (110-121 d.C.), introducción, traducción y notas de José Luis Moralejo, *Anales*, Madrid, Editorial Gredos, 1984 (1ªreimp.), 2 vols., 419pp.; 323pp.

TUCÍDIDES, *Historia de la guerra del Peloponeso* (431-404 a.C.), introducción general de Julio Calonge Ruiz, traducción y notas de Juan José Torres Escarranch, Madrid, Editorial Gredos, 1990-92, 4 vols.

VIVES, Juan Luis, *Obras Completas*, primera traslación castellana íntegra y directa, comentarios, notas y ensayo biobibliográfico de Lorenzo Riber, Madrid, Editorial Aguilar, 1947-48, 10 vols.

B-II BIBLIOGRAFÍA SOBRE BALTASAR GRACIÁN

A] En primer lugar señalo el título y los datos completos de las actas, cursos, seminarios o números monográficos sobre Baltasar Gracián. Los artículos incluidos en estos trabajos colectivos aparecen posteriormente por el nombre de su autor y, en esa referencia, indico sólo el título general abreviado, el año y las páginas correspondientes.

Baltasar Gracián. Escritor del siglo XVII. Curso monográfico celebrado en la Universidad Literaria de Zaragoza, Zaragoza, Diputación Provincial, Imprenta del Hospicio Provincial, 1926, 229pp.

Homenaje a Gracián. Publicación de la Cátedra Gracián de la Institución "Fernando el Católico", Zaragoza, 1958, 189pp.

Baltasar Gracián en su tercer centenario (1658-1958). Madrid, "Revista de la Universidad de Madrid", 1958, pp.271-446.

Gracián y su época. Actas de la I Reunión de Filólogos Aragoneses (Zaragoza y Calatayud, 28 febrero, 1 y 2 de marzo de 1985), Zaragoza, Institución "Fernando el Católico", 1986, 422pp.

Baltasar Gracián. Dal Barocco al Postmoderno. Seminario del Centro Internazionale Studi di Estetica (Palermo, 10 y 11 de octubre de 1986), Aesthetica pre-print (Palermo), nº 18 (diciembre, 1987), 124pp.

Criticón. Revista de la Unidad Asociada (UA) 1050 del CNRS (LESO), France-Ibérie Recherche, Institut d'Études Hispaniques et Hispano-Américaines, Université de Toulouse-Le Mirail.

Número 33 (1986) dedicado parcialmente (pp.5-104) y número 43 (1988) especialmente dedicado (259pp.) a Gracián.

El mundo de Gracián. Actas del Coloquio Internacional (Berlín, 30 y 31 de mayo, 1 de junio de 1988), Sebastian Neumeister y Dietrich Briesemeister (eds.), Berlin, Colloquium Verlag, 1991, 314pp.

Baltasar Gracián. El discurso de la vida. Una nueva visión y lectura de su obra, Jorge M. Ayala (coor.), Documentos "A", Genealogía Científica de la Cultura (Anthropos, Barcelona) nº 5, febrero 1993, 224pp.

Baltasar Gracián. Selección de estudios, investigación actual y documentación, Jorge M. Ayala (coor.), Suplementos, Materiales de Trabajo Intelectual (Anthropos, Barcelona), nº 37, marzo 1993, 224pp.

B] La siguiente relación incluye únicamente el material de investigación (artículos, monografías, capítulos de libros, tesis, etc.) efectivamente utilizado y consultado para la confección de este trabajo*. Por ello figuran las ediciones o reediciones, las versiones originales o las traducciones manejadas, independientemente de que dichos trabajos se hallen reproducidos en otras publicaciones, refundidos en otras obras, en otra versión o traducción. Sin embargo, para no perder la orientación historiográfica o la cronología de los estudios gracianos, en aquellas ocasiones que no utilizo la versión original añado, junto al título y entre paréntesis, la fecha de su primera aparición. Cuando utilizo traducciones transcribo primero el título original y la fecha, y posteriormente los datos relativos a la versión manejada.

ABELLÁN, José Luis:
[1981] -- "Baltasar Gracián, máxima conciencia filosófica del Barroco", en: *Aporía* (Madrid), III, nº 10 (1980-1981), pp.49-69.
[1985] -- "El pensamiento de Baltasar Gracián como antecedente de la filosofía orteguiana", en: *Homenaje a José A. Maravall*, I, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1985, pp.55-61.

ADDISON, Joseph:
[1822] -- "Gratian and the fine taste" (1712), incluido en: *The Spectator (A new editon, carefully revised in six volumes)*, A. Chalmers (dir.), London, G. Woodfall, 1822, pp.17-22.

* No he incluido aquellos materiales que me sirvieron en la introducción del trabajo para realizar un repaso bibliográfico e historiográfico por el estado de la investigación pero que, aun conociendo su existencia, no he podido manejar; tal es el caso, por ejemplo, de algunas tesis o tesinas.

AGUIRRE, J. M.:
[1986] -- "Agudeza o Arte de ingenio y el Barroco", en: *Gracián y su época*, 1986, pp.181-190.

ALBORG, Juan Luis:
[1970] -- "Grandes prosistas del Barroco: Gracián. Saavedra Fajardo", en: *Historia de la literatura española.II: Época Barroca*, Madrid, Editorial Gredos, 1970[2], pp.826-875.

ALLUÉ SALVADOR, Miguel:
[1926] -- "La técnica literaria de Baltasar Gracián", en: *Baltasar Gracián. Escritor aragonés del siglo XVII*, 1926, pp.159-182.

ALONSO, Santos:
[1981] -- *Tensión semántica (lenguaje y estilo) de Gracián*, Zaragoza, CSIC/Institución "Fernando el Católico", 1981, 194pp.
[1984] -- Introducción a su edición de *El Criticón*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1984[2], pp.9-58.

ALVAR, Manuel:
[1986] -- "Gracián y Lastanosa convertidos en materia poética: Don Francisco de la Torre y Sevil", en: *Gracián y su época*, 1986, pp.7-24.

ANDREU CELMA, José Mª:
[1993a] -- "El ingenio como razón moral", en: *Baltasar Gracián. El discurso de la vida*, 1993, pp.173-192.
[1993b] -- "La justicia en Baltasar Gracián", en: *La justicia social. Homenaje al Prof. Julio de la Torre*, L. Alvarez Verdes y M. Vidal (eds.), Madrid/Roma, Instituto Superior de Ciencias Morales/Academia Alfonsiana, 1993, pp.111-135.
[1994] -- *La vida moral como juego en Baltasar Gracián*, Zaragoza, Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón, 1994, 65pp.

ARANGUREN, José Luis L.:
[1976] -- "La moral de Gracián" (1958), incluido en: *Estudios literarios*, Madrid, Editorial Gredos, 1976, pp.113-150.

[1990] -- "Baltasar Gracián. Su filosofía de la vida y su estética literaria", en: *Creación. Estética y teoría de las artes* (Madrid), nº 6 (1990), pp.82-83.

ARCO Y GARAY, Ricardo del:
[1914] -- "Noticias inéditas acerca de la famosa biblioteca de don Vincencio Juan de Lastanosa", en: *Boletín de la Real Academia de la Historia* (Madrid), LXV (1914), pp.316-342.
[1916] -- "Más noticias acerca de la famosa biblioteca de don Vincencio Juan de Lastanosa", en: *Linajes de Aragón* (Zaragoza), VII (1916), pp.8-20.
[1926] -- "Gracián y su colaborador y mecenas" (1924), incluido en: *Baltasar Gracián. Escritor aragonés del siglo XVII*, 1926, pp.131-158.
[1934] -- *La erudición aragonesa en el siglo XVII en torno a Lastanosa*, Madrid, Cuerpo Facultativo de Archiveros, Bibliotecarios y Arqueólogos, 1934, 378pp.
[1950] -- *La erudición española en el siglo XVII y el cronista de Aragón Andrés de Uztarroz*, Madrid, CSIC/ Instituto "Jerónimo Zurita", 1950, 2 vols., 1023pp.
[1951] -- "Aragón, Fernando el Católico y Gracián", en: *Argensola* (Huesca), nº 6 (1951), pp.191-195.

ARMISEN, Antonio:
[1986] -- "Admiración y maravillas en *El Criticón* (más unas notas cervantinas)", en: *Gracián y su época*, 1986, pp.201-242.

AUBRUN, Charles V.:
[1958] -- "Gracián contre Faret", en: *Homenaje a Gracián*, 1958, pp.7-26.
[1965] -- "Crisis en la moral. Baltasar Gracián, S.J. (1601-1650)", en: *Cuadernos Hispanoamericanos* (Madrid), LXI, nº 182 (1965), pp.229-237.
[1991] -- "*El político Don Fernando el Católico*: mis en signes et signifiance", en: *El mundo de Gracián*, 1991, pp.149-160.

AYALA, Jorge M.:
[1979a] -- "Reflejo y reflexión. (Baltasar Gracián, un pensador universal)", en: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*

(Universidad Pontificia de Salamanca), VI (1979), pp.311-320.
[1979b] -- *Reflejo y reflexión. Baltasar Gracián, un estilo de filosofar*, Zaragoza, Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón, 1979, 63pp.
[1981] -- *Estilo de vida y vida del estilo en Baltasar Gracián. (Una lectura filosófico-literaria de su obra)*, Zaragoza, Diputación Provincial de Zaragoza, 1981, 20pp.
[1986a] -- "*El Criticón* de Gracián y *El Filósofo Autodidacto* de Abentofail", en: *Gracián y su época*, 1986, pp.255-269.
[1986b] -- "Naturaleza y artificio en Baltasar Gracián", en: *Actas del IV Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1986, pp.631-638.
[1987] -- *Gracián: vida, estilo y reflexión*, Madrid, Editorial Cincel, 1987, 190pp.
[1988a] -- "Vladimir Jankélévitch, admirateur de Gracián", en: *Philosophie* (Toulouse), I, nº 12-13-14 (1986-1987-1988), pp.157-162.
[1988b] -- "La agudeza prudencial", en: *Criticón* (Toulouse-Le Mirail), nº 43 (1988), pp.7-12.
[1989] -- "Baltasar Gracián y el Ingenio", en: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* (Universidad Pontificia de Salamanca), XVI (1989), pp.177-189.
[1990] -- "El 'ingenio' en Huarte de San Juan y otros escritores españoles", en: *Actas del VI Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, Publicaciones de la Universidad de Salamanca, 1990, pp.211-223.
[1993a] -- "El discurso de la vida", prólogo a la obra coordinada por él mismo: *Baltasar Gracián. El discurso de la vida*, 1993, pp.10-12.
[1993b] -- "La formación intelectual de Baltasar Gracián", en: *Baltasar Gracián. El discurso de la vida*, 1993, pp.14-38.
[1993c] -- Introducción, selección de estudios y coordinación de: *Baltasar Gracián. Selección de estudios, investigación actual y documentación*, 1993, pp.3-4; pp.139-198.
[1993d] -- Reseña: "Hidalgo-Serna, E., *El pensamiento ingenioso en Baltasar Gracián*, Anthropos, Barcelona, 1993", en: *Boletín Asociación de Hispanismo Filosófico* (Madrid), nº 5 (1993), pp.21-22.

AZORÍN (José Martínez Ruiz):
[1973] -- "El padre Gracián" (1929), incluido en: *Los clásicos redivios. Los clásicos futuros*, Madrid, Editorial Espasa-Calpe, 1973[4], pp.74-79 (Austral, nº 551).
[1976] -- "Baltasar Gracián" (1912), incluido en: *Lecturas españolas*, Madrid, Editorial Espasa-Calpe,, 1976[11], pp.54-58 (Austral, nº 36).
[1984] -- "Gracián y la vulpeja" (1908), incluido en: *El político (arte de conducirse en la vida)*, Madrid, Editorial Espasa-Calpe, 1984[5], pp.51-55 (Austral, nº 568).

BACIERO, Luis:
[1967] -- "Una versión barroca de viejos conceptos escolásticos. Contribución al esclarecimiento de las fuentes de Gracián", en: *Miscelánea Comillas*, (Comillas, Santander), nºs 47-48 (1967), pp.389-405.

BALZA, José:
[1984] -- "Baltasar Gracián. El mundo descifrado", en: *Quimera* (Barcelona), nºs 39-40 (1984), pp.50-57.

BAQUERO GOYANES, Mariano:
[1958] -- "Perspectivismo y sátira en *El Criticón*", en: *Homenaje a Gracián*, 1958, pp.27-56.

BARCIA TRELLES, Camilo:
[1948] -- "El mundo internacional en la época de Gracián" (1947), incluido en: *Estudios de política internacional y derecho de gentes*, Madrid, CSIC/Instituto "Francisco de Vitoria", 1948, pp.569-585.

BATLLORI, Miguel:
[1958a] -- *Gracián y el Barroco*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1958, 220pp.
[1958b] -- "Alegoría y símbolo en Baltasar Gracián", en: *Umanesimo e simbolismo. Atti del IV Convegno Internazionale di Studi Umanistici*, Padova, A. Milani, 1958, pp.247-250.
[1965] -- "Un lustro de estudios gracianos: 1959-1963", en: *Archivum Historicum Societatis Iesu* (Roma), XXXIV (1965),

pp.162-171.
[1973] -- "En torno a Baltasar Gracián", en: *Archivum Historicum Societatis Iesu* (Roma), XLII (1973), pp.355-364.
[1986a] -- "Breve boletín graciano", en: *Archivum Historicum Societatis Iesu* (Roma), LV (1986), pp.181-190.
[1986b] -- "La pervivencia de Gracián a fines del siglo XX" (resumen de la ponencia), en: *Gracián y su época*, 1986, pp.89-100.
[1987] -- "Sull'attuale interesse per Baltasar Gracián", en: *Baltasar Gracián. Dal Barocco al Postmoderno*, 1987, pp.5-8.
[1988] -- "Sobre Baltasar Gracián, de nuevo", en: *Archivum Historicum Societatis Iesu* (Roma), LVII (1988), pp.341-351.
[1993] -- Epílogo a *Baltasar Gracián. El discurso de la vida*, 1993, pp.219-222.
[1994] -- "El barroco literario y el político centrados en Baltasar Gracián y la guerra de 1640-1652", en: *De la Edad Media a la contemporánea*, Barcelona, Editorial Ariel, 1994, pp.59-81.

BATLLORI, Miguel y PERALTA, Ceferino:
[1969] -- *Baltasar Gracián: en su vida y en sus obras*, Zaragoza, CSIC/Institución "Fernando el Católico", 1969, 242pp.

BAUMGARTEN, Sándor:
[1936] -- "Balthasar Gracián en Hongrie", en: *Revue de Littérature Comparée* (Paris), XVI, nº 1 (1936), pp.40-44.

BELL, Aubrey F. G.:
[1921] -- *Baltasar Gracián*, Oxford, Humphrey Milford/Oxford University Press, 1921, 82pp.

BIHLER, Heinrich:
[1991] -- "Elementos comparables de la filosofía moral en las obras de Baltasar Gracián y Salvador Espriu", en: *El mundo de Gracián*, 1991, pp.279-298.

BLANCO, Mercedes:
[1986] -- "*El Criticón*: aporías de una ficción ingeniosa", en: *Criticón*, nº 33 (1986), pp.5-36.

[1987a] -- "L'arte d'ingegno e l'eroismo della novità", en: *Baltasar Gracián, Dal Barroco al Postmoderno*, 1987, pp.41-53.
[1987b] -- "'Arte de ingenio' et 'arte de prudencia'. Le conceptisme dans la pensée politique du XVIIe siècle", en: *Mélanges de la Casa Velázquez*, XXIII (1987), pp.355-386.
[1988a] -- "El mecanismo de la ocultación. Análisis de un ejemplo de agudeza", en: *Criticón*, nº 43 (1988), pp.13-36.
[1988b] -- "Ingenio y autoridad en la cita conceptista", en: *La recepción del texto literario*, J. P. Etiènvre y L. Romero (eds.), Zaragoza, Universidad/Casa de Velázquez, 1988, pp.105-115.
[1992] -- *Les rhétoriques de la Pointe. Baltasar Gracián et le Conceptisme en Europe*, Genève, Éditions Slatkine, 1992, 693pp.

BLANCO CASTILLA, F.:
[1933] -- "Gracián, pedagogo", en: *El cinema educativo y Gracián pedagogo*, Madrid, Francisco Beltrán, 1933, pp.123-241.

BLANCO VILA, Luis:
[1958] -- "Tres escritores políticos del Barroco español: Quevedo, Gracián, Saavedra Fajardo", en: *Ad Maiora* (Santo Domingo de la Calzada), nº 12 (1958), pp.73-83.

BLASCO, Francisco Javier:
[1986] -- "Algunas notas para el estudio de la presencia de Gracián en el 'Héroe' modernista", en: *Gracián y su época*, 1986, pp.389-402.

BLECUA, José Manuel:
[1944] -- "El poeta Francisco de la Torre Sevil, amigo de Gracián", en: *Mediterráneo* (Valencia), II, nº 6 (1944), pp.115-126.
[1945] -- "El estilo de *El Criticón* de Gracián", en: *Archivo de Filología Aragonesa* (Zaragoza), I (1945), pp.5-32.
[1950a] -- Edición, selección y notas a *El Criticón*, Zaragoza, Editorial Ebro, 1950, pp.5-33.
[1950b] -- "Sobre los Argensola en la *Agudeza*", en: *Rimas de Lupercio y Bartolomé Leonardo de Argensol* (edición, prólogo y notas de José Manuel Blecua), Zaragoza, CSIC, 1950, 2 vols.

[1981] -- *La vida como discurso. (Temas aragoneses y otros estudios)*, Zaragoza, Ediciones de Heraldo de Aragón, 1981 (contiene los siguientes estudios: "Una traducción inglesa del *Oráculo* de Gracián", pp.53-55; "Una gran edición del *Oráculo manual*", pp.55-57; "Francisco de la Torre, amigo de Gracián", pp.58-61; "Una admiración de Gracián: Antonio Pérez", pp.62-64.
[1982] -- "Baltasar Gracián, un pensador europeo del siglo XVII" (1976), en: Publicaciones de "La Cadiera", nº 318, Zaragoza, 1982, 8pp.

BLEZNICK, Donald W.:
[1974] -- "'Ver para vivir' and Paradise Regained in the *Criticón*", en: *Estudios literarios de hispanistas norteamericanos dedicados a Helmut Hatzfeld con motivo de su 80 aniversario*, Barcelona, Ediciones Hispam, 1974, pp.381-391.

BLÜHER, Karl Alfred:
[1976] -- "Graciáns Aphorismen im *Oráculo manual* und die Tradition der politischen Aphorismensammlungen in Spanien" (1969), en: *Sonderdruck aus der Aphorismus*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976, pp.413-426.
[1983] -- *Seneca in Spanien. Untersuchungen zur Geschichte der Seneca-Rezeption in Spanien vom 13. bis 17.Jahrhundert* (1969), versión española de Juan Conde, *Séneca en España*, Madrid, Editorial Gredos, 1983, contiene: "Gracián y la recepción de Séneca en la literatura moralista", pp.487-586.
[1991] -- "'Mirar por dentro': el análisis introspectivo del hombre en Gracián", en: *El mundo de Gracián*, 1991, pp.203-217.

BODEI, Remo:
[1987] -- "Reverenza per l'astuzia. Baltasar Gracián tra prudenza e agudeza", en: *Baltasar Gracián. Dal Barocco al Postmoderno*, 1987, pp.65-74.

BOLOQUI LARRAYA, Belén:
[1985] -- "Al hilo de San Pedro Arbúes en su V Centenario. Lazos de parentesco entre el Inquisidor, los Condes de Aranda, el P. Mercedario Juan Gracián y Salaverte y los hermanos Lorenzo y Baltasar Gracián", en: *Libro-Homenaje al prof. Angel*

Sancho Blázquez, Zaragoza, Universidad de Zaragoza/ Secretariado de publicaciones, 1985, pp.101-149.
[1989] -- "Baltasar Gracián. Datos familiares inéditos (1563-1667)", en: *Segundo Encuentro de Estudios Bilbilitanos*, II, Calatayud, Centro de Estudios Bilbilitanos, 1989, pp.277-307.
[1993] -- "Niñez y adolescencia de Baltasar Gracián", en: *Baltasar Gracián. Selección de estudios, investigación actual y documentación*, 1993, pp.5-62.
[1994] -- "En torno a Gracián, Lastanosa y su capilla-panteón en el Barroco oscense", en: *Signos. Arte y cultura en Huesca. De Forment a Lastanosa*, Huesca, Diputación de Huesca, 1994, pp.133-143.

BORGES, Jorge Luis:
[1972] -- "Baltasar Gracián" (1958), incluido en: *Obra poética*, Madrid, Alianza/Emecé, 1972, pp.143-44.

BORGHI, Giuliano:
[1991] -- *La politica e la tentazione tragica. La "modernità" in Machiavelli, Montaigne e Gracian*, Milano, Franco Angeli, 1991, 195pp.

BORGHINI, Vittorio:
[1947] -- *Baldassar Gracián, scrittore morale e teorico del concettismo*, Milano, Àncora Editrice, 1947, 283pp.

BORINSKI, Karl:
[1971] -- *Baltasar Gracián und die Hofliteratur in Deutschland* (1894), Wiesbaden, M. Sändig, 1971, 147pp.

BOTTIROLI, Giovanni:
[1987] -- "Lo splendore delle tenebre. Etica e strategia in Baltasar Gracián", en: *Quaderni Ibero-Americani* (Torino), nº61-62 (1986-87), pp.208-215.

BOUILLIER, Victor:
[1911] -- "Notes sur L'*Oráculo manual* de Balthasar Gracián", en: *Bulletin Hispanique* (Bordeaux), XIII (1911), pp.316-336.
[1991] -- "Baltasar Gracián et Nietzsche" (1926), traducción

de Denis Barroche y Alfonso Moraleja, "Baltasar Gracián y Nietzsche", en: *Cuaderno Gris* (Madrid), segunda época, nº 2 (1991), pp.22-38.

BRACHFELD, F. Oliver:
[1931] -- "Notes sur la fortune de Gracián en Hongrie", en: *Bulletin Hispanique* (Bordeaux), XXXIII, nº 4 (1931), pp.331-335.

BRIESEMEISTER, Dietrich:
[1991] -- "Neulateinische Gracián-Übersetzungen aus dem 18.Jahrhundert in Deutschland", en: *El mundo de Gracián*, 1991, pp.221-231.

BRÜHL, Maria:
[1926] -- *Aus der Psychologie des 'Handorakels der Weltklugheit' von Balthasar Gracian (Ein Beitrag zur Lebenspsychologie)*, Leipzig, Akademische Verlagsgesellschaft m.b.H., 1926, 43pp.

BUCURENCIU, Ieana y LUPU, Coman:
[1978] -- "La première traduction roumaine de "*El Criticón*" de Baltasar Gracián", en: *Études romanes. Bulletin de la Société Roumaine de Linguistique Romane*, XIII (1978), pp.73-82.

BUESA GÓMEZ, Carmina:
[1989] -- "Las traducciones inglesas de *El Héroe* de Baltasar Gracián", en: *Actas del XI Congreso de AEDEAN*, J. L. Santiago (ed.), León, Universidad de León, 1989, pp. 39-46.

CABRÉ, Mª Dolores:
[1965] -- "El poeta oscense Salinas y Gracián", en: *Cuadernos de Historia de Jerónimo Zurita* (Zaragoza), XVI-XVIII (1963-1965), pp.275-293.

CACHO, Mª Teresa:
[1986] -- "Ver como vivir. El ojo en la obra de Gracián", en: *Gracián y su época*, 1986, pp.117-135.
[1987] -- "Misoginia y Barroco: Baltasar Gracián", en:

Literatura y vida cotidiana. Actas de las cuartas jornadas de investigación interdisciplinaria. Seminario de estudios de la mujer, Univ. Autónoma de Madrid/Univ. de Zaragoza, 1987, pp.173-186.

CAMÓN AZNAR, José:
[1958] -- "El monstruo en Gracián y en Goya", en: *Homenaje a Gracián*, 1958, pp.57-63.

CANTARINO, Elena:
[1988] -- "El Héroe, milagro en perfección" en: *V Congrés de Filosofia al País Valencià* (Gandía, 28,29 y 30 de marzo) [comunicación inédita].
[1990] -- "Ética y política en las primeras obras de Baltasar Gracián", en: *Actas del XXV Congreso Nacional de Filósofos Jóvenes* (Cáceres, 3,4,5 y 6 de abril), Madrid, Editorial Montesinos.
[1991a] -- "Política moralizada", en: *Actas del VI Congrés de Filosofia al País Valencià (1989)*, Elche, Edit. Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, 1991, p.255ss.
[1991b] -- "Actualidad de Baltasar Gracián (Información y crítica bibliográfica)", en: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* (Univ. Pont. Salamanca) XVIII (1991), pp.273-287.
[1991c] -- "Filosofía Barroca y Muerte: Gracián y la Isla de la Inmortalidad", en: *XXVIII Congreso Nacional de Filósofos Jóvenes* (Málaga, del 31 de marzo al 3 de abril) [c.inédita]
[1991d] -- "Gracián y el *ars gubernandi*", en: *VIII Congrés de Filosofia al País Valencià* (Guardamar del Segura, 18,19 y 20 de abril) [comunicación inédita]
[1992a] -- "*El mundo de Gracián* (Actas del Coloquio Internacional, Berlín, 1988), Berlín, Colloquium Verlag, 1991" y "T. Reckert: *Der metaphorische 'concepto' als Grundlage der ingeniöse Sprache bei B.Gracián,* Braunschweig, 1991" en: *Boletín de la Asociación de Hispanismo Filosófico* (Madrid), nº 4 (1992), pp.9-11.
[1992b] -- "Gracián y los moralistas franceses del siglo XVII", en: *IX Congrés de Filosofia al País Valencià* (Peñíscola, 2,3 y 4 de abril) [comunicación inédita]
[1992c] -- "¿Una doble moral doble? (Sobre lo público y lo

privado en Gracián)", en: *VII Semana Nacional de Ética y Filosofía Política* (Valencia, 14, 15 y 16 de diciembre) [comunicación inédita]
[1993a] -- "Gracián y la moral política: senequismo y tacitismo", en: *Baltasar Gracián. EL discurso de la vida*, 1993, pp.193-200.
[1993b] -- "Bibliografía de y sobre Baltasar Gracián", en: *Baltasar Gracián. Selección de estudios, investigación actual y documentación*, 1993, pp.199-220
[1993c] -- "Panorama del gracianismo: actualidad y situación", en: *Baltasar Gracián. Selección de estudios, investigación actual y documentación*, 1993, pp.220-221.
[1993d] -- "Gracián y su mundo bibliográfico", en: *Cahiers d'Études Romanes* (Aix-en Provence), nº 17 (1993), pp.236-240.
[1994] -- Reseña: "Hidalgo-Serna, E.: *El pensamiento ingenioso en Baltasar Gracián. El "concepto" y su función lógica*, traducción del alemán de Manuel Canet, Barcelona, Anthropos, 1993", en: *Daimon, Revista de Filosofía* (Murcia), nº 8 (1994), pp.238-240.
[1995a] -- Reseña: "Gracián, Baltasar: *El arte de la prudencia. Oráculo manual*, edición e introducción de José Ignacio Díez Fernández, Ediciones Temas de Hoy, 1993", [en prensa].
[1995b] -- Edición, bibliografía y notas a *El Criticón* de B. Gracián, (introducción de E. Hidalgo-Serna), Madrid, Espasa-Calpe, colecc. "Nueva Austral" [en prensa].
[1995c] -- "Valores sociales, políticos y morales en la caracterología graciana de las naciones (Un ensayo de problematización de perjuicios y estereotipos interculturales), en: Coloquio Internacional *L'Europe des politesses et le caractère des nations. Regards croises* (Paris, Sénat 3-4-5 octobre 1995) [ponencia aceptada].
[1995d] -- "Veinte años de gracianismo: 1975-1995. Bibliografía y apuntes críticos", en: *Philosophia. Revista temática y bibliográfica* (Madrid), 4 (1995) [artículo aceptado].

CAÑAS, Dionisio G.:
[1982] -- "El arte de bien mirar: Gracián", en: *Cuadernos Hispanoamericanos* (Madrid), CXXVII, nº 379 (1982), pp.37-62.

CAPÁNAGA, Victorino:
[1974] -- "El 'dulce fruto de ser persona' en Baltasar Gracián", en: *Religión y Cultura* (El Escorial), XX (1974), pp.161-184.

CARPINTERO CAPELL, Heliodoro:
[1959] -- "Gracián y su visión del hombre", en: *Ínsula* (Madrid), XIV, nº 147 (1959), p.3 y p.10.

CARRASCO URGOITI, Mª Soledad:
[1977] -- "Notas sobre la múltiple figura del guía en *El Criticón*", en: *Actas del V Congreso Internacional de Hispanistas*, Bordeaux, Université de Bordeaux, 1977, I, pp.271-278.

CARREÑO, Antonio:
[1989] -- "Gracián y sus lecturas en el Romancero de Luis de Góngora", en: *Actas del IX Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, S. Neumeister (ed.), Frankfurt, Vervuert Verlag, 1989, pp.395-403.

CASTRO, Américo:
[1972] -- "Gracián y los separatismos españoles" (1929), en: *Teresa la santa y otros ensayos*, Madrid, Alfaguara, 1972[2], pp.249-307.

CASTRO, Adolfo de:
[1873] -- Discurso preliminar de "Obras escogidas de Filósofos", en: *Biblioteca de Autores Españoles de Rivadeneyra*, LXV, Madrid, 1873, pp.CIV-CVIII.

CHAMBERS, Leland Hugh:
[1968] -- "Theory and Practice in the *Agudeza y arte de ingenio*", en: *Litterae Hispanae et Lusitanae. Festschrift des Iberoamerikanischen Forschungsinstituts Hamburg*, München, Max Hueber, 1968, pp.109-117.
[1979] -- *Baltasar Gracian's 'The Mind's Wit and Art'* (Dissertation at the University of Michigan), Michigan, 1962, 2 vols., 913pp. (University Microfilms International, Ann

Arbor, Michigan, 1979).

CHECA, Jorge:
[1986] -- *Gracián y la imaginación arquitectónica: espacio y alegoría de la Edad Media al Barroco*, Potomac, Scripta Humanistica, 1986, 146pp.
[1988] -- "Gracián lector de Ariosto: Huellas del *Orlando furioso* en *El Criticón*", en: *Hispania* (Stanford), 71 (1988), pp.743-751.
[1991] -- "*Oráculo manual*: Gracián y el ejercicio de la lectura", en: *Hispanic Review* (Philadelphia), LIX (1991), pp.263-280.
[1993] -- "Alegoría, verdad y verosimilitud en *El Criticón*", en: *Baltasar Gracián. EL discurso de la vida*, 1993, pp.116-126.

CHEVALIER, Maxime:
[1976] -- "Gracián y la tradición oral", en: *Hispanic Review* (Philadelphia), 44 (1976), pp.333-356.
[1988] -- "Gracián frente a Quevedo", en: *Nueva Revista de Filología Hispánica* (México), XXXVI (1988), pp.1069-1078.

CHINCHILLA AGUILAR, Ernesto:
[1954] -- "La Historia en Gracián", en: *El Imparcial* (Guatemala), 1953; y en: *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala* (Guatemala), XXVII (1954), pp.29-34.
[1960] -- "Visiones de historia en tres clásicos de la lengua española: Cervantes, Quevedo y Gracián", en: *Revista de la Universidad de San Carlos* (Guatemala), LII (1960), pp.59-85.

CLAVERÍA, Carlos:
[1951] -- "Notas sobre Gracián en Suecia", en: *Hispanic Review* (Philadelphia), XIX (1951), pp.341-346.

COMPANI, M.:
[1986] -- "Cartas de Baltasar Gracián y de Salinas", en: *Revista Crítica de Historia y Literatura* (Madrid), nº 1 (1986), pp.81-88.

COQUIO, Catherine:
[1993] -- "André Rouveyre y Baltasar Gracián", en: *Baltasar Gracián. Selección de estudios, investigación actual y documentación*, 1993, pp. 104-118.

CORREA CALDERÓN, Evaristo:
[1944] -- Introducción, recopilación y notas a su edición de *Obras completas de Baltasar Gracián*, Madrid, Aguilar, 1944, CLVI-990 pp.
[1958] -- "Lastanosa y Gracián", en: *Homenaje a Gracián*, 1958, pp.65-76.
[1959] -- "Gracián y la amistad", en: *Ínsula* (Madrid), XIV, nº 147 (1959), p.1 y 5.
[1970] -- *Baltasar Gracián: su vida y su obra* (1961), Madrid, Gredos, 1970[2], 422pp.

COSTA, Joaquín:
[1881] -- "Máximas políticas de Baltasar Gracián", en: *BILE* (Madrid), 5 (1881), pp.129-133.
[1943] -- Estudio preliminar de *El Político, El Héroe, Oráculo*, Buenos Aires, Americalee, 1943, 190pp.

COSTER, Adolphe:
[1911] -- "Antiquaires d'autrefois. À propos de quelques lettres inédites de François Filhol, hebdomadier de Saint-Etienne de Toulouse, au chroniqueur d'Aragon Don Francisco Ximénez de Urréa", en: *Revue des Pyrénées* (Toulouse), XXIII (1911), pp.436-471.
[1947] -- "Baltasar Gracián (1601-1658)" (1913), traducción del francés con prólogo y notas de Ricardo del Arco y Garay, *Baltasar Gracián*, Zaragoza, CSIC/Institución "Fernando el Católico", 1947, 376pp.

CRAVERI CROCE, Elena:
[1941] -- "Baltasar Gracián", en: *Civiltà Moderna* (Firenze), XIII, nº 5 (1941), pp.321-343.

CROCE, Benedetto:
[1928] -- "Virgilio Malvezzi e i suoi rapporti con Gracián ed

Appunti sulla letteratura Spagnuola e sui costumi in Italia", en: *Atti Accademia Scienze Morali*, Napoli, 1928, LII, p.5ss.
[1931] -- "Virgilio Malvezzi e Gracián", en: *Nuovi Saggi sulla letteratura italiana del Seicento*, Bari, Laterza, 1931.
[1940] -- "I trattatisti italiani del concettismo e Baltasar Gracián" (1899), incluido en: *Problemi di Estetica e contributi alla storia dell'estetica italiana*, Bari, Laterza, 1940[3], pp.313-348.
[1942] -- "Personaggi della storia italo-spagnola. Il Duca di Nocera Francesco Carafa e Baltasar Gracián" (1937), en: *Aneddotti di varia letteratura*, Bari, Laterza, 1942, II, pp.18-37.
[1952] -- "Traiano Boccalini, 'il nemico degli spagnuoli'", en: *Estudios dedicados a Menéndez Pidal*, III (1952), pp.217-227.
[1973] -- *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, Roma/Bari, Gius Laterza, 1973[12], pp.206-223.

CUETO FERNANDINI, Carlos:
[1949] -- "Baltasar Gracián y la idea del hombre", en: *Las Moradas* (Lima), nº 7-8 (1949), pp.9-31.

CURTIUS, Ernst Robert:
[1984] -- "Baltasar Gracián", en: *Europäische Literatur und Lateinischer Mittelalter* (1948), Bern und München, Francke Verlag, 1984[10], pp.297-305.

D'AGOSTINO, Emilia:
[1993] -- "Para una estética de la sorpresa. El ingenioso arte y sus agudezas", en: *Baltasar Gracián. El discurso de la vida*, 1993, pp.40-45.

DALMASES, Cándido de:
[1964] -- "Zurita y Gracián", en: *VII Congreso de Historia de la Corona de Aragón*, II, Barcelona, Vda. de F. Rodríguez Ferrán, 1964, pp.35-39.

DARBORD, Michel:
[1982] -- "Le paradoxe chez Gracián (1601-1658)", en: *Le paradoxe au temps de la Renaissance*, M. T. Jones-Davies (dir.),

Paris, Jean Touzot Librairie-Editeur, 1982, pp.41-45.

DARST, David H.:
[1977] -- "Andrenio's perception of reality and the structure of 'El Criticón'", en: *Hispania* (Stanford), LX, nº 4 (1977), pp.907-915.
[1979] -- "Gracián's Structural Method of Philologhy and Experience", en: *Studies in honour of Gerald E. Wade*, Madrid, Porrúa Turanzas, 1979, pp.49-56.

DEHENNÍN, Elsa:
[1980] -- "Gracián, Góngora et le baroque", en: *Études de philologie romane et d'histoire littéraire offertes à Jules Horrent*, Liege, 1980, pp.613-622.

DELGADO, Honorio:
[1961] -- "Gracián y el sentido aristocrático de la vida", en: *De la cultura y sus artífices*, Madrid, Aguilar, 1961, pp.237-255.

DÍAZ-PLAJA, Guillermo:
[1983] -- *El espíritu del Barroco (Tres interpretaciones)* (1940); "Sobre 'El espíritu del Barroco'" (1953); y "Una introducción a Gracián" (1956), reeditados en: Barcelona, Editorial Crítica, 1983, pp.7-67; pp.68-88; pp.108-125.

DíEZ FERNÁNDEZ, José Ignacio:
[1993] -- "Los apólogos de *El Criticón*", en: *Baltasar Gracián. El discurso de la vida*, 1993, pp.127-133.

DINI, Vittorio:
[1990] -- "Passioni, virtù, prudenza in Baltasar Gracián", en: *Tra antichi e moderni*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1990, pp.391-407.

DIOGUARDI, Gianfranco:
[1986] -- *Viaggio nella mente barocca. Baltasar Gracián ovvero le astuzie dell'astuzia*, Palermo, Sellerio editore, 1986, 464pp.

EGIDO, Aurora:
[1984] -- "Numismática y literatura. De los Diálogos de Antonio Agustín al Museo de Lastanosa", en: *Estudios sobre el Siglo de Oro. Homenaje al Profesor Francisco Ynduráin*, Madrid, Editora Nacional, 1984, pp. 211-227.
[1985] -- Prólogo a *El Político Don Fernando el Católico* (facsímil de la primera edición publicada en Zaragoza, Diego Dormer, 1640), Zaragoza, IFC, 1985, pp. VII-LXIII.
[1986] -- "El arte de la memoria y El Criticón", en: *Gracián y su época*, 1986, pp.25-66.
[1987] -- "La varietà nell'*Agudeza* di Baltasar Gracián", en: *Baltasar Gracián. Dal Baroco al Postmoderno*, 1987, pp. 25-39.
[1991a] -- "*El Criticón* y la retórica del silencio", en: *El mundo de Gracián*, 1991, pp.13-30.
[1991b] -- "La escritura en los tratados de Baltasar Gracián", en: *Tropelías. Revista de teoría de la literatura y literatura comparada* (Universidad de Zaragoza), nº 2 (1991), pp.13-22.
[1993a] -- "De la lengua de Erasmo al estilo de Gracián", en: *II Curso sobre lengua y literatura en Aragón (Siglos de Oro)*, Zaragoza, Institución "Fernando el Católico", 1993, pp.141-166.
[1993b] -- "La letra en *El Criticón*", en: *Bulletin Hispanique* (Bordeaux), XCV, nº 2 (1993), pp.557-586.
[1994] -- "La vida cultural oscense en tiempos de Lastanosa", en: *Signos. Arte y Cultura en Huesca. De Forment a Lastanosa Siglos XVI-XVII*, Huesca, Diputación de Huesca, 1994, pp.99-109.

EGUÍA RUIZ, Constancio:
[1951] -- *Cervantes, Calderón, Lope, Gracián. Nuevos temas crítico-biográficos*, Madrid, CSIC/Instituto "Miguel de Cervantes", 1951, pp.143-158.

EICKHOFF, Georg:
[1991] -- Die "regla de gran maestro" des *Oráculo manual* im Kontext biblischer und ignatianischer Tradition", en: *El mundo de Gracián*, 1991, pp.111-126.
[1993] -- "*El Comulgatorio* de Baltasar Gracián. Apuntes acerca de su género literario", en: *Baltasar Gracián. El discurso de la vida*, 1993, pp.150-156.

ELIZALDE, Ignacio:
[1980] -- "Baltasar Gracián e Ignacio de Loyola", en: *Manresa* (Manresa), 52 (1980), pp.235-248.

ENGUITA UTRILLA, José María:
[1986] -- "Fórmulas de tratamiento en *El Criticón*", en: *Gracián y su época*, 1986, pp.295-316.

ESPOSITO, Roberto:
[1987] -- "La dialettica del sopravvissuto. Politica e tecnica in Baltasar Gracián", en: *Il Mulino* (Bologna), XXXVI, nº 1 (1987), pp.137-144.

FANIZZA, Franco:
[1987] -- "Baltasar Gracián e la coscienza estetica contemporanea", en: *Baltasar Gracián. Dal Barocco al Postmoderno*, 1987, pp.111-118.

FARINELLI, Arturo:
[1896] -- "Baltasar Gracián: estudio crítico", en: *Revista Crítica de Historia y Literatura Españolas, Portuguesas e Hispanoamericanas* (Madrid), I, nº 2 (1896), pp.33-55.
[1936] -- *Baltasar Gracián y la literatura de Corte en Alemania* (1896), incluido como "Gracián y la literatura áulica en Alemania", en: *Divagaciones Hispánicas. Discursos y estudios críticos*, II, Barcelona, Bosch, 1936, pp.97-159.

FELTEN, Hans:
[1991] -- "Proteo. La Fuente de los Engaños. Una lectura de la primera parte de la crisi I, VII de *El Criticón*", en: *El mundo de Gracián*, 1991, pp.31-37.

FERRARI, Ángel:
[1945] -- *Fernando el Católico en Baltasar Gracián*, Madrid, Editorial Espasa-Calpe, 1945, 720pp.

FERRER, Francisco de Paula:
[1926] -- "El Comulgatorio", "El Político don Fernando el Católico", "El Discreto" y "El Héroe", en: *Baltasar Gracián*.

Escritor aragonés del siglo XVII, 1926, pp.29-54; pp.55-79; pp.81-107; pp.109-129.

FINGER, Richard:
[1927] -- *Diplomatisches Reden: Ein Buch der Lebenskunst im Sinne des Spaniers Gracián*, Berlin, Struppe und Winkler, 1927, 100pp.

FRAGO GRACIA, Juan A.:
[1986] -- "El aragonesismo lingüístico en Gracián", en: *Gracián y su época*, 1986, pp.333-363.
[1993] -- "Actitud de Gracián ante el hecho lingüístico", en: *Baltasar Gracián. El discurso de la vida*, 1993, pp.68-74.

FUMAROLI, Marc:
[1983] -- Prólogo a la traducción M. Gendreau-Massaloux y P. Laurens, *La Pointe ou l'Art du Génie*, Paris, L'Âge d'Homme, 1983, pp.7-16.

GABILONDO, Ángel:
[1990] -- "Gracián y la recepción", en: *Creación. Estética y teoría de las artes* (Madrid), nº 6 (1990), pp.102-106.

GAMBIN, Felice:
[1987a] -- "Stile e prudenza del gusto in Baltasar Gracián. Tra giudizio estetico e filosofia pratica", en: *Mvsevm patavinvm* (Firenze), V, nº 1 (1987), pp.89-102.
[1987b] -- "Conoscenza e prudenza in Baltasar Gracián", en: *Filosofia Politica* (Bologna), I, nº 2 (1987), pp.257-283.
[1989] -- "Comparsa e scomparsa della guida nel pensiero filosofico di Baltasar Gracián (1601-1658)", en: *Clinamen* (Roma), lI, nº 4 (1989), pp.50-74.
[1990] -- "Saber y supervivencia. Anotaciones sobre el concepto de persona en Baltasar Gracián", en: *Actas del VI Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1990, pp.369-380.
[1991] -- "Le parole e il silenzio: per un approdo alle due biblioteche italiane di Baltasar Gracián", en: *Rassegna lberistica* (Venezia), nº 39 (1991), pp.17-24.

[1992a] -- "Las traducciones al italiano del *Oráculo manual y arte de prudencia*", en: *Actas del VII Seminario de Historia de la Filosofía Española* , Salamanca, Publicaciones de la Universidad de Salamanca, 1992.
[1992b] -- "Modelos y representaciones del comportamiento en Baltasar Gracián", comunicación presentada al congreso: *Traités de savoir-vivre en Espagne et au Portugal*, Clermont-Ferrand, enero, 1992 (inédita).
[1993a] -- "Trasformazione moderna della sopravvivenza. Appunti sul saper vivere nel XIX secolo: G. B. Contarini e la traduzione italiana dell'*Oráculo manual y arte de prudencia* di Baltasar Gracián", en: *Traités de savoir-vivre en Italie*, Clermont-Ferrand, Association des Publications de la Fac. des Lettres et Sciences Humaines de Clermont-Ferrand, 1993, pp.273-287.
[1993b] -- "Anotaciones sobre el concepto de 'virtud' en Baltasar Gracián", en: *Baltasar Gracián. Selección de estudios, investigación actual y documentación*, 1993, pp.62-76.
[1993c] -- "La obra de Gracián en la cultura italiana", en: *Baltasar Gracián. Selección de estudios, investigación actual y documentación*, 1993, pp.118-121.
[1995] -- "*Le Delizie della Sacra Mensa*, ovvero una ritrovata traduzione seicentesca de *El Comulgatorio* di Gracián", en: *Scrittura e Riscrittura. Traduzioni, refundiciones, paradoie e plagi* (*Atti del Convegno di Roma*, 12-13 novembre 1993), Roma, Bulzoni editore, 1995, pp.115-130.

GARCÍA ARROYO, Víctor:
[1960] -- "EL pensamiento educativo de Gracián en *El Criticón*", en: *Revista Calasancia* (Madrid), VI, nº 21 (1960), pp.19-45.

GARCÍA BLANCO, Manuel:
[1958] -- "Baltasar Gracián y las letras españolas contemporáneas", en: *Homenaje a Gracián*, 1958, pp.77-88.

GARCÍA GIBERT, Javier:
[1990] -- *Baltasar Gracián y el ficcionalismo Barroco* (Tesis de doctorado de la Universidad de Valencia), Valencia, 1990, 769pp. [en microficha].

[1993] -- "En torno al género de *El Criticón* (y unos apuntes sobre la alegoría), en: *Baltasar Gracián. El discurso de la vida*, 1993, pp.104-115.

GARCÍA GIBERT, Javier, y HERNÁNDEZ SACRISTÁN, Carlos:
[1988] -- "El razonamiento etimológico como procedimiento discursivo en Baltasar Gracián", en: *Archivo de Filología Aragonesa* (Zaragoza), XLI, nº 2 (1988), pp.153-172.

GARCÍA GÓMEZ, Ángel M.:
[1993] -- "Noticia y examen de una edición desconocida de *El Político* de Baltasar Gracián: Milán, 1646", en: *Baltasar Gracián. El discurso de la vida*, 1993, pp.211-218.

GARCÍA GUAL, Carlos:
[1993] -- "Casa de citas: Baltasar Gracián. Del *Oráculo manual y arte de prudencia*", en: *Claves de Razón Práctica*, nº 35 (sept. 1993).

GARCÍA LÓPEZ, José:
[1947] -- Introducción a la selección de textos: *Baltasar Gracián*, Barcelona, Editorial Labor, 1947, 247pp.

GARCÍA MERCADAL, José:
[1967] -- Estudio y antología: *Baltasar Gracián*, Madrid, Compañía Bibliográfica Española, 1967, 198pp.

GARCÍA PRADA, José Mª:
[1988] -- "Sabiduría práctica: Kant, Gracián y Schopenhauer", en: *Estudios Filosóficos* (Valladolid), XXXVII, nº 104 (1988), pp.101-131.

GARIANO, Carmelo:
[1968] -- "Simbolismo y alegoría en *El Criticón* de Gracián" (1966), incluido en: *El enfoque estilístico y estructural de las obras medievales*, Madrid, Ediciones Alcalá, 1968, pp.91-111.

GASTÓN, Enrique:
[1982] -- "Gracián y la teoría sociológica", en: *Boletín del Museo e Instituto "Camón Aznar"* (Zaragoza), IX (1982), pp.116-120.

GENDREAU-MASSALOUX, Michèle y LAURENS, Pierre:
[1981] -- "Racines et fruits de la *Agudeza y arte de ingenio* de Baltasar Gracián: la naissance d'une nouvelle rhétorique", en: *Permanences, émergences et résurgences culturelles dans le monde ibérique et ibéro-américain*, Aix-en-Provence/Paris, Université de Provence/Librairie Honoré Champion, 1981, pp.149-163.
[1983] -- Traducción, introducción y notas a *La Pointe ou l'Art du Génie (Agudeza y arte de prudencia)*, Paris, L'Âge d'Homme, 1983.

GIAMMUSSO, Salvatore:
[1990] -- "Linguaggio del potere e potere del linguaggio. Sul rapporto politica-retorica nell'*Orácolo Manual* di Baltasar Gracián", en: *Discorsi. Recerche di storia della filosofia* (Napoli), X, nº 1 (1990), pp.7-36.
[1992] -- "L'artificiosità naturale sull'antropologia politica di Baltasar Gracián", en: *Individualismo, Assolutismo, Democrazia*, a cura di Vittorio Dini e Domenico Taranto, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1992, pp.67-95.

GIL, Ildefonso-Manuel:
[1986] -- "Gracián y la responsabilidad del escritor", en: *Gracián y su época*, 1986, pp.403-409.

GILI GAYA, Samuel:
[1958] -- "Agudeza, modismos y lugares comunes", en: *Homenaje a Gracián*, 1958, pp.89-97.

GIMÉNEZ, Gaudioso:
[1986] -- "*El Comulgatorio* y la Oratoria Sagrada", en: *Gracián y su época*, 1986, pp.365-374.

GIUSSO, Lorenzo:
[1952] -- "Gracián e la tecnica del sucesso", en: *Spagna ed Antispagna. Saggisti e moralisti spagnuoli*, Mazara del Vallo, Soc. Ed. Siciliana, 1952, pp.51-64.

GONZÁLEZ, Jóse G.:
[1973] -- *Baltasar Gracián y la ética de situación* (Dissertation at the Florida State University), Tallahassee, 1973, 171pp. (University Microfilms International, Ann Arbor, Michigan, 1990).

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo:
[1953] -- "Verdad y agudeza en Gracián", en: *Cuadernos Americanos* (México), LXX, nº 4 (1953), pp.143-160.

GONZÁLEZ PALENCIA, Ángel:
[1938] -- "De viaje con Gracián", en: *Aragón* (Zaragoza), XIV (1938), p.150.

GORSSE, Odette y JAMMES, Robert:
[1988] -- Edición, índice y notas de "*La Crítica de reflexión* de Lorenzo Matheu y Sanz" en: *Criticón*, nº 43 (1988), pp.73-188.

GRADY, Hugh H.:
[1980] -- "Rhetoric, Wit and Art in Gracián's *Agudeza*", en: *Modern Language Quarterly* (Seattle), XLI (1980), pp.21-37.

GREEN, Otis H.:
[1958] -- "On the Meaning of 'Crisi(s)' before *El Criticón*" (1953), traducción al castellano: "Sobre el significado de "Crisi(s)" antes de *El Criticón*. Una nota para la historia del conceptismo", en: *Homenaje a Gracián*, 1958, pp.99-102.

GRUBBS, H. A.:
[1929] -- "The Originality of La Rochefoucauld's *Maxims*", en: *Revue d'Histoire Littéraire de la France* (Paris), XXXVI (1929), pp.49-55.

GUARDIOLA ALCOVER, Conrado:
[1980] -- *Baltasar Gracián: recuento de una vida*, Zaragoza, Librería General, 1980, 192pp.

GUELLOUZ, Suzanne:
[1993] -- "Gracián en la Francia del siglo XVII", en: *Baltasar Gracián. Selección de estudios, investigación actual y documentación*, 1993, pp.93-104.

GUY, Alain:
[1974] -- "La philosophie Baroque chez Fray Luis de León, Suárez et Gracián", en: *Baroque, Revue Internationale* (Montauban), nº 7 (1974), pp.149-153.
[1985] -- "Baltasar Gracián (1601-1658)" en: *Histoire de la philosophie espagnole* (1983), traducción de Ana Sánchez, *Historia de la filosofía española*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1985, pp.159-165.
[1989] -- "Tradición y modernidad en *El Criticón* de Gracián", en: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* (Universidad Pontificia de Salamanca), XVI (1989), pp.167-175.

HAFTER, Monroe Z.:
[1966] -- *Gracián and Perfection. Spanish Moralists of the Seventeenth Century*, Cambridge, Harvard University Press, 1966, 174pp.
[1993] -- "Sobre la aceptación de Gracián en la España del setecientos", en: *Baltasar Gracián. Selección de estudios, investigación actual y documentación*, 1993, pp.83-87.

HALL, J. B.:
[1975] -- "The Wheel of Time: Gracian's Changing View of History", en: *Bulletin of Hispanic Studies* (Liverpool), LII, nº 4 (1975), pp.371-378.

HATZFELD, Helmut:
[1958] -- "The Baroquism of Gracian's *El Oráculo manual*", en: *Homenaje a Gracián,* 1958, pp.103-177.
[1961] -- "Three National Deformations of Aristotle: Tesauro, Gracián, Boileau", en: *Studi Secenteschi* (Firenze), II (1961),

pp.3-21.

HEGER, Klaus:
[1958] -- "Genio e ingenio. Herz und Kopf. Reflexiones sobre unos cotejos entre el *Oráculo manual* y la traducción alemana de Schopenhauer", en: *Revista de la Universidad de Madrid* (Madrid), VII, nº 27 (1958), pp.379-401.
[1982] -- *Baltasar Gracián. Eine Untersuchung zu Sprache und Moralistik als Ausdruckweisen der literarischen Haltung des Conceptismo* (1952), traducción al castellano: *Baltasar Gracián. Estilo lingüístico y doctrina de valores. Estudio sobre la actitud literaria del conceptismo*, Zaragoza, Institución "Fernando el Católico", 1982, 230pp.

HERNÁNDEZ, Darío:
[1926] -- "Oración fúnebre en los funerales del R.P. Baltasar Gracián, de la Compañía de Jesús, celebrados en la Iglesia Parroquial de Belmonte de Calatayud, el 13 de mayo de 1922", en: *Baltasar Gracián. Escritor aragonés del siglo XVII. Curso monográfico*, 1926, pp.195-224.

HERNÁNDEZ PARICIO, Francisco:
[1986] -- "Andrenio y el lenguaje: notas para una historia de las ideas lingüísticas en España durante el siglo XVII", en: *Gracián y su época*, 1986, pp.271-284.

HERRERO, Javier:
[1959] -- "Gracián, víctima de una decadencia", en: *Revista de Filosofía* (Madrid), XVIII, nº 69-70 (1959), pp.331-336.

HIDALGO-SERNA, Emilio:
[1985] -- *Das ingeniöse Denken bei Baltasar Gracián. Der 'concepto'und seine logische Funktion*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1985, 217pp.
[1987] -- "Il problema filosofico dell'*Agudeza y arte de ingenio*", en: *Baltasar Gracián. Dal Barocco al Postmoderno*, 1987, pp.9-23.
[1988a] -- "El 'buen gusto' en Gracián. Acepción y destino europeo de una metáfoca en cifra", en: *Las influencias mutuas*

entre España y Europa a partir del siglo XVI, K-H. Körner y M. Vitse (eds.), Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1988, pp.69-78.
[1988b] -- "Función cognoscitiva, estética y moral del 'juicio ingenioso' (Reflexión sobre el 'buen gusto' graciano)", en: *Diálogo Filosófico* (Madrid), nº 11 (1988), pp.167-177.
[1989a] -- "Origen y causas de la 'agudeza': necesaria revisión del 'conceptismo' español", en: *Actas del IX Congreso de la Asociación Interacional de Hispanistas*, I, S.Neumeister (ed.), Frankfurt a. M., Vervuert Verlag, 1989, pp.477-486.
[1989b] -- "Thomasius, König y la raíz del gusto en la Ilustración Alemana", en: *La ilustración en España y Alemania*, R. Mate y F. Niewöhner (coords.), Barcelona, Editorial Anthropos, 1989, pp.255-270.
[1990] -- "El humanismo ingenioso y filosófico de Gracián", en: *Creación. Estética y teoría de las artes* (Madrid), nº 6 (1990), pp.94-97.
[1991] -- "La 'agudeza de acción' en *El Héroe*", en: *El mundo de Gracián*, 1991, pp.161-170.
[1993] -- "De la 'agudeza de concepto' a la 'agudeza de acción'. La moral ingeniosa de Gracián" en: *Baltasar Gracián. El discurso de la vida*, 1993, pp.165-172.

HINZ, Manfred:
[1987] -- "Zur kritik einiger neuerer Publikationen über Baltasar Gracián", en: *Romanistiche Zeitschrift für Literaturgeschichte*, XI (1987), pp.245-264.
[1991] -- "Castiglione und Gracián. Bemerkungen zur Strategie höfischer Sprache", en: *El mundo de Gracián*, 1991, pp.127-148.

HOFFMEISTER, Gerhart:
[1976] -- "Exkurs: Graciáns Nachwirkung auf Schopenhauer und Nietzsche", en: *Spanien und Deutschland. Geschichte und Dokumentation der literarischen Beziehungen*, II, Berlin, Erich Schidt Verlag, 1976, pp.47-52.

HOUGH, Graydon:
[1936] -- "Gracián's *Oráculo manual* and the *Maximes* of Mme. de Sablé", en: *Hispanic Review* (Philadelphia), IV (1936), pp.68-72.

HOYO, Arturo del:
[1959] --"Noticia de *El Discreto*", en: *Insula* (Madrid), XIV, nº 147 (1959), p.1 y p.9.
[1960] -- Estudio preliminar, edición, bibliografía y notas a *Obras Completas de Baltasar Gracián*, Madrid, Aguilar, 1960, cclxxii-1320pp.
[1986] -- Introducción a *El Héroe, El Político, El Discreto, Oráculo manual y arte de prudencia*, Barcelona, Editorial Plaza & Janés, 1986, 514pp.

IBÁÑEZ MARTÍN, José:
[1959] -- "La figura y la obra de Baltasar Gracián", en: *Zaragoza* (Zaragoza), VIII (1959), pp.113-126.

ILIE, Paul:
[1971] -- "Gracián and the Moral Grotesque", en: *Hispanic Review* (Pennsylvania), XXXIX, nº 1 (1971), pp.30-48.

IMBERT-VIER, Brigitte:
[1978] -- "Plus d'honneur que d'honneurs? Baltasar Gracián: une esthétique de l'hypocrisie", en: *Ecrit pour Vladimir Jankélévitch*, Paris, Flammarion, 1978, pp.237-267.

IVENTOSCH, Herman:
[1961] -- "Moral-Allegorical Names in Gracian's *Criticón*", en: *Names. Journal of the American Name Society* (Youngstown), IX, nº 4 (1961), pp.215-233.

IZUZQUIZA, Ignacio:
[1988] -- "Baltasar Gracián y el pensamiento europeo", en: *Aragón en el mundo*, Zaragoza, Caja de Ahorros de la Inmaculada, 1988, pp.241-248.

JAMMES, Robert:
[1988a] -- "Gracián y la política (actualidad del *Criticón*)", en: *Política y literatura*, A. Egido (ed.), Zaragoza, Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Zaragoza, Aragón y Rioja, 1988, pp.66-83.
[1988b] -- "Gracián y Europa", en: *Las influencias mutuas entre*

España y Europa a partir del siglo XVI, K-H. Körner y M. Vitse (eds.), Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1988, pp.57-68.

JANIK, Dieter:
[1991] -- "El arte de la prosa en *El Discreto*", en: *El mundo de Gracián*, 1991, pp.39-50.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir:
[1951] -- "Machiavélisme et modernité", en: *Umanesimo e Scienza politica. Atti del II Congresso Internazionel di Studi Umanistici*, E. Castelli (ed.), Milano, Marzorati, 1951, pp.229-236.
[1980] -- "Apparence et manière", en: *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien* (1957), reeditado: Paris, Seuil, 1980, pp.13-25; incluido también en: *Homenaje a Gracián*, 1958, pp.119-129.

JANSEN, Hellmut:
[1958] -- *Die Grundbegriffe des Baltasar Gracián* (1952), Genève/Paris, Droz/Minard, 1958, 234pp.

JIMÉNEZ LOSANTOS, Federico:
[1980] -- "Todo lo contrario (I) (Gracián)", en: *Diwán* (Zaragoza), nº 8-9 (1980), pp.81-87.

JIMÉNEZ MORENO, Luis:
[1982] -- "De Gracián a Schopenhauer (Rasgos no racionalistas en pensadores españoles y extranjeros)", en: *Actas del II Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, Univ. de Salamanca, 1982, I, pp.81-103.
[1991] -- *Práctica del saber en filósofos españoles (Gracián, Unamuno, Ortega y Gasset, E. D'Ors, Tierno Galván)*, Barcelona, Anthropos, 1991, pp.34-63.
[1993] -- "Presencia de B. Gracián en filósofos alemanes: Schopenhauer y Nietzsche", en: *Baltasar Gracián. Selección de estudios investigación actual y documentación*, 1993, pp.125-138.

JOLY, Monique:
[1986] -- "Nuevas notas sobre la figura del guía en *El*

Criticón", en: *Criticón*, nº 33 (1986), pp.37-50.

KASSIER, Theodore L.:
[1976] -- *The Truth Disguised. Allegorical Structure and Technique in Gracian's 'Criticón'*, London, Tamesis Books Ltd, 1976, 150pp.

KRABBENHOFT, Kenneth:
[1994] -- *El precio de la cortesía. Retórica e innovación en Quevedo y Gracián. Un estudio de la 'Vida de Marco Bruto' y del 'Oráculo manual y arte de prudencia'.*, Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1994, 133pp.

KRAUSS, Werner:
[1947] -- *Graciáns Lebenslehre*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1947, 201pp.

LACADENA Y CALERO, Esther:
[1986] -- "Anotaciones al *Oráculo manual*: los atisbos ilustrados de Gracián", en: *Gracián y su época*, 1986, pp.173-180.

LACOSTA, Francisco C.:
[1964] -- "El conceptismo Barroco de Baltasar Gracián en *Arte y agudeza de ingenio*", en: *The Romanic Review* (New York), LV, nº 2 (1964), pp.85-90.

LACOSTE, Maurice:
[1929] -- "Les sources de l'*Oráculo manual* dans l'oeuvre de Baltasar Gracián et quelques aperçus touchant à l'*Atento*", en: *Bulletin Hispanique* (Bordeaux), XXXl, 2 (1929), pp.93-101.
[1934] -- "Note sur la traduction du *Héros* de Baltasar Gracián", en: *Bulletin Hspanique* (Bordeaux), XXXVI, nº 1 (1934), pp.502-504.

LANDÍN, L.:
[1993] -- "Baltasar Gracián: pensador de la vida. El ingenio como argumento de invención y creatividad", en: *Baltasar Gracián. El discurso de la vida*, 1993, pp.5-8.

LASANTA, José María:
[1986] -- "Magdalena Gracián y Morales, hermana del autor de *El Criticón*", en: *El Heraldo de Aragón* (Zaragoza, 16 de agosto de 1986).

LÁSCARIS COMNENO, Teodoro y Constantino:
[1966] -- "El estoicismo en el barroco español" y "Baltasar Gracián", en: *Estudios de filosofía moderna*, El Salvador, Ministerio de Educación, 1966, pp.31-50.

LAURENS, Pierre:
[1979] -- "Ars ingenii: la théorie de la pointe au dix-septième siècle (B. Gracián, E. Tesauro)", en: *La Licorne*, nº 3 (1979), pp.185-213.

LAURENTI, Joseph L.:
[1972] -- "Notas sobre los italianismos castellanizados en las obras de Baltasar Gracián (1601-1658)" (1969), en: *Revista de Ideas Estéticas* (Madrid), XXX (1972), pp.297-303.
[1973] -- "La admiración de Baltasar Gracián por Italia" (1965), en: *Les Langues Néo-Latines* (Paris), LXVII, nº 205 (1973), pp.41-51.

LÁZARO CARRETER, Fernando:
[1956] -- "Sobre la dificultad conceptista", en: *Estudios Dedicados a Menéndez Pidal*, VI, Madrid, CSIC, 1956, pp.355-386.
[1986] -- "El género literario de *El Criticón*", en: *Gracián y su época*, 1986, pp.67-87.

LÁZARO MORA, Fernando:
[1986] -- "Gracián y el refranero", en: *Gracián y su época*, 1986, pp.317-323.

L.E.S.O (UA 1050 del CNRS):
[1986] -- "Doscientas cincuenta notas para una mejor comprensión literal de la primera parte de *El Criticón*", en: *Criticón*, nº 33 (1986), pp.51-104.
[1988] -- "Trescientas notas para una mejor comprensión literal del *Criticón* (segunda y tercera parte)", en: *Criticón*, nº 43 (1988), pp.189-245.
[1989] -- "Suplemento al número 43", en: *Criticón*, nº 46 (1989), pp.161-162.

LEVISI, Margarita:
[1971] -- "Notas sobre las dualidades en *El Criticón*", en: *Revista de Estudios Hispánicos* (Alabama), V, nº 1 (1971), pp.333-347.
[1980] -- "Los personajes compuestos en *El Criticón*", en: *Actas del VI Congreso Internacional de Hispanistas*, Toronto, University of Toronto, 1980, pp.451-454.

LILLO RODELGO, José Eusebio:
[1946] -- "Baltasar Gracián o la voluntad", en: *Revista Nacional de Educación* (Madrid), VI, nº 64 (1946), pp.19-46.

LlÑÁN Y HEREDIA, Narciso José de:
[1902] -- *Baltasar Gracián (1601-1658)*, Madrid, Imprenta del Asilo de Huérfanos, 1902, 106pp.

LLORÉNS, Washington:
[1970] -- "La gloria en las obras de Erasmo, Gracián, Cervantes y Unamuno", en: *Boletín de la Academia de Artes y Ciencias de Puerto Rico* (San Juan de Puerto Rico), VI, nº 1 (1970), pp.5-16.

LOPE BLANCH, Juan M.:
[1986] -- "La estructura del discurso en el *Oráculo manual*", en: *Archivo de Filología Aragonesa* (Zaragoza), XXXVI-XXXVII (1986), pp.101-115.

LÓPEZ ESTRADA, Francisco:
[1947] -- "Sobre la Fortuna y el Hado en la literatura

pastoril. (Nota a propósito de una edición de Gracián)", en: *Boletín de la Real Academia Española* (Madrid), LI (1947), pp.431-432.

LÓPEZ GARCÍA, Ángel:
[1986] -- "De nuevo sobre la *Crítica de reflección*", en: *Gracián y su época*, 1986, pp.325-332.

LÓPEZ LANDA, José María:
[1922] -- "El retrato de Gracián", en: *Athenaeum* (Zaragoza), II (1922), pp.37-40.
[1926] -- *Gracián y su biógrafo Coster* (1922), incluido en: *Baltasar Gracián. Escritor aragonés del siglo XVII*, 1926, pp.1-28.

LORENZO, Emilio:
[1988] -- "Gracián traducido en Europa", en: *Cuadernos para investigación de la literatura hispánica*, nº 10 (1988), pp.219-229.

LUCAS MAZARRACÍN, Isidro:
[1970] -- Séneca en tres ensayistas del barroco español: Quevedo, Baltasar Gracián y Saavedra Fajardo (Tesis de doctorado de la Universidad de Madrid, 1970), reseñada en: *Revista de la Universidad de Madrid* (Madrid), XIX, 76 (1970), pp.13-14.

LY, Nadine:
[1988a] -- "À la lettre: pour une lecture littérale du *Criticón*", en: *Mélanges offerts à M. Molho*, I, Paris, Éditions Hispaniques, 1988, pp.391-400.
[1988b] -- "La permission métaphorique ou le navire-livre du *Criticón*", en: *Hommage à Bernard Pottier*, I, Paris, Klincksieck, 1988, pp.515-526.

MACCHIA, Giovanni:
[1989] -- "Gracián, gran maestro del segreto", en: *Tra Don Giovanni e Don Rodrigo. Scenari secenteschi*, Milano, Adelphi, 1989, pp.125-134.

MAGNY, Olivier de:
[1959] -- "Une éthique baroque. Baltasar Gracián", en: *Lettres Nouvelles* (Paris), VII, 1 (1959), pp.49-51.

MALDONADO DE GUEVARA, Francisco:
[1916] -- *Baltasar Gracián, como pesimista y político*, Salamanca, F. Núñez Izquierdo, 1916, 96pp.
[1945] -- *El ocaso de los Héroes en 'El Criticón'*, Zaragoza, CSIC/Institución "Fernando el Católico", 1945, 32pp.
[1957] -- "Del 'ingenium' de Cervantes al de Gracián", en: *Anales Cervantinos* (Madrid), VI (1957), pp.97-111.
[1958a] -- "El 'cogito' de Baltasar Gracián", en: *Revista de la Universidad de Madrid* (Madrid), VIl, nº 27 (1958), pp.271-330.
[1958b]-- "Baltasar Gracián y las Indias", en: *Homenaje a Gracián*, 1958, pp.131-135.

MANCINI, Guido:
[1988] -- "Las referencias religiosas en la *Agudeza y arte de ingenio*", en: *Revista de Filología Española* (Madrid), LXVIII, nºs 1-2 (1988), pp.1-11.

MANSAU, Andrée:
[1986] -- "Recepción de Gracián en Francia (1923-1984)", en: *Actas del IV Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, Publicaciones de la Universidad de Salamanca, 1986, pp.291-296.
[1993] -- "Recepción/traducción de Gracián en Francia", en: *Baltasar Gracián. Selección de estudios, investigación actual y documentación*, 1993, pp.87-93.

MANSBERGER AMORÓS, R.:
[1994] -- "*El Criticón*, viaje retórico del entendimiento a través del arte y la naturaleza", en: *Actas del IX Simposio de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada.II: La parodia. El viaje imaginario* (Zaragoza, 18 al 21 de noviembre de 1992), Zaragoza, 1994, 935pp.

MANSO, Francisco:
[1966] -- "Gracián y el senequismo aragonés", en: *VIII Semana Española de Filosofía Estudios sobre Séneca*, Madrid, Consejo Supeior de Investigaciones Científicas, 1966, pp.373-380.

MARAVALL, José Antonio:
[1984a] -- "Las bases antropológicas del pensamiento de Gracián" (1958), incluido como "Antropología y política en el pensamiento de Gracián", en: *Estudios de historia del pensamiento español*, III, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1984[2], pp. 335-385.
[1984b] -- "Un mito platónico en Gracián" (1959), incluido en: *Estudios de historia del pensamiento español*, III, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1984[2], pp.375-383.

MARONE, Gherardo:
[1929] -- lntroduzione a *Oracolo manuale e arte di Prudenza*, Lanciano, G. Carabba, 1929, pp.I-XLVIII.

MARTÍN HERREO, Ramón:
[1959] -- "Baltasar Gracián y la Europa del XVII", en: *Razón y Fe* (Madrid), CLIX, nº 733 (1959), pp.117-130.

MARTINENGO, Alessandro:
[1973] -- "Da Boccalini a Gracián: dibattito su Venezia", en: *Venezia nella letteratura spagnola e altri studi barocchi*, Padova, Liviana, 1973, pp.1-27.
[1992] -- "Cibi piccanti, foglie amare (e letteratura) in Gracián", en: *Codici del gusto*, a cura di Maria Grazia Profeti, Milano, FrancoAngeli, 1992, pp.302-312.

MATEO, Joaquín y ANGUIANO, José:
[1960] -- *Sobre Gracián. Ensayo de crítica etnoliteraria*, Zaragoza, Colección Raíz, 1960, 86pp.

MAY, Terence E.:
[1948] -- "An interpretation of Gracián's *Agudeza y arte de ingenio*", en: *Hispanic Review* (Philadelphia), XVl, nº 4 (1948), pp.275-300.

[1950] -- "Gracián's Idea of the *concepto*", en: *Hispanic Review* (Philadelphia), XVIII (1950), pp.15-41.
[1986] -- "Notes on Gracián's 'Agudeza'", en: *Wit of the Golden Age: Articles on Spanish Literature*, Kassel, Edition Reichenberger, 1986, pp.270-283.

McGHEE, Dorothy M.:
[1937] -- "Voltaire's *Candide* and Gracián's *El Criticón*", en: *Publications of the Modern Language Association of America* (Baltimore), LII (1937), pp.778-784.

MEHNERT, Kurt Henning:
[1979] -- "Der Begriff 'ingenio' bei Juan Huarte und Baltasar Gracián. Ein differenzierungskriterium zwischen Renaissance und Barock", en: *Romanische Forschungen* (Erlangen), 91 (1979), pp.270-280.

MELE, Eugenio:
[1922] -- "Il Gracián e alcuni 'emblemata' dell'Alciato", en: *Giornale Storico della Letteratura Italiana* (Torino), LXXIX (1922), pp.373-376.

MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino:
[1950] -- "Poética conceptista: Baltasar Gracián", en: *Historia de las ideas estéticas en España* (1883-1884), I, Madrid, CSIC, 1950, pp.832ss.

MENÉNDEZ PIDAL, Ramón:
[1945] -- "Oscuridad, dificultad entre culteranos y conceptistas" (1942), en: *Castilla. La tradición. El idioma*, Madrid, Editorial Espasa-Calpe, 1945, pp.219-232.

MESA, Carlos:
[1985] -- "Gracián y Cervantes", en: *Cervantismos y Quijoterías*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1985, pp.137-144.

MESNARD, Pierre:
[1958] -- "Balthazar Gracián devant la conscience française", en: *Revista de la Universidad de Madrid* (Madrid), VII, nº 27

(1958), pp.355-378.

MILHOU, Alain:
[1987] -- "Le temps et l'espace dans le *Criticón*", en: *Bulletin Hispanique* (Bordeaux), LXXXIX, nos 1-4 (1987), pp.153-226.

MINGUIJÓN, Salvador:
[1926] -- "El sentido de la vida en las obras de Gracián", en: *Baltasar Gracián. Escritor aragonés del siglo XVII. Curso monográfico*, 1926, pp.183-194.

MONGE, Félix:
[1966] -- "Culteranismo y conceptismo a la luz de Gracián", en: *Homenaje. Estudios de filología e historia literaria lusohispanas e iberoamericanas*, La Haya, Van Goor Zonen, 1966, pp.355-381.
[1986] -- "Una retórica aragonesa de fines del siglo XVII", en: *Gracián y su época*, 1986, pp.103-115.

MONTERO BOTANA, Juan:
[1943] -- "Baltasar Gracián y la filosofía de la historia", en: *Las Ciencias* (Madrid), VIII (1943), pp.597-605.

MONTES BRUNET, Hugo:
[1949] -- *Ideario político de Baltasar Gracián*, Santiago de Chile, Biblioteca Jurídica de la Universidad Católica, 1949, 70pp.

MONTÓN PUERTO, Pedro:
[1989] -- "Isabel de Castilla y Fernando de Aragón como modelos en Luis Vives y Baltasar Gracián", en: *Literatura hispánica, Reyes Católicos y Descubrimiento*, Actas del Congreso lnternacional sobre literatura hispánica de la época de los Reyes Católicos y el Descubrimiento, M. Criado de Val (dir.), Barcelona, PPU, 1989, pp.18-20.

MONZÓN Y PONZ, Juan:
[1959] -- "Individualismo y tenacidad de un aragonés ilustre en el siglo XVII: Baltasar Gracián", en: *Zaragoza* (Zaragoza), VIII (1959), pp.127-133.

MOREL FATIO, Alfred:
[1909] -- "Agrégation d'espagnol. (Notes bibliographiques sur Gracián)", en: *Bulletin Hispanique* (Bordeaux), XI (1909), pp.450-453.
[1910a] -- "Cours du Collège de France, 1909-1910, sur les moralistes espagnols du XVII siècle et en particulier sur Balthasar Gracián", en: *Bulletin Hispanique* (Bordeaux), XII (1910), pp.201-204; 330-334.
[1910b] -- "Liste chronologique des lettres de Balthasar Gracián dont l'existence a été signalée ou dont le texte a été publié", en: *Bulletin Hispanique* (Bordeaux), XII (1910), pp.204-206.
[1910c] -- "Gracián interprété par Schopenhauer", en: *Bulletin Hispanique* (Bordeaux), XII (1910), pp.377-407.

MORENO BÁEZ, Enrique:
[1959] -- Filosofía del 'El Criticón' (Discurso pronunciado en la apertura del curso de la Universidad de Santiago), Santiago de Compostela, Univ. de Santiago, 1959, 24pp.
[1968] -- "La fantasía al servicio de la razón" (1961), en: *Nosotros y nuestros clásicos*, Madrid, Gredos, 1968[2], pp.131-141.

MORPURGO-TAGLIABUE, Guido:
[1987] -- "Perché non siamo e come siamo barocchi", en: *Baltasar Gracián. Dal Barocco al Postmoderno*, 1987, pp.103-110.

MORREALE, Margarita:
[1958] -- "Castiglione y *El Héroe*: Gracián y Despejo", en: *Homenaje a Gracián*, 1958, pp.137-143.

MÜHL, Max:
[1954] -- "Griechisches in Baltasar Graciáns *Handorakel*", en: *Gymnasium* (Heidelberg), LXI (1954), pp.419-422.

MULAGK, Karl-Heinz:
[1973] -- *Phänomene des politischen Menschen im 17.Jahrhundert Propädeutische Studien zum Werk Lohensteins unter besonderer Berücksichtigung D. Saavedra Fajardos und B. Gracians*, Berlin, Erich Schmidt, 1973, 372pp.

NAVARRO GONZÁLEZ, Alberto:
[1986] -- "Garcilaso y Gracián", en: *Actas de la IV Academia Literaria Renacentista*, Salamanca, Univ. de Salamanca, 1986, pp.247-269.

NEUMEISTER, Sebastian:
[1981] -- "Höfische Pragmatik. Zu Baltasar Graciáns Ideal des *Discreto*", en: *Europäische Hofkultur im 16.und 17.Jahrhundert*, II, Hamburg, E. Hauswedell, 1981, pp.51-60.
[1986] -- "El otro Gracián: la meditación XIII de *El Comulgatorio* (1655)", en: *Ibero-Amerikanisches Archiv* (Berlin), XII, nº 2 (1986), pp.159-179.
[1991] -- "Schopenhauer als Leser Graciáns", en: *El mundo de Gracián*, 1991, pp.261-277.
[1992] -- "Techniques de visualisation verbale dans le traité *El Discreto* de Gracián", en: *Traités de savoir-vivre en Espagne et au Portugal* (Clermont-Ferrand, 9,10,11 janv.1992).
[1993a] -- "Gracián filósofo", en: *Estado actual de los estudios sobre el Siglo de Oro*, M. García Martín (ed.), Salamanca, Ediciones Univ. de Salamanca, 1993, pp.735-739.
[1993b] -- "Gracián en Alemania", en: *Baltasar Gracián. Selección de estudios, investigación actual y documentación*, 1993 pp.121-125.

NIDER, Valentina:
[1991] -- "'Reparo' y 'reparar': apuntes sobre el léxico de la *Agudeza y arte de ingenio*", en: *Criticón*, nº 53 (1991), pp.97-108.

OLTRA TOMÁS, José Miguel:
[1986] -- "Conformación de un texto de Gracián: *El Político Don Fernando*", en: *Gracián y su época*, 1986, pp.157-172.
[1993] -- "El mito de Fernando el Católico en Baltasar

Gracián", en: *Baltasar Gracián. El discurso de la vida*, 1993, pp.201-210.

ORS, Eugenio d':
[1964] -- "El autodidacta de Gracián", en: *Lo Barroco*, Madrid, Aguilar, 1964.

ORS y PÉREZ PEIX, Alvaro d':
[1947] -- "Historia de la Prudencia (Con ocasión del tercer centenario del *Oráculo manual y arte de prudencia* de Baltasar Gracián", en: *Boletín Universidad Santiago* (Santiago de Compostela), nos 49-50 (1947), pp.41-55.

ORTEGA RODRIGO, Eliseo:
[1959] -- "*El Criticón*, de Gracián, o la regeneración ética del hombre", en: *Zaragoza* (Zaragoza), X (1959), pp.39-46.

OVEJERO Y MAURY, Eduardo:
[1934a] -- "Resumen de su vida y juicio de su obra" (1929), incluido en la edición de *El Político* de 1934, pp.203-221.
[1934b] -- "Baltasar Gracián y su influencia europea", prólogo a su edición de *El Político Don Fernando el Católico, El Comulgatorio y Las Selvas del año de Baltasar Gracián*, Madrid, Gráficas Reunidas, 1934, pp.III-XXIV.

PALOMO, Pilar:
[1986] -- "Gracián y la novela didáctica del siglo XVIII: *El Criticón* y *El Eusebio*", en: *Gracián y su época*, 1986, pp.375-388.

PANIZZA, Emilietta:
[1987] -- "El Caballero de Suárez de Figueroa entre *Il Cortegiano* y *El Discreto*", en: *Criticón*, nº 39 (1987), pp.5-62.

PAREJA Y NAVARRO, Miguel María de:
[1908] -- *Las ideas políticas de Baltasar Gracián*, Granada, Paulino Ventura Traveset, 1908, 35pp.

PARGA Y PONDAL, Salvador:
[1930] -- "Marcial en la preceptiva de Gracián", en: *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* (Madrid), LI (1930), pp.219-247.

PARKER, Alexander A.:
[1982] -- "'Concept' and 'Conceit': An Aspect of Comparative Literary History", en: *The Modern Language Review* (Cambridge), LXXVII, nº 4 (1982), pp.XXI-XXXV.

PATELLA, Giuseppe:
[1993] -- *Gracián o della perfezione*, Roma, Edizioni Studium, 1993, 223pp.

PELEGRIN, Benito:
[1963] -- El concepto del honor en Baltasar Gracián y el historiador ministro de la fama, Diplôme de la Faculté des Lettres d'Aix-en-Provence, 1963, en fol. 173pp.
[1974] -- "'Babilonia de confusiones': Seville contre Madrid. Sur une erreur de Romera-Navarro", en: *Hommage à A. Joucla-Ruau*, Aix-en-Provence, Université de Provence I, 1974, pp.146-190.
[1978] -- Traducción, introducción y notas a *Manuel de poche d'hier pour hommes politiques d'aujourd'hui et quelques autres* (*Oráculo manual y arte de prudencia*), Paris, Éditions Libres-Hallier, 1978, 222pp.
[1980] -- "La retórica ampliada al placer", en: *Diwán* (Zaragoza), nº 8-9 (1980), pp.35-80.
[1982a] -- *De la géographie allégorique de Criticón à l'espace jésuitique de Baltasar Gracián. Études d'endo-critique* (Thèse d'État), Université de Bordeaux, 1982, LXXII-1.042pp.
[1982b] -- "Antithèse, métaphore, synécdoque et métonymie: Stratégie de la figure dans l'*Oráculo manual* de Baltasar Gracián", en: *Revue de Littérature Comparée* (Paris), III (1982), pp.339-351.
[1983a] -- "Visages, virages, rivages du Baroque. Rives et dérives" y "De l'Aurore au Crépuscule des Héros chez Baltasar Gracián. Jeu de construction et jeu de massacre", en: *Figures du Baroque*, Paris, PUF, 1983, pp.17-41 y 287-315.

[1983b] -- Estudio introductorio y clasificación temática de aforismos en su edición del *Oráculo manual y arte de prudencia*, Zaragoza, Guara, 1983, pp.11-87.
[1983c] -- Traducción, introducción y notas a *Art et figures de l'esprit* (*Agudeza y arte de ingenio*, 1648), Paris, Éditions du Seuil, 1983, 368pp.
[1984] -- *Le fil perdu du 'Criticón' de Baltasar Gracián: objetif Port-Royal. Allégorie et Composition 'conceptiste'*, Aix-Marseille, Université de Provence I, 1984, 305pp. (2ª tirage, 1985).
[1985a]-- "De l'écriture conceptiste à la fiction allégorique dans le *Criticón*", en: *Cahiers d'Etudes Romanes* (Aix-en-Provence), nº 10 (1985), pp.57-86.
[1985b]-- "*El Criticón*: el museo del Discreto", en: *Les Langues Néo- Latines* (Paris), nº 252 (1985), pp.21-48.
[1985c] -- *Éthique et esthétique du baroque. L'espace jésuitique de Baltasar Gracián*, Arles, Actes Sud/Hubert Nyssen Editeur, 1985, 232pp.
[1986a] -- "De una poética de la escritura a una escritura poética (De la *Agudeza y arte de ingenio* a *El Criticón*)", en: *Teoría del discurso poético*, Toulouse, Université de Toulouse-Le Mirail, 1986, pp.195-206.
[1986b] -- "Manière et manière d'être chez Baltasar Gracián", en: *Manierismo e Letteratura*, Torino, Alberto Meynier Editore, 1986, pp.525-533.
[1987] -- "Fra Antichi e Moderni. Gracián: dall'*Agudeza* al *Criticón*", en: *Baltasar Gracián. Dal Barocco al Postmoderno, Aesthetica pre-print*, nº 18 (1987), pp.55-64. (Trad. franc. aumentada: "Entre Anciens et Modernes: le Post-moderne Baltasar Gracián", en: *Détours d'Ecriture*, nº 13-14 (1989), pp.154-158).
[1988a] -- "*Crítica de reflección* y reflexión sobre la Crítica", en: *Criticón*, nº 43 (1988), pp.37-72.
[1988b] -- "Gracián, admirateur pirate de Don Juan Manuel", en: *Bulletin Hispanique* (Bordeaux), XC, nº 1-2 (1988), pp.197-214.
[1989] -- "Temps, récit et écriture romanesque dans *Le Criticón* de Baltasar Gracián", en: *Cahiers de Narratologie* (Nice), nº 3 (1989), pp.273-284.
[1990a] -- "Dialectique de l'individuel et du collectif dans la morale baroque de Baltasar Gracián", en: *Routes du Baroque*.

La Contribution du Baroque à la Pensée et à l'Art Européens, Lisboa, Consejo de Europa/Secretaria de Estado da Cultura, 1990, pp.13-23.
[1990b] -- "Du fragment au rève de totalité. Entre deux infinis, l'aphorisme", en: *Fragments et formes brèves*, Aix-en-Provence, Université de Provence I, 1990. pp.103-114.
[1990c] -- "Typologie des ecritures baroques", en: *Actes du Colloque 'Le Baroque litteraire. Theorie et pratiques'*, Paris, Fondation Calouste Gulbenkian, 1990, pp.85-94.
[1990d] -- "Relaçao entre o Barroco dos séculos XVII/XVIII e o Neobarroco do século XX", en: *Claro Escuro. Revista de Estudos barrocos* (Lisboa), nos 4-5 (1990), pp.33-38.
[1990e] -- "*Le Criticón* de Baltasar Gracián ou le rêve utopique du génie déçu", en: *Las utopías en el mundo hispánico*, Madrid, Casa de Velázquez/Editorial Universidad Complutense, 1990, pp.157-169.
[1990f] -- "¿Una moral ambigua para tiempos equívocos? Dicción y contradicción en Baltasar Gracián", en: *Creación. Estética y teoría de las artes*, nº 6 (1990), pp.85-88.
[1991] --"Arquitextura y arquitectura del *Criticón*. Estética y ética de la escritura graciana", en: *El mundo de Gracián*, 1991, pp.51-66.
[1992] -- "Entre l'homme de guerre et l'homme de cour, l'homme tout court?, en: *Traités de savoir-vivre en Espagne etau Portugal* (Clermont-Ferrand, 9, 10, 11 janvier 1992).
[1993] -- "Física y metafísica del estilo de Baltasar Gracián", en: *Baltasar Gracián. El discurso de la vida*, 1993, pp.46-67.

PERALTA, Ceferino:
[1984] -- "Ideas lingüísticas subyacentes en los escritos de Baltasar Gracián (1601-1658)", en: *Archivum Historicum Societatis Iesu* (Roma), LIII (1984), pp.331-349.
[1986] -- "La ocultación de Cervantes en Baltasar Gracián", en: *Gracián y su época*, 1986, pp.137-156.
[1987] -- Prólogo a "J. M. Ayala: *Gracián: vida, estilo y reflexión*", Madrid, Cincel, 1987, pp.11-15.
[1990] -- "P. Miquel Batllori Munné: sus estudios sobre Baltasar Gracián y sobre el Barroco", en: *Anthropos* (Barcelona), nº 112 (1990), pp.40-47.

[1993a] -- "Baltasar Gracián y Morales", en: *Historia de la educación en España y América. La educación en la España moderna (Siglos XVI-XVIII)*, B. Delgado Criado (coor.), Madrid, Ediciones SM/Ediciones Morata, 1993, t.II, pp.467-477.
[1993b] -- "Gracián y Europa", en: *Baltasar Gracián. Selección de estudios, investigación actual y documentación*, 1993, pp.76-83.

PERALTA, Ceferino, y BATLLORI, Miguel:
[1969] -- "Indice cronológico de la biografía de Baltasar Gracián. En el III centenario de su muerte 1658-1958" (1958), incluido en: *Baltasar Gracián en su vida y en sus obras*, Zaragoza, Instituto "Fernando el Católico", 1969, pp.179-188.

PERIÑÁN, Blanca:
[1977] -- "Lenguaje agudo entre Gracián y Freud", en: *Studi Ispanici* (Pisa), (1977), pp.69-94.

PERNIOLA, Mario:
[1986] -- Presentazione a *L'Acutezza e l'Arte dell'Ingegno* (trad. di G. Poggi), Palermo, Aesthetica, 1986.
[1987] -- "Saperi intermedi", en: *Baltasar Gracián. Dal Barocco al Postmoderno, Aesthetica pre-print*, nº 18 (1987), pp.95-102.
[1989] -- "Agudeza, ingenio et concepto chez Baltasar Gracián", en: *Arcanes de l'Art*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1989, pp.9-19.

PERUGINI, Francesca:
[1993] -- "Baltasar Gracián lettore dei moralisti antichi", en: *Bibliothecae selectae. Da Cusano a Leopardi*, a cura di Eugenio Canone, Firenze, Leo S. Olschki editore, 1993, pp.525-530.

PFANDL, Ludwig:
[1920] -- "Der Lastanosa-Katalog", en: *Zentralblatt für Bibliothekswesen*, XXXVII (1920), pp.269-274.

PIÑERA LLERA, Humberto:
[1970] -- "Baltasar Gracián", en: *El pensamiento español del siglo XVI y XVII*, New York, Las Américas Publishing Company,

1970, pp.180-214.

POGGI, Giulia:
[1986a] -- Traduzione di L'*Acutezza e l'Arte dell'Ingegno* (*Agudeza y arte de ingenio*), Palermo, Aesthetica edizioni, 1986, 493pp.
[1986b] -- "Góngora, Gracián, e l'albero del mistero", en: *Studi Ispanici* (Pisa), (1986), pp.83-122.

POPPENBERG, Gerhard:
[1991] -- "Ganz verteufelt human. Gracián als Moralist", en: *El mundo de Gracián*, 1991, pp.171-202.

POVEDANO, Francisco G.:
[1976] -- "El juego de palabras en el *Oráculo manual* de Gracián", en: *Romanische Forschungen* (Erlangen), LXXXVIII (1976), pp.210-224.

POZUELO YVANCOS, José María:
[1978] -- "El epíteto conceptista", en: *Revista de Literatura* (Madrid), XXXIX, nº 77-78 (1978), pp.7-25.
[1988] -- "Retórica y conceptismo: Gracián y Quevedo", en: *Del formalismo a la neorretórica*, Madrid, Taurus, 1988, pp.167-180.

PRJEVALINSKI FERRER, Olga:
[1959] -- "De lo renacentista y de lo Barroco en las máximas morales de Vives y de Gracián", en: *Hispanófila* (Chapel Hill), nº 7 (1959), pp.19-28.
[1963] -- "A propósito de una interpretación del título del *Oráculo manual* de Baltasar Gracián", en: *Hispanófila* (Chapel Hill), VII, nº 19 (1963), pp.61-62.

QUIRÓS CASADO, Antonio:
[1988] -- "El Desengaño: sentido de la filosofía para Baltasar Gracián", incluido en: "El tema del desengaño en el pensamiento Barroco hispano", en: *Actas del V Seminario de Historia de la Filsofía española*, Salamanca, Publicaciones de la Universidad de Salamanca, 1988, pp.585-591.
[1993] -- "Estudio de algunos filosofemas en la obra de

Baltasar Gracián", en: *Baltasar Gracián. El discurso de la vida*, 1993, pp.157-164.

RAHOLA I TREMOLS, Frederic:
[1902] -- *Baltasar Gracián (escriptor satírich, moral i polítich del segle XVII)*, Barcelona, Imprenta de la Casa Provincial de Caridad, 1902, 32pp.

RALLO, Asunción:
[1988] -- "Arte de discreción. El ensayismo ético de Baltasar Gracián", en: *La prosa didáctica en el siglo XVII*, Madrid, Taurus, 1988, pp.90-113.

RAMOS FOSTER, Virginia:
[1967] -- "The Status of Gracián Criticism: A Bibliographic Essay", en: *Romanistisches Jahrbuch* (Hamburg), XXVIII (1967), pp.296-307.
[1975] -- *Baltasar Gracián*, Boston, Twayne Publishers, 1975, 171pp.

RECKERT, Tina:
[1991] -- *Der metaphorische 'concepto' als Grundlage der ingeniöse Sprache bei Baltasar Gracián* (Dissertation an der Technischen Universität Carolo-Wilhelmina), Braunschweig, 1991, 117pp.
[1993] -- "Metáfora y concepto metafórico en *Agudeza y arte de ingenio*", en: *Baltasar Gracián. El discurso de la vida*, 1993, pp.81-86.

REDONDO, Agustín:
[1979] -- "Monde à l'envers et conscience de crise dans le *Criticón* de Baltasar Gracián", en: *L'image du monde renversé et ses représentations littéraires et para-littéraires de la fin du XVI siècle au milieu du XVII*, J. Lafond y A. Redondo (eds.), Paris, J. Vrin, 1979, pp.83-97.

REYES, Alfonso:
[1950] -- "Gracián", "Un diálogo en torno a Gracián" y "Gracián y la guerra" (1918-1919), incluidos en: *Cuatro ingenios*

(Arcipreste de Hita, Lope, Quevedo y Gracián), Buenos Aires, Editorial Espasa-Calpe, 1950, pp.99-143.

RICARD, Robert:
[1948] -- "'Wit' et 'agudeza'", en: *Revue du Moyen Âge Latin* (Strasbourg), IV (1948), pp.283-285.

RICCIO, Raffaele:
[1988] -- "Huarte e Gracián. Medicina e ingegno barocco", en: *Studi di Estetica* (Bologna), nº 3 (1988), pp.55-71.
[1990] -- "L'artificio barocco in *El Héroe* ed in *El Discreto* di Baltasar Gracián", en: *Studi di Estettica* (Bologna), nº 1 (1990), pp.107-118.

RIDRUEJO, Emilio:
[1986] -- "El nombre propio connotativo en *El Criticón*", en: *Gracián y su época*, 1986, pp.285-293.

RODRÍGUEZ DE LA FLOR, Fernando:
[1981] -- "*El Comulgatorio* de Baltasar Gracián y la tradición jesuítica de la *compositio loci*", en: *Revista de Literatura* (Madrid), XLIV, nº 85 (1981), pp.5-18.
[1984] -- "*El Comulgatorio* de Baltasar Gracián: una retórica de la piedad", en: *Studia Philologica Salmanticensia* (Salamanca), 7-8 (1984), pp.269-302.
[1993] -- "La organización retórica de *El Comulgatorio*", en: *Baltasar Gracián. El discurso de la vida*, 1993, pp.139-149.

ROIG DEL CAMPO, José A.:
[1958] --"La caracterología hispana en Gracián", en: *Razón y Fe* (Madrid), CLVIII (1958), pp.323-336.

ROMERA-NAVARRO, Miguel:
[1933] -- "Citas bíblicas en *El Criticón*", en: *Hispanic Review* (Philadelphia), I (1933), pp.323-334.
[1934a] -- "Reminiscencias de Botero y Boccalini en *El Criticón*", en: *Bulletin Hispanique* (Bordeaux), XXXVI, nº 1 (1934), pp.149-158.
[1934b] -- "Góngora, Quevedo y algunos literatos más en *El*

Criticón", en: *Revista de Filología Española* (Madrid), XXI (1934), pp.248-273.
[1934c] -- "Autores latinos en *El Criticón*", en: *Hispanic Review* (Philadelphia), II (1934), pp.103-133.
[1935a] -- "Un hermano imaginario de Gracián", en: *Hispanic Review* (Philadelphia), III (1935), pp.64-66.
[1935b] -- "Sobre la moral de Gracián", en: *Hispanic Review* (Philadelphia), III (1935), pp.119-126.
[1938-39-40] -- Introducción a su edición crítica y comentada de *El Criticón*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, London, Humphrey Milford/ Oxford University Press, 1938-39-40, 3 vols.
[1946] -- *Estudio del autógrafo de 'El Héroe' graciano (Ortografía, correcciones y estilo)*, Madrid, CSIC/Instituto "Antonio de Nebrija" (Revista de Fillogía Española, Anejo XXXV), 1946, 232pp.
[1950] -- *Estudios sobre Gracián*, Austin, University of Texas Press, 1950, 146pp.
[1954] -- Estudio preliminar a la edición del *Oráculo manual* Madrid, CSIC (Revista de Filología Española, Anejo LXII), 1954.

ROMO, Fernando:
[1993] -- "La paradoja en *Agudeza y arte de ingenio*", en: *Baltasar Gracián. El discurso de la vida*, 1993, pp.87-97.

ROSS, Waldo:
[1977] -- "El viaje interior en Baltasar Gracián", en: *Revista de Literatura* (Madrid), XXXVIII, nº 75-76 (1977), pp.159-165.

ROSSET, Clément:
[1974] -- "Baltasar Gracián", en: *L'anti-nature* (1973), versión española de Fco. Calvo Serraller, *La anti-naturaleza. Elementos para una filosofía trágica*, Madrid, Taurus ediciones, 1974, pp.199-208.

ROUVEYRE, André:
[1924] -- "Baltasar Gracián", en: *Mercure de France* (Paris) (15 Mars 1924), pp.617-637.
[1925] -- "Etude critique" en: *Baltasar Gracián. Pages*

caractéristiques (trad. et notes de Victor Bouillier), Paris, Mercure de France, 1925, pp.7-188.
[1927] -- *El español Baltasar Gracián y Federico Nietzsche*, traducción de Ángel Pumarega, dos apéndices de Victor Bouillier, Madrid, Ediciones Biblos, 1927, 225pp.

ROUX, Luce E.:
[1986] -- "Du mythe platonicien à l'allégorie gracianesque: les labyrinthiques sentes de l'actualisation", en: *Cahiers d'Etudes Romanes* (Aix-en-Provence), nº 11 (1986), pp.21-38.
[1988] -- "Le miroir d'Artemia, ou les métamorphoses du mythe gréco-latin dans l'allégorie gracianesque", en: *Mélanges offerts à M. Molho*, Paris, Éditions Hispaniques, 1988, pp.557-574.

ROZAS, Juan Manuel:
[1986] -- "El compromiso moral en la *Agudeza* (y en las *Poesías Varias* de Alfay)", en: *Gracián y su época*, 1986, pp.191-200.

RUNCINI, Romolo:
[1987] -- "Le inquietudini del mondo e l'ordine delle acutezze", en: *Baltasar Gracián. Dal Barocco al Postmoderno*, 1987, pp.75-93.

SANMARTÍ BONCOMPTE, Francisco:
[1951] -- "Baltasar Gracián", en: *Tácito en España*, Barcelona, CSIC/Instituto 'Antonio Nebrija', 1951, pp.135-140.

SANTAMBROGIO, Giovanni:
[1986] -- "L'ansia del secolo", introduzione a G. Dioguardi, *Viaggio nella mente barocca*, Palermo, Sellerio editore, 1986, pp.IX-XXV.

SARMIENTO, Edward:
[1932] -- "Gracián's *Agudeza y arte de ingenio*", en: *The Modern Language Review* (Cambridge), XXVII (1932), pp.280-292; 420-429.
[1935] -- "On Two Criticisms of Gracián's *Agudeza*", en: *Hispanic Review* (Philadelphia), III (1935), pp.23-35.
[1944] -- "Baltasar Gracián. A XVII Century Spanish

Philosopher", en: *Downside Review* (Bath, London), LXII (1944), pp.172-183.
[1952] -- "Introducción y notas para una edición de *El Político* de Gracián. Apuntes", en: *Archivo de Filología Aragonesa* (Zaragoza), IV (1952), pp.187-195.
[1958] -- "Sobre la idea de una escuela de escritores conceptistas en España", en: *Homenaje a Gracián*, 1958, pp.145-153.

SARRAILH, Jean:
[1937] -- "Note sur Gracián en France", en: *Bulletin Hispanique* (Bordeaux), XXXIX, nº 1 (1937), pp.246-252.

SCARPETTA, Guy:
[1985] -- "Gracián ou la pensée baroque", en: *L'Impureté*, Paris, Bernard Grasset, 1985, pp.325ss.

SCHLECHTE, Monika:
[1991] -- "Gracián-Rezeption in Julius Bernhard von Rohrs *Einleitung der Ceremoniel-Wissenschaft*", en: *El mundo de Gracián*, 1991, pp.249-260.

SCHRÖDER, Gerhart:
[1966] -- *Baltasar Graciáns 'Criticón'. Eine Untersuchung zur Beziehung zwischen Manierismus und Moralistik* (Dissertation an der Universität Freiburg, 1963), München, Wilhelm Fink Verlag, 1966, 218pp.
[1985] -- *Logos und List. Zur Entwicklung der Ästhetik in der frühen Neuzeit*, Königstein im Taunus, Athenäum Verlag, 1985, pp.93-149; pp.248-256.

SCHULZ-BUSCHHAUS, Ulrich:
[1979] -- "Über die Verstellung und die ersten 'Primores' des *Héroe* von Gracián", en: *Romanische Forschungen* (Erlangen), XCl (1979), pp.411-430.
[1991] --"Gattungsbewusstsein und Gattungsnivellierung bei Gracián", en: *El mundo de Gracián*, 1991, pp.75-94.

SELIG, Karl Ludwig:
[1955a] -- "The Spanish Translations of Alcito's *Emblemata*", en: *Modern Language Notes* (Baltimore), LXX, nº 5 (1955), pp.354-359.
[1955b] -- "Lastanosa and the Brothers Argensola", en: *Modern Language Notes* (Baltimore), LXX, nº 6 (1955), pp.429-431.
[1956] -- "Gracián and Alciato's *Emblemata*", en: *Comparative Literature* (Eugene, Oregon), VIII, nº 1 (1956), p.1-11.
[1958] -- "Some Remarks on Gracián's Literary Taste and Judgments", en: *Homenaje a Gracián*, 1958, pp.155-162.
[1960] -- *The Library of Vincencio Juan de Lastanosa. Patron of Gracián*, Genève, Librairie E. Droz, 1960, 88pp.
[1991] -- "La *Agudeza* y el arte de citar", en: *El mundo de Gracián*, 1991, pp.67-74.
[1993] -- "Gracián y la emblemática: nota de un emblematista de antaño", en: *Baltasar Gracián. El discurdo de la vida*, 1993, pp.138.

SEMERARI, Furio:
[1993] -- *La fine della virtù. Gracián, La Rochefoucauld, La Bruyère*, Bari, Edizioni Dedalo, 1993, 249pp.

SENABRE, Ricardo:
[1979] -- *Gracián y 'El Criticón'*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1979, 131pp.
[1986] -- "*El Criticón* como 'Summa' retórica", en: *Gracián y su época*, 1986, pp.243-253.

SIERRA, Luis:
[1961] -- "La moral política. El antimaquiavelismo en Suárez y Gracián", en: *Arbor* (Madrid), XLVIII, nº 183 (1961), pp.33 (281)-53 (301).

SILIÓ CORTÉS, César y GOICOECHEA, Antonio:
[1941] -- *Maquiavelo y el maquiavelismo en España (Mariana, Quevedo, Saavedra Fajardo y Gracián)*, Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1941, esp.pp.65-87; pp.117-128.

SMITH, Hilary Dansey:
[1986] -- "Baltasar Gracián's Preachers: Sermon-Sources in the *Agudeza*", en: *Bulletin of Hispanic Studies* (Liverpool), LXIII (1986), pp.327-338.
[1988] -- "The ages of man in Baltasar Gracián's *Criticón*", en: *Hispanófila* (Chapel Hill), nº 94 (1988), pp.35-47.

SMITH, Paul Julian:
[1990] -- "The Rhetoric of Allegory in *The Criticon*", en: *Conflicts of Discourse. Spanish Literature in the Golden Age*, P. W. Evans (ed.), Manchester, Manchester University Press, 1990, pp.92-109.
[1992] -- "*El Criticón*, Allegory and Nationality", en: *Representing the Other. 'Race', text and Gender in Spanish and Spanish-american Narrative*, Oxford, Clarendon Press, 1992, pp.59-93.

SOBEJANO, Gonzalo:
[1983] -- "Gracián y la prosa de ideas", en: *Historia y crítica de la Literatura española*, III, Fco. Rico (dir.), Barcelona, Crítica, 1983, pp.904-970.

SOLANO CAMÓN, Enrique:
[1989] -- "Notas acerca del significado histórico del P. Gracián en torno a 1640", en: *Criticón*, nº 45 (1989), pp.71-80.

SOLLERS, Philippe:
[1978] -- "Éloge de la casuistique", en: *Tel Quel*, nº 77 (1978), p.92.

STEINMETZ, Bernhard M.:
[1906] -- "Balthasar Gracián, S. J., ein Streiter für Persönlichkeit", en: *Historich-Politische Blätter*, CXXXVII (1906), pp.657-667.

STINGLHAMBER, Louis:
[1949] -- "Baltasar Gracián (1601-1658)", en: *Dans le jardin des Hespérides. Essais sur l'Espagne et sa littérature*, Gembloux, Éditions Duculot, 1949, pp.159-191.

[1954] -- "Baltasar Gracián et la Compagnie de Jésus", en: *Hispanic Review* (Philadelphia), XXII, nº 3 (1954), pp.195-207.

STROSETZKl, Christoph:
[1991] -- "La recepción de *El Político* en Alemania", en: *El mundo de Gracián*, 1991, pp.233-248.

TALVET, Jüri:
[1993] -- "Gracián en la vanguardia estética y filosófica del Barroco", en: *Baltasar Gracián. El discurso de la vida*, 1993, pp.98-103.

THOMASIUS, Christian:
[1970] -- *Von Nachahmung der Franzosen; Ein Collegium über des Gracians Grund-Regeln Vernünftig, Klug un Artig zu leben*, (1687), reeditado en: Thomasius, Ch., *Deutsche Schriften*, Stuttgart, Reclam, 1970, pp.5-49.

TIERNO GALVÁN, Enrique:
[1961] -- Introducción a *El Político* de Baltasar Gracián (edición y notas de E. Correa Calderón), Salamanca, Ediciones Anaya, 1961, pp.5-15.

TORRE, Guillermo de:
[1965] -- "El universo intelectual de Gracián" (1958), incluido en: *La difícil universalidad española*, Madrid, Editorial Gredos, 1965, pp.48-75.

UCELAY, Margarita:
[1981] -- "Corte y teatro de Falimundo en *El Criticón*", en: *Hispanic Review* (Philadelphia), XLIX, nº 2 (1981), pp.143-161.

UNAMUNO, Miguel de:
[1952] -- "Leyendo a Baltasar Gracián" (1920), incluido en: *Obras Completas*, Madrid, Afrodisio Aguado, 1952, t.V, pp.112-115.
[1973] -- "¡Admirable todo!", en: *De esto y de aquello*, Madrid, Editorial Espasa-Calpe, 1973 (Austral, nº 1550).

VAíLLO, Carlos:
[1989a] -- "Vidas de peregrinación y aprendizaje por Europa: *El Satyricón* de Barclay y *El Criticón* de Gracián", en: A. Sotelo y M. Cristina (eds.), *Homenaje al profesor Antonio Vilanova*, I, Barcelona, Universidad de Barcelona/PPU, 1989, pp.737-748.
[1989b] -- "Los franceses, antípodas de los españoles en Gracián", en: F. Lafarga (ed.), *Imágenes de Francia en las letras hispánicas*, Barcelona, PPU, 1989, pp. 417-425.
[1992] -- "Gracián y la prosa de ideas", en: *Historia y crítica de la literatura española*, III/1, Fco. Rico (dir.), Barcelona, Editorial Crítica, 1992, pp.488-525.

VALBUENA DE LA FUENTE, Felicísimo:
[1973] -- *El pensamiento antropológico y ético de Baltasar Gracián* (Tesis de doctorado de la Universidad Complutense, 1972), resumida en: Tesis Univ-extracto, 1973, 31pp.

VALBUENA PRAT, Ángel:
[1970] -- "El diverso conceptismo de Quevedo y Gracián", en: *Revista de la Universidad de Madrid* (Madrid), XIX, nº 75 (1970), pp.249-270.

VALENTE, José Angel:
[1960] -- "El arte del Estado y el arte de la persona (A propósito de dos ensayos sobre Maquiavelo y Gracián)", en: *Ínsula* (Madrid), nº 164-165 (1960), p.23.
[1990] -- "El *Oráculo manual* y el arte de la persona", en: *Creación. Estética y teoría de las artes* (Madrid), nº 6 (1990), pp.98-101.

VAN DELFT, Louis:
[1971] -- "Une influence remise en question: La Bruyère et Gracián", en: *La Bruyère moraliste*, Genève, Librairie Droz, 1971, pp.111-159.

VELEZ ESTRADA, Jaime:
[1985] -- "Gracián: ¿símbolo o alegoría?", en: *Diálogos* (Puerto Rico), XX, nº 46 (1985), pp.161-185.

VILLENA, Fernando de:
[1990] -- "La inmortalidad en Gracián", en: *Anthropos. Revista de Documentación Científica de la Cultura* (Barcelona), nº 104 (1990), p.XXXI.

VOSSLER, Karl:
[1935] -- "Introducción a Gracián", en: *Revista de Occidente* (Madrid), XLIX (1935), pp.330-348.

WARDROPPER, Nancy Palmer:
[1989] -- *Baltasar Gracián's two interpretations of the variety of 'agudeza': 1642 and 1648* (Dissertation at John Hopkins University), Baltimore, 1985, 353pp. (University Microfilms International, Ann Arbor, Michigan, 1989).
[1993] -- "Gracián sobre la erudición y la agudeza", en: *Baltasar Gracián. El discurso de la vida*, 1993, pp.75-80.

WELLES, Marcia Louise:
[1976] -- *Style and Structure in Gracián's El Criticón*, Chapel Hill, University of North Carolina, 1976, 211pp.

WERLE, Peter:
[1991] -- 'Arte de ingenio'. Überlegungen zur Gattungszugehörigkeit des Graciánschen Traktats", en: *El mundo de Gracián*, 1991, pp.95-108.
[1992] -- *El Héroe. Zur Ethik des Baltasar Gracián*, Tübingen, Gunter Narr, 1992, 157pp.

WILMATH, Karl Dean:
[1979] -- *The Philosophy of Education of Baltasar Gracián*, (Dissertation at the University of Kansas), Lawrence, 1979, 339pp. (University Microfilms International, Ann Arbor, Michigan, 1991).

YNDURÁIN, Francisco:
[1958] -- "Gracián, un estilo", en: *Homenaje a Gracián*, 1958, pp.163-188.

ZAMORA, Bonifacio:
[1951] -- "¿Qué dice el Padre Gracián de la Reina Isabel?", en: *Boletín de la Institución Fernán González* (Burgos), CXVII (1951), pp.725-739.

ZARKA, Yves Charles:
[1992] -- "Héros et antihéros. Baltasar Gracián et la naissance de la théorie moderne de l'individu", resumen de la comunicación leída en el *VII Seminario Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, Univ. de Salamanca, 1990.

B-III BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA SECUNDARIA

En aquellas ocasiones en las cuales empleo nuevas reediciones, versiones o traducciones reproduzco el título original y la fecha de la primera publicación. No menciono, en caso de manejar el original, si hay nuevas ediciones o traducciones.

ABELLÁN, José Luis, "El sentido de la Contrarreforma: la Compañía de Jesús", en: *Historia Crítica del Pensamiento Español. 2: La Edad de Oro (siglo XVI)*, Madrid, Editorial Espasa-Calpe, 1979, pp.567-590.
-- *Historia crítica del pensamiento español. 3: "Del Barroco a la Ilustación (siglos XVII y XVIII)"*, Madrid, Editorial Espasa-Calpe, 1981, 918pp.

ALCALÁ, Manuel, *La ética de situación y Th. Steinbüchel*, Barcelona, CSIC/Instituto "Luis Vives" de Filosofía, 1963, 225pp.

ALDEA VAQUERO, Quintín, "Iglesia y Estado en la época barroca", en: *Historia de España de Menéndez Pidal*, José Mª Jover Zamora (dir.), t.XXV, Madrid, Editorial Espasa-Calpe, 1982, pp.527-555.

ÁLVAREZ, José Luis, "Nota bibliográfica: Sobre Maquiavelo en España", en: *Revista de Derecho Público* (Madrid), III (1934), pp.155-160.

ÁLVAREZ TURIENZO, Saturnino, "La Edad Media", en: *Historia de la Etica.1: De los griegos al Renacimiento*, Victoria Camps (ed.), Barcelona, Editorial Crítica, 1988, pp.345-489.

ANDERSON, Perry, *Lineages of the Absolutist State* (1974), traducción de Santos Juliá, *El Estado absolutista*, Madrid, Siglo XXI editores, 1987[8], 592pp.

ANTÓN MARTÍNEZ, Beatriz, *El tacitismo en el siglo XVII en España. El proceso de "Receptio"*, Valladolid, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Valladolid, 1992, 195pp.

APEL, Karl-Otto, "La situación del hombre como problema ético", en: *Razón, ética y política. El conflicto de las sociedades modernas*, Xabier Palacios y Francisco Jarauta (eds.), Barcelona, Editorial Anthropos, 1989, pp.23-45.

ARANGUREN, José Luis L., "Lectura política de Quevedo", en: *Revista de Estudios Políticos* (Madrid), XXIX (1950), pp.157-167.
-- *Ética y política* (1960-61), Madrid, Ediciones Guadarrama, 1968[2], 262pp.
-- *Ética* (1958), Madrid, Alianza Editorial, 1981[7], 348pp.
-- "Moral española de la democracia 1976-1990", en: *Claves de Razón Práctica* (Madrid), nº 3 (1990), pp.2-8.

ASSANDRIA, Giuseppe, "Giovanni Botero: note biografiche e bibliografiche", en: *Bollettino storico-bibliografico subalpino* (Torino), XXVIII (1926), pp.407-442; XXX (1928), pp.29-63; pp.307-351.

AUBENQUE, Pierre, *La prudence chez Aristote* (1963), Paris, Presses Universitaires de France, 1976[2], 192pp.

BAAR, Manfred, *Das Bild des Kaisers Tiberius bei Tacitus, Sueton und Cassius Dio*, Stuttgart, B. G. Teubner, 1990, 257pp.

BALDINI, A. Enzo, "Botero e la Francia", en: *Botero e la 'Ragion di Stato'*, a cura di A.E. Baldini, Firenze, Olschki editore, 1992, pp.335-360.
-- "Le ultime ricerche di Luigi Firpo sulla messa all'Indice delle 'Relazioni universali' di Botero", en: *Botero e la 'Ragion di Stato'*, a cura di A.E. Baldini, Firenze, Olschki

editore, 1992, pp.497-501.

BALLESTEROS, Jesús, *Sobre el sentido del derecho. Introducción a la filosofía jurídica*, Madrid, Editorial Tecnos, 1986[2], 195pp.

BARCIA, Franco, "Botero e i Savoia", en: *Botero e la 'Ragion di Stato'*, a cura di A. E. Baldini, Firenze, Olschki editore, 1992, pp.371-393.

BARTHES, Roland, *Sade, Fourier, Loyola*, Paris, Éditions du Seuil, 1971, 195pp.

BATAILLON, Marcel, *Erasme et l'Espagne: recherches sur l'histoire spirituelle du XVI siècle* (1937), traducción de Antonio Alatorre, *Erasmo y España: estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México/Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1950, cxvi+921pp.
-- *Erasmo y el erasmismo*, nota previa de Francisco Rico, traducción castellana de Carlos Pujol, Barcelona, Editorial Crítica, 1983[2], 428pp.

BECKER, Werner y OELMÜLLER, Willi (eds.), *Politik und Moral. Entmoralisierung des Politischen?*, Frankfurt a. M., Wilhelm Fink/Ferdinand Schöningh Verlag, 1987, 122pp.

BENEYTO PÉREZ, Juan, *Los orígenes de la ciencia política en España*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1949, 414pp.
-- "Textos políticos inéditos de los siglos XVI y XVII. Según los fondos del Departamento de Manuscritos de la Biblioteca Nacional", en: *Revista de Estudios Políticos* (Madrid), LXII, nº 100 (1958), pp.387-455.

BERLIN, Isaiah, "The Originality of Machiavelli" (1953), incluido en: *Against the Current. Essays in the History of Ideas*, Oxford, Clarendon Press, 1989 (reprint), pp.25-79.

BERMUDO ÁVILA, José Manuel, *Maquiavelo, consejero de príncipes*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 1994, 315pp.

BERT, Paul, *La morale des jésuites*, Paris, G. Charpentier, 1880, 666pp.

BERTELLI, S. y GAETA, F., "Noterelle Machiavelliane", en: *Revista Storica Italiana*, 73 (1961), pp.544-557.

BERTINI, G. M., "La fortuna di Machiavelli in Spagna", en: *Quaderni Ibero-Americani* (Torino), I, nº 2 (1946), pp.21-22; pp.25-26.

BERTRÁN-QUERA, Miguel (y otros), *La 'Ratio Studiorum' de los jesuitas*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas de Madrid, 1986, 133pp.

BERTRAND, Dominique, *La politique de Saint Ignace de Loyola*, Paris, Éditions du Cerf, 1985, 689pp.

BETTI, Gian Luigi, "Botero e la ragion di Stato in autori bolognesi del seicento", en: *Botero e la 'Ragion di Stato'*, a cura di A. E. Baldini, Firenze, Olschki editore, 1992, pp.303-317.

BLANCO ANDE, Joaquín, *Teoría del poder*, Madrid, Ediciones Pirámide, 1977, 319pp.

BLEZNICK, Donald W., "La *Política de Dios* de Quevedo y el pensamiento político en el siglo de Oro" en: *Nueva Revista de Filología Hispánica* (Madrid), IX, nº 4 (1955), pp.385-394.
-- "Spanish Reaction to Machiavelli in the 16. and 17.centuries", en: *Journal of the History of Ideas* (New York), XIX, nº 4 (1958), pp.542-550.

BORRELI, Gianfranco, "Sapienza, prudenza ed obbedienza nel paradigma conservativo di Botero", en: *Botero e la 'Ragion di Stato'*, a cura di A. E. Baldini, Firenze, Olschki editore, 1992, pp.91-103.

BOTERO e la 'Ragion di Stato', Atti del convegno in memoria di Luigi Firpo (Torino 8-10 marzo 1990), a cura di A. E. Baldini,

Firenze, Leo S. Olschki editore, 1992, 581pp.

BOTTARO PALUMBO, Maria Grazia, "'Della cagione della grandezza degli stati': monarchie e repubbliche nell'opera di Botero", en: *Botero e la 'Ragion di Stato'*, a cura di A. E. Baldini, Firenze, Olschki editore, 1992, pp.105-123.

BOUZA ÁLVAREZ, José Luis, *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del Barroco*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990, 484pp.

BRINTON, Crane, *A History of Western Morals* (1959), traducción de Luis Echávarri, *Historia de la moral occidental*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1971, 553pp.

BRIZZI, Gian Paolo (ed.), *La 'Ratio studiorum'. Modelli culturali e pratiche educative dei Gesuiti in Italia tra Cinque e Seicento*, Roma, Bulzoni Editore, 1981, 255pp.

BUCI-GLUCKSMANN, Christine, *La folie du voir. De l'esthétique baroque*, Paris, Éditions Galilée, 1986, 235pp.

BUCK, August, *Machiavelli*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgessellschaft, 1985, 196pp.

BUEN, Néstor de, *Razón de Estado y justicia social*, México, Editorial Porrúa, 1991, xiii+224pp.

BURNS, J. H. (ed.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought c.350-c.1450*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, 808pp.

BURKE, Peter, "Tacitism", en: *Tacitus*, T. A. Dorey (ed.), London, Routledge and Kegan, 1969, pp.149-171.

CALABRESE, Omar, *L'età neobarocca* (1987), traducción de Anna Giordano, *La era neobarroca*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1989, 212pp.

CANTARINO, Elena, "La justicia como factor de solidez y armonía del Estado. (Notas sobre la función política de la justicia según el pensamiento político español del Barroco)", en: *Justicia, Solidaridad, Paz (Estudios en Homenaje al profesor José María Rojo Sanz)*, Valencia, Dpto. de Filosofía del Derecho, Moral y Política/Universidad de Valencia, 1995, vol.I, pp.29-40.
-- "Marsilio de Padua y la naturaleza de la política", en: *Actas del II Congreso Nacional de Filosofía Medieval* (Zaragoza, 15 y 16 de diciembre, 1994) [en prensa].

CAMPS, Victoria, *Etica, retórica, política*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, 139pp.
-- *Virtudes públicas*, Madrid, Editorial Espasa-Calpe, 1990, 214pp.

CARIOU, Pierre, *Les idéalités casuistiques. Un directeur de conscience au XVIIe siècle en France*, Paris/Lille, Honoré Champion/Université de Lille III, 1979, 347pp.

CARO BAROJA, Julio, *Las formas complejas de la vida religiosa (Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII)* (1978), Madrid, Ediciones Sarpe, 1985, 622pp.

CARR, Edward Hallet, *What is History?* (1961), traducción de J. Romero Maura, *¿Qué es la Historia?*, Barcelona, Editorial Ariel, 1983, 221pp.

CASSIRER, Ernst, *The Mith of the State* (1946), versión española de E. Nicol, *El mito del Estado*, México, Fondo de Cultura Económica, 1947, 362pp.
-- *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (1906), traducción de Wenceslao Roces, *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986[4] (reimp.), 619pp.

CASTILLA DEL PINO, Carlos (comp.), *El discurso de la mentira*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, 191pp.

CAZZANI, Pietro, "Giovanni Botero tra Machiavelli e la 'conscienza'", en: *Letterature moderne*, V (1955), pp.503-512.

CELA CONDE, Camilo J., "El naturalismo contemporáneo: de Darwin a la sociobiología", en: *Historia de la ética. 3: La ética contemporánea*, Victoria Camps (ed.), Barcelona, Editorial Crítica, 1989, pp.601-634.

CEÑAL, Ramón, "Antimaquiavelismo de los tratadistas políticos españoles de los siglos XVI y XVII", en: *Umanesimo e scienza politica* (Atti del Congresso Internazionale di Studi Umanistici), a cura di E. Castelli, Milano, Marzorati, 1951, pp.61-67.
-- "La filosofía española del siglo XVII", en: *Revista de la Universidad de Madrid* (Madrid), nº 42-43 (1962) pp.373-410.

CHABOD, Federico, *Giovanni Botero*, Roma, Anonima Romana editoriale, 1934.
-- *Machiavelli and the Renaissance* (ensayos en italiano 1924-1955), traducción al inglés de D. Moore, London, Bowes & Bowes, 1958, 249pp.
-- "Alcune questioni di terminologia: Stato, nazione, patria nel linguaggio del Cinquecento" (1957), en: *Scritti sul Rinascimento*, Torino, Einaudi, 1967, pp.627-661.
-- *Scritti su Machiavelli* (1964), traducción de R. Ruza, *Escritos sobre Maquiavelo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, 424pp.

CHEREL, Albert, *La pensée de Machiavel en France*, Paris, L'Artisan du livre, 1935, 350pp.

CHEVALLIER, Jean-Jacques, *Les grandes oeuvres politiques de Machiavel à nos jours* (1949), Paris, Librairie Armand Colin, 1966[9], 406pp.

CHOZA, Jacinto, "Ética y política: un enfoque antropológico", en: AA.VV., *Ética y política en la sociedad democrática*, Madrid, Editorial Espasa-Calpe, 1981, pp.17-73.

CLAVERO SALVADOR, Bartolomé, *Razón de Estado, razón de individuo, razón de historia*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1991, 239pp.

COCHRANE, Eric W., "Machiavelli: 1940-1960", en: *The Journal of Modern History*, XXXIII, nº 2 (1961), pp.113-136.

COLLINGWOOD, Robin George, *The idea of History* (1945), traducción de, *Idea de la Historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977, 323pp.

CONDE, Fco. Javier, "El pensamiento político de Bodino", en: *Anuario de Historia del Derecho Español* (Madrid), XII (1935), pp.5-96.
-- *El saber político en Maquiavelo* (1948), Madrid, Revista de Occidente, 1976, 136pp.

CODINA MIR, Gabriel, *Aux sources de la pédagogie des jésuites. Le 'modus parisiensis'*, Roma, Institutum Historicum S. I., 1968, 370pp.

CONDORELLI, O., "Per la storia del nome 'Stato' - Il nome 'Stato' in Machiavelli", en: *Archivo Giuridico* (Modena), IV, nº 2 (1923), p.77 y p.223.

CORTINA, Adela, *La moral del camaleón. Ética política para nuestro fin de siglo*, Madrid, Editorial Espasa-Calpe, 1991, 133pp.
-- "Una ética política contemplada desde el ruedo ibérico", en: K. O. Apel, A. Cortina, J. De Zan y D. Michelini (eds.), *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, Editorial Crítica, 1991, pp.219-240.

COTTA, Sergio, "La violence et le droit", en: *Éthique et Politique*, en: *Comprendre. Revue de la Politique de la Culture* (Venise), nº 45-46 (1979-1980), pp.22-28.

CRAHAY, Roland, "Jean Bodin devant la censure: la condamnation de la *République*", en: *La 'République' di Jean Bodin* (Atti del

convegno di Perugia, 1980), Firenze, Olschki editore, 1981, pp.154-172.

CREMER, Albert, "Les théoriciens italiens de la raison d'état juges de Jean Bodin", en: *Revue d'histoire diplomatique*, LXXXIX (1975), pp.249-261.

CRISTIANESIMO e ragion di Stato (Atti del II Congresso Internazionale di Studi Umanistici, Roma, 1952), a cura di Enrico Castelli, Roma-Milano, Bocca, 1953.

CROCE, Benedetto, *Frammenti di etica*, Bari, Gius. Laterza & Figli, 1922, 186pp.
-- *Etica e politica* (1925), edición revisada en Bari, Gius. Laterza & Figli, 1945[3], 415pp.
-- "Teorie della morale e della politica. La 'Ragion di Stato'", en: *Storia della età barocca in Italia*, Bari, Gius. Laterza & Figli, 1929, pp.71-98.

DAINVILLE, François de, *La Géographie des Humanistes. La naissance de l'Humanisme Moderne*, Paris, Beauchesne et ses fils éditeurs, 1911, 562p.; 390pp.
-- *L'education des jésuites (XVI-XVII siècles)*, textes réunis et présentés par Marie-Madeleine Compère, Paris, Les Éditions de Minuit, 1978, 570pp.

D'ADDIO, Mario, *Il pensiero politico di Gaspare Scioppio e il machiavellismo del Seicento*, Milano, A. Giuffrè, 1962.
-- "Machiavelli e antimachiavelli", en: *Machiavellismo e Antimachiavellici nel cinquecento* (Atti del Convegno di Perugia, 1969), Firenze, Casa Editrice L. S. Olschki, 1970, pp.1-8.

DELEUZE, Gilles, *Le pli. Leibniz et le Baroque* (1984), traducción de José Vázquez y Umbelina Larraceleta, *El pliegue, Leibniz y el Barroco*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1989, 179pp.

DE FRANCISCI, Pietro, *Arcana Imperii,* Milano, Dott. A. Giuffrè editore, 1947-48, 3t. en 4 vols.

DE LUCA, Luigi, *Stato e Chiesa nel pensiero politico di Giovanni Botero*, Roma, Danesi, 1946, 147pp.

DE LUCAS, Javier, "Maquiavelismo y tacitismo en el Barroco español: el secreto y la mentira como instrumentos de la razón de Estado", en: *Estudios en recuerdo de la profesora Sylvia Romeu Alfaro*, Valencia, Universitat de València, 1989, pp.549-559.
-- "Estudio preliminar" a la edición de Becker, Castillon y Condorcet, *¿Es conveniente engañar al pueblo?*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1991.
-- "De secretos, mentiras y razones de Estado", en: *Claves de Razón Práctica* (Madrid), nº 52 (mayo 1995), pp.22-30.

DE MATTEI, Rodolfo, "ll problema della 'Ragion di Stato' nel Seicento.I: Origini e fortuna della locuzione 'Ragion di Stato'", en: *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto* (Roma), XXVI (1949), pp.187-202.
-- "Il problema della 'Ragion di Stato' nel Seicento.II: Indagini settecentesche sull'antichità della 'Ragion di Stato'", en: *RIFD*, XXVI (1949), pp.202-210.
-- "Il problema della 'Ragion di Stato' nel Seicento.III: La posizione del Botero", en: *RIFD*, XXVII (1950), pp.25-38.
-- "Il problema della 'Ragion di Stato' nel Seicento.IV: Obbiezioni e correzioni secentesche alla 'Ragion di Stato' del Botero", en: *RIFD*, XXVIII (1951), pp.333-356.
-- "Il problema della 'Ragion di Stato' nel Seicento.V: Lo Zuccolo. Suoi anticipatori ed epigoni", en: *RIFD*, XXVIII (1951), pp.705-723.
-- "Sapienza e prudenza nel pensiero politico italiano dall'Umanesimo al sec. XVII", en: *Umanesimo e scienza politica* (Atti del congresso internazionale di studi umanistici, 1949), Milano, Marzorati, 1951, pp.129-143.
-- "Il problema della 'Ragion di Stato' nel Seicento.VI: L'Ammirato e la Ragion di Stato como 'deroga'", en: *RIFD*, XXIX (1952), pp.406-424.
-- "Il problema della 'Ragion di Stato' nel Seicento.VII: Ragion di Stato e prudenza", en: *RIFD*, XXX (1953), pp.445-455.
-- "Il problema della 'Ragion di Stato' nel Seicento.VIII: I

denegatori d'ogni 'Ragion di Stato'", en: *RIFD*, XXX (1953), pp.455-461.
-- "Il problema della 'Ragion di Stato' nel Seicento.IX: 'Ratio Status' e Jus publicum", en: *RIFD*, XXXI (1954), pp.369-384.
-- "Il problema della 'Ragion di Stato'.X: Scipione Chiaramonti e la varietà de 'Ragion di Stato'", en: *RIFD*, XXXIII (1956), pp.439-449.
-- "Il problema della 'Ragion di Stato'. XI: Marginali contributi alla polemica", en: *RIFD*, XXXIV (1957), pp.166-192.
-- "Il problema della 'Ragion di Stato'. XII: La 'Ragion di Stato' e l'interpretazione delle leggi", en: *RIFD*, XXXV (1958), pp.680-693.
-- "Carlos V, la razón de Estado y Monseñor della Casa", en: *Cuadernos Hispanoamericanos*, nº 107-108 (1958), pp.211-218.
-- "Il problema della 'Ragion di Stato'. XIII: La 'Ragion di Stato' e l'Ostracismo", en: *RIFD*, XXXVI (1959), pp.517-543.
-- "Il problema della 'Ragion di Stato'. XIV: 'Ragion di Stato' e 'Mendacio'", en: *RIFD*, XXXVII (1969), pp.553-576.
-- "Il problema della 'Ragion di Stato'. XV: La fine della polemica", en: *RIFD*, XXXVIII (1961), pp.185-200.
-- "Mons. Della Casa e la 'Ragion di Stato'", en: *Raccolta di scritti in onore di A. C. Jemolo*, Milano, Dott. A. Giuffrè Editore, 1962, vol.IV, pp.129-145.
-- Il problema della 'Ragion di Stato' nei suoi primi affioramenti. I: Il Guicciardini e la 'Ragione degli Stati'. II: Mons. Della Casa e la 'Ragion di Stato'", en: *RIFD*, XLI (1964), pp.712-732.
-- "Distinzioni in sede di antimachiavellismo", en: *Machiavellismo e Antimachiavellici nel cinquecento* (Atti del Convegno di Perugia 30.IX - 1.X.1969), Firenze, Casa Editrice L. S. Olschki, 1970, pp.40-47.

DEL ÁGUILA, Rafael, "Razón de Estado y razón cívica", en: *Claves de Razón Práctica* (Madrid), nº 52 (mayo 1995), pp.10-21.

DEMPF, Alois, *Christliche Staatsphilosophie in Spanien* (1937), traducción de J. Mª Rodríguez Paniagua, *La filosofía cristiana del Estado en España*, Madrid, Ediciones Rialp, 1961, 287pp.

DERECHO y moral, en: *Anales de la Cátedra "Francisco Suárez"* (Granada), nº 28 (1988).

DETIENNE, Marcel y VERNANT, Jean Pierre, *Les ruses de l'intelligence* (1974), traducción de Antonio Piñero, *Las artimañas de la inteligencia*, Madrid, Editorial Taurus, 1988, 303pp.

DÍAZ, Carlos, "Política y Moral", en: *Teorema* (Valencia), I (1971), pp.93-109.

DÍAZ DÍAZ, Gonzalo, *Hombres y documentos de la filosofía española*, Madrid, CSIC/Instituto "Luis Vives" de Filosofía, 1988, vol.III: E-G, 680pp.

DÍEZ DEL CORRAL, Luis, *De Historia y Política*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1956, 372pp.
-- *La monarquía hispánica en el pensamiento político europeo. De Maquiavelo a Humboldt*, Madrid, Revista de Occidente, 1975, 562pp.
-- "Estudio preliminar" a F. Meinecke, *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna* (1924), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983 (reimp.), pp.vii-xliv.

DÍAZ-PLAJA, Guillermo, *El espíritu del Barroco*, Barcelona, Editorial Crítica, 1983, 236pp.

DOMÈNECH, Antoni, *De la ética a la política. (De la razón erótica a la razón inerte)*, Barcelona, Editorial Crítica, 1989, 407pp.

DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio, *La sociedad española en el siglo XVII* (1963), Granada, Universidad de Granada, 1992, 2 vols., lxiii+375pp.; xiv+273pp.
-- *Desde Carlos V a la Paz de los Pirineos: 1517-1660*, Barcelona, Editorial Grijalbo, 1974, 356pp.
-- *Crisis y decadencia de la España de los Austrias*, Barcelona, Editorial Ariel, 1984, 217pp.
-- *La crisis del siglo XVII: la población, la economía, la*

sociedad, Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia/Espasa-Calpe, 1990[2], cciii+658pp.

DOMINIQUE, Pierre, *La politique des jesuites*, Paris, Bernard Grasset, 1955.

DOWLING, John, *El pensamiento político-filosófico de Saavedra Fajardo. Posturas del siglo XVII ante la decadencia y conservación de monarquías*, Murcia, Sucesores de Nogués, 1957, 301pp.

DUVERNOY, Jean-François, *La pensée de Machiavel*, Paris, Bordas, 1974, 271pp.

EHNMARK, Anders, *Maktens hemligheter. En essä om Machiavelli* (1986), traducción al francés de M. de Gouvenain y L. Grumbach, *Les secrets du pouvoir. Essai sur Machiavel*, Arles, Actes Sud, 1988, 237pp.

ELLIOTT, John H., *Imperial Spain 1469-1716* (1963), traducción de J. Marfany, *La España Imperial 1469-1716*, Barcelona, Vicens Vives, 1991[5] (3ª reimp.), 454pp.
-- (et. al.), *Poder y sociedad en la España de los Austrias*, Barcelona, Editorial Crítica, 1982, 296pp.
-- *The Count-Duke of Olivares: The Statesman in an Age of Decline* (1986), traducción de Teófilo de Lozoya, *El Conde-Duque de Olivares: el político en una época de decadencia*, Barcelona, Editorial Crítica, 1990, 713pp.

ERCOLE, Francesco, *La politica di Machiavelli*, Roma, Anonima Editoriale Romana, 1926.
-- "Guicciardini e la 'Ragion di Stato'", en: *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto* (Roma), XXII (1942), pp.359-420.

ESCOBAR CHICO, Ángel, "Sobre la fortuna de Aristóteles en España", en: *Revista Española de Filosofía Medieval* (Zaragoza), nº 1 (1994), pp.141-148.

ESTEBAN MATEO, León y MAYORDOMO PÉREZ, Alejandro, *Textos para Historia de la Educación: comentario de textos*, Valencia, Nau, 1983², 186pp.

ÉTHIQUE et politique, en: *Comprendre. Revue de Politique de la Culture* (Venise), nº 45-46 (1979-1980), pp.1-135.

ETRERO S, Mercedes, *La sátira política en el siglo XVII*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1983, 473pp.

FABAL, Gustavo, *Pensamiento social desde el medioevo hasta el siglo XIX*, Madrid, Editorial Ayuso, 1973, 291pp.

FERNÁNDEZ ARENAS, José y BASSEGODA I HUGAS, Bonaventura (eds.), *Barroco en Europa*, Barcelona, Editorial Gustavo Gili, 1983, 477pp.

FERNÁNDEZ DE LA MORA, Gonzalo, "Maquiavelo, visto por los tratadistas españoles políticos de la Contrarreforma", en: *Arbor* (Madrid), XIII (1949), pp.417-449.
-- *La quiebra de la razón de Estado*, Madrid, Ateneo, 1952, 45pp.

FERNÁNDEZ ESCALANTE, Manuel, *Álamos de Barrientos y la teoría de la razón de estado en España*, Barcelona, Editorial Fontamara, 1975, 201pp.

FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, José A., *Reason of State and Statecraft in Spanish Political Thought (1595-1640)* (1983), versión castellana: *Razón de Estado y política en el pensamiento español del Barroco (1595-1640)*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1986, 296pp.
-- "Estudio preliminar" a los *Aforismos al Tácito español*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1987, cxlviipp.
-- *Juan Luis Vives. Escepticismo y prudencia en el Renacimiento*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1990, 268pp.
-- "Botero, reason of State, and political tacitism in the Spanish Baroque", en: *Botero e la 'Ragion di Stato'*, a cura di

A. E. Baldini, Firenze, Olschki editore, 1992, pp.265-285.

FERRARI, Joseph, *Histoire de la raison d'État* (1860), reedición en Paris, Editions Kimé, 1992, 427pp.

FERRATER MORA, José, *Diccionario de filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1988[6], 4 vols.

FETSCHER, Iring, "Morale personelle et contrainte structurale", en: *Éthique et politique*, en: *Comprendre. Revue de Politique de la Culture* (Venise), nº 45-46 (1979-1980), pp.36-41.

FILOSOFÍA y literatura. Historia de una relación e interna reflexión crítica, en: *Anthropos. Revista de Documentación Científica de la Cultura* (Barcelona), nº 129 (febrero, 1992), 96pp.

FINLEY, Moses I., *Politics in the Ancient World* (1983), traducción castellana de Teresa Sempere, *El nacimiento de la Política*, Barcelona, Editorial Crítica, 1986, 199pp.

FINK, Eugene, *Nietzsches Philosophie*, versión española de Andrés Sánchez Pascual, *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza Universidad, 1981[4], 225pp.

FIRPO, Luigi, *Lo stato ideale della Controriforma*, Bari, Gius. Laterza & Figli, 1957, 382pp.
-- "Le origini dell'antimachiavellismo", en: *Machiavellismo e Antimachiavellici nel cinquecento* (Atti del Convegno di Perugia, 1969), Firenze, Casa Editrice L. S. Olschki, 1970, pp.9-39.
-- "Ancora sulla condanna di Bodin", en: *La 'République' di Jean Bodin* (Atti del convegno di Perugia, 1980), Firenze, Olschki editore, 1981, pp.173-186.
-- "Machiavelli e la ragion di Stato", en: *Categorie del reale e storiografia. Aspetti di continuità e trasformazione nell'Europa moderna*, a cura di F. Fagiani e G. Valera, Milano, Franco Angeli, 1986, vol.I, pp.13-32.

FISCHER, Emil A., *Giovanni Botero*, Langnau (Bern), Emmenthaler-Blatt, 1952, xv+98pp.

FOUCAULT, Michel, "Nietzsche, La Genealogie, L'Histoire" (1971), incluido en *El discurso del poder*, presentación y selección de Oscar Terán, México, Folios Ediciones, 1983, pp.134-157.
-- *La verdad y las formas jurídicas* (conf. 1973), traducción de Enrique Lynch, Barcelona, Gedisa, 1980, 174pp.
-- *Résumé des cours, 1970-1982*, Paris, Éditions Julliard, 1989, 171pp.
-- "Omnes et singulatim. Vers une critique de la raison politique", en: *Le Debat*, nº 41 (1986), pp.5-35.
-- "La gouvernementalité", en: *Actes 54*, (1986), pp.6-15.

FREUND, Julien, *L'essence du politique*, Paris, Éditions Sirey, 1965, 764pp.
-- "La double morale", en: *Éthique et politique*, en: *Comprendre. Revue de politique de la culture* (Venise), nº 45-46 (1979-1980), pp.42-60.

FRIEDRICH, Carl J., *Constitutional Reason of State. The survival of the Constitutional Order*, Rhode Island, Providence, Brown University Press, 1957.

FROMM, Erich y FUNK, Rainer, *Ética y política*, Barcelona, Editorial Paidós, 1993, 241pp.

FROSINI, Vittorio, "La forma dello Stato" (1956), incluido como "Appendice" en: *La ragione dello Stato. Studi sul pensiero politico inglese contemporaneo*, Milano, Dott. A. Giuffrè Editore, 1963, pp.155-178.

FUERTES HERREROS, José Luis, "La influencia de la metodología cartesiana en Sebastián Izquierdo (1601-81). Para la construcción de una filosofía barroca", en: *Studia Zamorensia* (Zamora), nº 8 (1987), pp.383-405.

GADAMER, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode* (1960), traducción de Ana Agud y Rafael de Agapito, *Verdad y método*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1984, 331pp.

GALASSI PALUZZI, C., "La Compañía de Jesús y el barroco", en: *Revista de la Universidad de Madrid* (Madrid), nºs 42-43 (1962), pp.565-583.

GALINO CARRILLO, Mª Angeles, *Los tratados sobre educación de príncipes (siglos XVI y XVII)*, Madrid, CSIC/Instituto "San José de Calasanz" de Pedagogía, 1948, 336pp.

GARCÍA BORRÓN, Juan Carlos, "Más de Séneca y de senequismo. Aclaraciones al hilo de una polémica", en: *Revista de Filosofía* (Madrid), XX (1961), pp.217-229.
-- "El senequismo español", en: *Estudios sobre Séneca*, VIII Semana española de Filosofía, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1966, pp.93-103.

GARCÍA CUÉ, Juan Ramón, "Teoría de la ley y de la soberanía popular en el *Defensor pacis* de Marsilio de Padua", en: *Revista de Estudios Políticos* (Madrid), nº 43 (1985), pp.107-148.

GARCÍA GUAL, Carlos, "Los sofistas y Sócrates", en: *Historia de la ética.1: De los griegos al Renacimiento*, Victoria Camps (ed.), Barcelona, Editorial Crítica, 1988, pp.35-79.

GARCÍA PELAYO, Manuel, *Del mito y de la razón en la historia del pensamiento político*, Madrid, Revista de Occidente, 1968, 359pp.
-- *Los mitos políticos*, Madrid, Alianza Universidad, 1981, 390pp.

GARIN, Eugenio, *L'educazione in Europa 1400-1600. Problemi e programmi* (1957), traducción de Mª Elena Méndez Lloret, *La educación en Europa, 1400-1600*, Barcelona, Editorial Crítica, 1987, 299pp.

GARRIGUES, Emilio, "España vista por Maquiavelo y Campanella o de la razón a la pasión de Estado", en: *Revista de Estudios Políticos* (Madrid), LXV, nº 119 (1961), pp.99-126.

GARZÓN VALDÉS, Ernesto, *Derecho, ética y política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993, 958pp.

GAUTIER-VIGNAL, Louis, *Machiavel* (1969), traducción de Juan José Utrilla, *Maquiavelo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978 (2ª reimp.), 117pp.

GENTILE, Giovanni, *Studi sul Rinascimento* (1923), revisada y aumentada en Firenze, Sansoni editore, 1968[3], 416pp.

GIL FERNÁNDEZ, Luis, *Panorama social del humanismo español (1500-1800)*, Madrid, Editorial Alhambra, 1981, 729pp.

GILBERT, Felix, *Niccolò Machiavelli e la vita culturale del suo tempo* (1964), Bologna, Il Mulino, 1969[2], 255pp.
-- *Machiavelli and Guicciardini. Politics and History in Sixteenth-Century Florence* (1965), traducción al italiano de F. Salvatorelli, *Machiavelli e Guicciardini. Pensiero politico e storiografia a Firenze nel Cinquecento,* Torino, Giulio Einaudi editore, 1976[4], 291pp.

GILSON, Etienne, *La philosophie au Mogen Âge. Des origines patristiques à la fin du XIVe siècle* (1922), edición revisada y aumentada en Paris, Payot, 1962[2], 782pp.

GIODA, Carlo, *La vita e le opere di Giovanni Botero, con la quinta parte delle 'Relazioni universali' e altri documenti inediti*, Milano, Hoepli, 1894-1895, 3 vols.

GÓMEZ-HERAS, José María Gª, *Historia y razón*, Madrid, Editorial Alhambra, 1985, 324pp.

GONZÁLEZ, José María y THIEBAUT, Carlos (eds.), *Convicciones políticas, responsabilidades éticas*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1990, 282pp.

GONZÁLEZ-HABA, María Josefa, "Séneca en la espiritualidad española de los siglos XVI y XVII", en: *Revista de Filosofía* (Madrid), XI (1952), pp.287-302.

GOYARD-FABRE, Simone, *Philosophie politique: XVIe-XXe siècles (Modernité et humanisme)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987, 544pp.

GRAMSCI, Antonio, *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno* (1949), traducción y notas de José Aricó, *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, Madrid, Ediciones Nueva Visión, 1980, 205pp.

GRANADA, Miguel Ángel, selección de textos e introducción a *Maquiavelo*, Barcelona, Ediciones Península, 1987, 349pp.
-- "La filosofía política en el Renacimiento: Maquiavelo y las Utopías", en: *Historia de la ética.1: De los griegos al Renacimiento*, Victoria Camps (ed.), Barcelona, Editorial Crítica, 1988, pp.541-574.
-- *Cosmología, religión y política en el Renacimiento (Ficino, Savonarola, Pomponazzi, Maquiavelo)*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1988, 271pp.

GRANERO, Jesús, "Orígenes de la educación jesuítica", en: *Razón y Fe* (Madrid), 145 (1952), pp.9-22.

GRIMAL, Pierre, *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, Paris, Les Belles Lettres, 1978, 503pp.

GUILLEMAIN, Bernard, *Machiavel. L'anthropologie politique*, Genève, Librairie Droz, 1977, 403pp.

GUILLERMON, Alain, *Les jésuites*, Paris, Presses Universitaires de France, 1975, 128pp.

GUY, Alain, *Histoire de la philosophie espagnole* (1983), traducción de Ana Sánchez, *Historia de la filosofía española*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1985, 584pp.

HABERMAS, Jürgen, *Theorie und Praxis* (1963), traducción de S. Mas Torres y C. Moya Espí, *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Madrid, Editorial Tecnos, 1987, 439pp.

HAGER, Fritz-Peter, *Ethik und Politik des Aristoteles*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972, 442pp.

HAMILTON, Bernice, *Political Thought in Sixteenth-Century Spain. A study of the political ideas of Vitoria, De Soto, Suárez and Molina*, Oxford, Oxford University Press, 1963, 198pp.

HERMOSA ANDÚJAR, Antonio, "Del absolutismo a la democracia: génesis y desarrollo de la teoría moderna del Estado", en: *Revista de Estudios Políticos* (Madrid), nº 68 (1990), pp.181-225.
--"Las pasiones de la libertad. Una ojeada a *El Príncipe*", en: *Daimon. Revista de Filosofía* (Murcia), nº 6 (1993), pp.61-68.

HERRERO GARCÍA, Miguel, *Ideas de los españoles del siglo XVII*, Madrid, Editorial Voluntad, 1928, 669pp.

HÖFFE, Otfried, *Ethik und Politik. Grundmodelle und-probleme der praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1979, 496pp.

HUDE, Henri, *Éthique et politique*, Condé-sur-Noireau, Éditions Universitaires/Éditions Mame, 1992, 354pp.

JANET, Paul, *La morale*, Paris, Librairie Ch. Delagrave, 1874, 383pp.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir, "Machiavélisme et modernité", en: *Umanesimo s Scienza Politica* (Atti del Cogresso Internazionale di Studi Humanistici), a cura di Enrico Castelli, Milano, Marzorati, 1951, pp.229-236.

JIMÉNEZ VICENTE, María del Carmen, *La razón de Estado en Alfonso X el Sabio: Paulo Osorio en la Primera Crónica General*,

Valladolid, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Valladolid, 1993, 116pp.

JIMÉNEZ REDONDO, Manuel, "Antiutopia y Utopia neolibertarias. (Un comentario a *Anarchy, State and Utopia* de Robert Nozick)", en: *Constructivismo, Rawls, Nozick*, Valencia, Universidad de Valencia, 1983, pp.141-212.

JOUCLA-RUAU, André, *Le tacitisme de Saavedra Fajardo*, Paris, Éditions Hispaniques, 1977, 155pp.

JOVER ZAMORA, José María, *1635. Historia de una polémica y semblanza de una generación*, Madrid, CSIC/Instituto "Jerónimo Zurita", 1949, 565pp.

KAMEN, Henry, *The Spanish Inquisition* (1965), traducción castellana de Gabriela Zayas, *La Inquisición española*, Barcelona, Editorial Crítica, 1992[4], 399pp.
-- *Spain 1469-1714: A society of conflict* (1983), traducción de Fernando Santos, *Una sociedad conflictiva: España 1469-1714*, Madrid, Alianza Editorial, 1984, 462pp.

KANTOROWICZ, Ernst H., *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology* (1957), versión española de S. Aikin y R. Blázquez, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza Editorial, 1985, 529pp.

KNAUER, Claudia, *Das ,,magische Viereck'' bei Machiavelli - fortuna, virtù, occasione, necessità*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1990, 124pp.

KLANICZAY, Tibor, "Die politische Philosophie des Manierismus: Paruta und Lipsius", en: *Das Ende der Renaissance: Eurupäischer Kultur um 1600*, August Buck y Tibor Klaniczay (eds.), Wiesbaden, Harrassowitz, 1987, pp.23-35.

KOSELLECK, Reinhart, *Kritik und Krise* (1959), traducción de R. de la Vega, *Crítica y crisis del mundo burgués*, Madrid,

Ediciones Rialp, 1965, 354pp.

KRÜGER, Heinz, *Studien über den Aphorismus als philosophische Form*, Frankfurt am Main, Nest-Verlag, 1956, 144pp.

LACROIX, Jean, "Présentation: éthique et politique", en: *Éthique et politique*, en: *Comprendre. Revue de Politique de la Culture* (Venise), nº 45-46 (1979-1980), pp.7-18.

LAGARDE, Georges de, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge.I: Bilan du XIIIe siècle.II: Marsilie de Padoue ou le premier théoricien de l'État laïque*, Saint-Paul-Trois-Châteaux, Editions Béatrice, 1934, 2 vols.

LAPEYRE, Henri, "La rééditon de l'*Anti-Machiavel* de Gentillet", en: *Machiavellismo e antimachiavellici nel cinquecento* (Atti del Convegno di Perugia, 1969), Firenze, Olschki, 1970, pp.155-159.

LAPORTA, Francisco J., "Ética y derecho en el pensamiento contemporáneo", en: *Historia de la ética. 3: La ética contemporánea*, Victoria Camps (ed.), Barcelona, Editorial Crítica, 1989, pp.221-295.
--"Ética y política. Algunas claves básicas", en: *Claves de Razón Práctica* (Madrid), nº 2 (mayo 1990), pp.15-21.

LA ROCCA, Claudio (et al.), *Eticidad y Estado en el idealismo alemán*, Valencia, Natan, 1987, 182pp.

LAZZERI, Christian y REYNIÉ, Dominique (eds.), *Le pouvoir de la raison d'Etat*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992, 264pp.
-- *La raison d'Etat: politique et rationalité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992, 173pp.

LEDDA, Giuseppina, *Contributo allo studio della letteratura emblematica in Spagna (1549-1613)*, Pisa, Università, 1970, 218pp.

LEFORT, Claude, *Le travail de l'oeuvre. Machiavel*, Lille, Université de Lille III, 1973, 778pp.

LLANO, A. (et al.), *Ética y política en la sociedad democrática*, Madrid, Editorial Espasa-Calpe, 1981, 323pp.

LLINARES, J. A., "Ética y política de Aranguren", en: *Estudios Filosóficos* (Santander), XIV (1964), pp.139-151.

LÓPEZ CASTELLÓN, Enrique, "Dimensiones cristianas de la ética de la situación", en: *Estudios Filosóficos* (Santander), XXII (1972), pp.377-442.

LÓPEZ PIÑERO, José María, *La introducción de la ciencia moderna en España*, Barcelona, Ediciones Ariel, 1969, 172pp.

LUHMANN, Niklas, "La moral social y su reflexión ética", en: *Razón, ética y política*, X. Palacios y F. Jarauta (eds.), Barcelona, Editorial Anthropos, 1989, pp.47-58.

LUÑO PEÑA, Enrique, *Moral de la situación y derecho subjetivo*, Barcelona, Universidad de Barcelona, 1954, 157pp.

MACEK, Josef, *Machiavelli e il machiavellismo*, Firenze, La Nuova Italia, 1980.

MACHIAVELLISMO e Antimachiavellici nel cinquecento (Atti del Convegno di Perugia 30/IX - 1/X/1969), Firenze, Casa Editrice L.S. Olschki, 1970, 269pp.

MAcPHERSON, C. B., *The Political Theory of Possessive Individualism* (1962), traducción de J. R. Capella, *La teoría política del individualismo posesivo*, Barcelona, Editorial Fontanella, 1979[2], 265pp.

MAIRET, Gérard, *Les doctrines du pouvoir. La formation de la pensée politique*, Paris, Éditions Gallimard, 1978,

MALDONADO DE GUEVARA, Francisco, "Emblemática y política. La obra de Saavedra Fajardo", en: *Revista de Estudios Políticos* (Madrid), XLIII (1949), pp.15-79.

MANDROU, Robert, *Staatsräson und Vernunft, 1649-1775* (1976), traducción al francés como *L'Europe 'absolutiste'. Raison et raison d'État (1649-1775)*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1977, 401pp.

MARAVALL, José Antonio, *La teoría española del Estado en el siglo XVII*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1944, 429pp.
-- "El pensamiento político de Fernando el Católico", en: *V Congreso de Historia de la Corona de Aragón*, 1952, Zaragoza, CSIC/Institución "Fernando el Católico", 1956, pp.7-24.
-- *Antiguos y modernos. Visión de la historia e idea de progreso hasta el Renacimiento* (1966), Madrid, Alianza Universidad, 1986, 628pp.
-- *Estado moderno y mentalidad social. Siglos XV a XVII*, Madrid, Ediciones Revista de Occidente, 1972, 2 vols.
-- *La oposición política bajo los Austrias*, Barcelona, Editorial Ariel, 1972[2], 233pp.
-- *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*, Madrid, Siglo veintiuno editores, 1982, 398pp.
-- "El pensamiento político de la Alta Edad Media", en: *Estudios de historia del pensamiento español. Serie Primera: Edad Media*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1983[3], pp.33-63.
-- *Estudios de historia del pensamiento español. Serie Tercera: El siglo del Barroco*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1984[2], 583pp.
-- *La Cultura del Barroco* (1975), Barcelona, Editorial Ariel, 1986[4], 542pp.

MARONGUI, Antonio, "Bodin, lo Stato e gli stati", en: *La 'République' di Jean Bodin* (Atti del convegno di Perugia, 1980), Firenze, Olschki editore, 1981, pp.78-92.
-- "Lo Stato: il nome e l'idea nel Tre-Cinquecento", en: *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto* (Roma), LXV

(1988), pp.249-287.

MARTÍNEZ ARACÓN, Ana, "Introducción" a *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* de Maquiavelo, Madrid, Alianza Editorial, 1987, pp.7-22.

MASPETIOL, Roland, "Les deux aspects de la 'raison d'État' et son apologie au début du XVIIe siècle", en: *Archives de Philosophie du Droit* (Paris), X (1965), pp.209-219.

MASTELLONE, Salvo, "Aspetti dell'antimachiavellismo in Francia: Gentillet e Languet", en: *Machiavellismo e antimachiavellici nel cinquecento* (Atti del Convegno di Perugia, 1969), Firenze, Olschki, 1970, pp.48-87.
-- "Antimachiavellismo, machiavellismo, tacitismo", en: *Cultura e scuola*, IX (1970), pp. 132-136.
-- "Bodin e la 'science politique'", en: *La 'République' di Jean Bodin* (Atti del convegno di Perugia, 1980), Firenze, Olschki editore, 1981, pp.50-60.

MATHIEU, Vittorio, "Le role médiateur du droit", en: *Éthique et politique*, en: *Comprendre. Revue de Politique de la Culture* (Venise), nº 45-46 (1979-1980), pp.92-95.

MÉCHOULAN, Henry, (dir.), *L'État Baroque 1610-1652. Regards sur la pensée politique de la France du premier XVIIe siècle*, Paris, J. Vrin, 1985, xxv+504pp.

MEINECKE, Friedrich, *Die Idee der Staaträson in der neuren Geschichte* (1924), traducción de Felipe Gónzalez Vicen, *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983 (reimp.), 469pp.

MESNARD, Pierre, *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle* (1936), Paris, J. Vrin, 1977[3], 711pp.
-- "Barbosa Homen et la conception baroque de la raison d'État", en: *Cristianesimo e ragion di Stato* (Atti del II Congreso Internazionale di Studi Umanistici), Roma/Milano, Bocca, 1953, pp.109-114.

-- "Introduction" a su traducción de J. A. Maravall: *La philosophie politique espagnole au XVII siècle dans ses rapports avec l'esprit de la Contre-Réforme*, Paris, J. Vrin, 1955, pp.9-13.

MEYER, A. O., "Zur Geschichte des Wortes Staat", en: *Die Welt als Geschichte*, X (1950), pp.229-239.

MICHAUD-QUANTIN, Pierre, *Sommes de casuistique et manuels de confession au Moyen Âge*, Louvain/Lille/Montreal, Nauwelants/ Giard/Dominicaine, 1962, 124pp.

MIGLIO, Gianfranco, "Genesi e trasformazioni del termine-concetto 'Stato'", en: AA.VV., *Stato e senso dello Stato oggi in Italia*, Milano, Vita e pensiero, 1981, pp.65-86.

MONTERO DÍAZ, Santiago, "La doctrina de la historia en los tratadistas españoles del Siglo de Oro", en: *Hispania*, IV (1941), pp.3-39.

MONTOYA, José, "Ética como relato", en: *Agora* (Santiago de Compostela), nº 8 (1989), pp.29-35.
-- "Rousseau", en: *Historia de la ética. 2: La ética moderna*, Victoia Camps (ed.), Barcelona, Editorial Crítica, 1992, pp.245-282.

MONTOYA, José, y CONILL, Jesús, *Aristóteles: sabiduría y felicidades*, Madrid, Editorial Cincel, 1985, 200pp.

MORAL BARRIO, J., *La ética en el pensamiento filosófico de Quevedo*, Madrid, Tesis Universidad Complutense, 1981.

MORANDI, Carlo, "Introduzione" a *Giovanni Botero, Della ragion di Stato. Delle cause della grandezza delle città*, Bologna, 1930, pp.v-xlvii.

MORPURGO-TAGLIABUE, Guido, *Anatomia del Barocco*, Palermo, Aesthetica edizioni, 1987, 136pp.

MOUNIN, Georges, *Machiavel. Sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1964, 102pp.

MURILLO FERROL, Francisco, *Saavedra Fajardo y la política del Barroco* (1957), reimpresión en Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, 307pp.

NAMER, Emile, *Machiavel*, Paris, Presses Universitaires de France, 1961, 256pp.

NOZICK, Robert, *Anarchy, State und Utopia*, Oxford, Basil Blackwell, 1974, 367pp.

PALACIOS, Leopoldo Eulogio, *La prudencia política*, Madrid, Editorial Gredos, 1978, 168pp.

PALACIOS, Xabier y JARAUTA, Francisco (eds.), *Razón, ética y política. El conflicto de las sociedades modernas*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1989, 221pp.

PANELLA, Antonio, *Gli antimachiavellici*, Firenze, G. C. Sansoni editore, 1943, 135pp.

PASSERIN D'ENTREVES, Alessandro, "Machiavelli e Guicciardini", en: *Dante politico e altri saggi*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1955, pp.127-171.
-- *La notion de l'Etat*, Paris, Sirey, 1969, 329pp.

PELEGRÍN, Benito, "Posture et imposture: mort stoïque, mort topique. De la falsification à la récupération ideólogique du Stoïcisme en Espagne", en: *Cahiers d'Etudes Romanes* (Aix-en-Provence), nº 3 (1977).
-- "Typologie des écritures baroques", en: *Le Baroque litteraire. Theorie et pratiques*, Paris, Fondation Calouste Gulbenkian, 1990, pp.85-94.

PEREÑA VICENTE, Luciano, *La Universidad de Salamanca forja del pensamiento político español del siglo XVI*, Salamanca,

Universidad de Salamanca, 1954, 170pp.

PFANDL, Ludwig, *Historia de la literatura nacional española en la Edad de Oro*, Barcelona, Sucesores de Juan Gili, 1933, 691pp.

PIEPER, Annemarie, *Ética y moral. Una introducción a la filosofía práctica*, Barcelona, Editorial Crítica, 1991, 251pp.

PIÑERA LLERA, Humberto, *El pensamiento español del siglo XVI y XVII*, New York, Las Américas Publishing Company, 1970, 263pp.

PISSAVINO, Paolo, "Botero e Zuccolo: un raffronto metodologico", en: *Botero e la 'Ragion di Stato'*, a cura di A. E. Baldini, Firenze, Olschki editore, 1992, pp.319-332.

POLIN, Raymond, "Le concept de 'raison d'État' avant la lettre d'aprés Machiavel", en: *Staatsräson. Studien zur Geschichte eines politischen Begriffs*, R. Schnur (ed.), Berlin, Dunker & Humblot, 1975.
-- "La nécessité de la raison d'État ou théorie de la nécessaire raison d'État", en: *Éthique et politique*, en: *Comprendre. Revue de Politique de la Culture* (Venise), nº 45-46 (1979-1980), pp.102-116.

POST, Gaines, "*Ratio publicae utilitatis, ratio status* and 'reason of State' (1100-1300)" (*Studies in Medieval Legal Thought, Public Law and State*, 1964), incluido en: *Le pouvoir de la raison d'État*, Ch. Lazzeri y D. Reynié (eds.), Paris, Presses Universitaires de France, 1992, pp.13-90.

PROCACCI, Giuliano, *Studi sulla fortuna del Machiavelli*, Roma, Istituto Storico Italiano per L'Età Moderna e Contemporanea, 1965, 468pp.

PUIGDOMÈNECH, Helena, "Maquiavelo, la monarquía y la Inquisición española", en: *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras* (Barcelona), XXXVI (1975-1976), pp.203-210.
-- "Maquiavelo en las bibliotecas de algunos eclesiásticos españoles (siglos XVI y XVII)", en: *Anuario de Filología*

(Barcelona), (1976), pp.425-432.
-- *Maquiavelo en España. Presencia de sus obras en los siglos XVI y XVII*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1988, 213pp.

QUILLET, Jeannine, *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, Paris, J. Vrin, 1970, 295pp.
-- "Community, counsel and representation", en: *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, J. H. Burns (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp.520-572.

QUIROZ-MARTÍNEZ, Olga Victoria, *La introducción de la filosofía moderna en España. (El eclecticismo español de los siglos XVII y XVIII)*, México, El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, 1949, 365pp.

RATHÉ, C. Edward, "Innocent Gentillet and the First *Anti-Machiavel*", en: *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, XXVII (1965), pp.186-225.

RAYNAUD, Philippe, "Prudence et politique. D'Aristote à Vico", en: *Esprit* (Paris), nº 140-141 (1988), pp.101-118.

RESTREPO JAAMILLO, Gonzalo, "Maquiavelo-Saavedra Fajardo", en: *Universidad Pontificia Bolivariana*, XXI (1956-57), pp.347-355.

REYNIE, Dominique, "Le regard souverain. Statistique sociale et raison d'État du XVIe au XVIIIe siècle", en: *La raison d'État: politique et rationalité*, Ch. Lazzeri y D. Reynié (eds.), Paris, Presses Universitaires de France, 1992, pp.43-82.

RICO, Francisco (dir.), *Historia y crítica de la literatura española. 3: Siglos de Oro: Barroco*, Barcelona, Editorial Crítica, 1983, 1057pp.
-- *Historia y crítica de la literatura española. 3/1: Siglos de Oro: Barroco*, Barcelona, Editorial Crítica, 1992, 569pp.

RIDOLFI, Roberto, *Vita di Niccolò Machiavelli* (1954), edición aumentada en Firenze, G. C. Sansoni Editore, 1969[3], 2 vols., 609pp.

RITTER, Gerhard, "Politische Ethik. Vom historischen Ursprung ihrer Problematik" (*Vom sittlichen Problem der Macht. Fünf Essays*, Franke Bern, 1948), incluido en: *Politik und Ethik*, T. Strohm y H. D. Wendland (eds.), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969, pp.12-37.

ROBINSON, I. S., "Church and papacy", en: *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, J. H. Burns (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp.252-305.

ROBLES CARCEDO, Laureano, *El estudio de la 'Ética' en España (Del siglo XIII al XX)*, Salamanca, Imp. "Calatrava", 1979, 134pp.
-- (ed. lit.), *Azorín-Unamuno: cartas y escritos complementarios*, Valencia, Consellería de Cultura, Educación y Ciencia, 1990, 228pp.

RÓDENAS, Pablo, "Legitimidad como hegemonía emancipatoria. (Hacia un enfoque ético-político de la legitimidad)", en: *Convicciones políticas, responsabilidades éticas*, J. Mª Gónzalez y C. Thiebaut (eds)., Barcelona, Editorial Anthropos, 1990, pp.73-114.

RODRÍGUEZ ARANDA, L., "El racionalismo en el pensamiento político español", en: *Revista de Estudios Políticos* (Madrid), nº 119 (1961), pp.117-146.

RODRÍGUEZ-MOÑINO SORIANO, Rafael, *Razón de Estado y dogmatismo religioso en la España del siglo XVII. Investigaciones hispano-inglesas de 1623*, Barcelona, Editorial Labor, 1976, 219pp.

ROSSET, Clément, *L'anti-nature* (1973), versión española de Fco. Calvo Serraller, *La Anti-Naturaleza. Elementos para una filosofía trágica*, Madrid, Taurus Ediciones, 1974, 339pp.

RUSSO, Luigi, *Machiavelli* (1945), edición aumentada en Bari, Gius. Laterza & Figli, 1949[3], 312pp.

SABINE, George H., *A History of Political Theory* (1951), traducción de Vicente Herrero, *Historia de las teorías políticas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983[13], 677pp.

SÁNCHEZ AGESTA, Luis, *El concepto del Estado en el pensamiento español del siglo XVI*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1959, 192pp.
-- "El Padre Juan de Mariana, un humanista precursor del constitucionalismo", estudio peliminar a *La dignidad real y la educación del rey* de Juan de Mariana, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981, pp.ix-lxv.

SANMARTÍ BONCOMPTE, Francisco, *Tácito en España*, Barcelona, CSIC/Instituto "Antonio Nebrija", 1951, 216pp.

SANTAELLA LÓPEZ, Manuel, *Opinión pública e imagen política en Maquiavelo*, Madrid, Alianza Editorial, 1990, 191pp.

SANTOS LÓPEZ, Modesto, *Filosofía y política en la obra de Antonio Pérez, secretario de Felipe II* (Tesis doctoral, 1987), Madrid, Editorial de la Universidad Complutense, 1988, 568pp.
-- "Estudio introductorio" a Baltasar Álamos de Barrientos, *Discurso Político al rey Felipe III*, Barcelona/Madrid, Editorial Anthropos/Ministerio de Educación y Cienca, 1990, liiipp.
-- "Estudio introductorio" a Antonio Pérez, *Suma de preceptos justos, necesarios y provechosos en Consejo de Estado*, Barcelona/Madrid, Editorial Anthropos/Ministerio de Educación y Ciencia, 1991, lviipp.

SAONER, Alberto, "Virtud y *virtù* en Maquiavelo", en: J. Mª González y C. Thiebaut (eds.), *Convicciones políticas, respondabilidades éticas*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1990, pp.23-40.

SARTRE, Jean Paul, *L'existentialisme est un humanisme* (1946), traducción de Victoria Prati de Fernández, *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires, Editorial Sur, 1980, 93pp.
-- *Situations VIII: essais critiques* (1972), versión española de Eduardo Gudiño y Julio Schvartzman, *Escritos políticos.3: El intelectual y la revolución*, Madrid, Alianza Editorial, 1987, 157pp.

SASSO, Gennaro, *Niccolò Machiavelli. Storia del suo pensiero politico*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Storici, 1958, 505pp.
-- *In margine al V centenario di Machiavelli. Filologia, erudizione, filosofia*, Napoli, Guida Editore, 1972, 151pp.

SAUNDERS, Janson Lewis, *Justus Lipsius: the Philosophy of Renaissance Stoicism*, New York, The Liberal Arts Press, 1955.

SAVATER, Fernando, *Ética como amor propio*, Madrid, Editorial Mondadori, 1988, 330pp.
-- *El jardín de las dudas*, Barcelona, Editorial Planeta, 1993[3], 248pp.

SCHELLHASE, Kenneth C., "Botero, Reason of State, and Tacitus", en: *Botero e la 'Ragion di Stato'*, a cura di A.E. Baldini, Firenze, Olschki editore, 1992, pp.243-258.

SCHMITT, Carl, *Der Diktatur* (1931), versión española de José Díaz Garciá, *La dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*, Madrid, Alianza Editorial, 1985, 338pp.
-- *Der Begriff des Politischen* (1932), versión española de Rafael Agapito, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza Editorial, 1991, 153pp.

SCHNUR, Roman (ed.), *Staatsräson. Studien zur Geschichte eines politischen Begriffs*, Berlin, Dunker & Humblot, 1975.
-- *Individualismus und Absolutismus*, Berlin, Duncker & Humblot, 1963.

SEBASTIÁN, Santiago, *Contrarreforma y Barroco. Lecturas iconográficas e iconológicas*, Madrid, Alianza Editorial, 1981, 413pp.

SÉGLARD, Dominique, "Foucault et le problème du gouvernement", en: *La raison d'État: politique et rationalité*, Ch. Lazzeri y D. Reynié (eds.), Paris, Presses Universitaires de France, 1992, pp.117-140.

SÉNECA, Lucio Aneo, La interioridad como actitud y conciencia moral. Una investigación documental de su obra y pensamiento, estudios, introducciones y documentación de Mª A. Fátima Martín Sánchez, Documentos "A", Genealogía Científica de la Cultura (Anthropos, Barcelona), nº 7 (marzo 1994), 224pp.

SENELLART, Michel, *Machiavélisme et raison d'État (XIIe-XVIIIe siècle)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989, 127pp.
-- "La raison d'Etat antimachiavélienne. Essai de problématisation", en: *La raison d'État: politique et rationalité*, Ch. Lazzeri y D. Reynié (eds.), Paris, Presses Universitaires de France, 1992, pp.15-42.

SKINNER, Quentin, *The Foundations of Modern Political Thought* (1978), traducción de J. J. Utrilla, *Los fundamentos del pensamiento político moderno: I. El Renacimiento; II. La Reforma*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985-86, 2 vols., 334pp.; 402pp.
-- *Machiavelli* (1981), traducción de M. Benavides, *Maquiavelo*, Madrid, Alianza Editorial, 1984, 121pp.

SOLÉ TURA, Jordi, "Reinterpretación de Maquiavelo", en: *Convivium* (Barcelona), XIV (1970), pp.73-85.

SOTELO, Ignacio, "El moralista frente al político", en: *Isegoría* (Madrid), nº 7 (1993), pp.23-48.

SPITZER, Leo, "El Barroco español" (1943-44), incluido en: *Estilo y estructura en la literatura española*, Barcelona, Editorial Crítica, 1980, pp.310-325.

STACKELBERG, Jürgen von, "Variazioni del tacitismo: Boccalini e Botero", en: *Botero e la 'Ragion di Stato'*, a cura di A.E. Baldini, Firenze, Olschki editore, 1992, pp.259-263.

STEGMANN, André, "Le mot 'politique' et ses implications dans la littérature européenne du début du XVIIe siècle", en: *Cahiers de lexicologie*, XIII, 2 (1968), pp.33-46.
-- "Le tacitisme: programme pour un nouvel essai de définition", en: *Machiavellismo e antimachiavelli nel Cinquecento* (Atti del convegno di Perugia, 1969), Firenze, L.S. Olschki, 1970, pp.117-130.
-- "La place de la praxis dans la notion de 'Raison d'État'", en: *Théorie et pratique politiques à la Renaissance*, Paris, Vrin, 1977, pp.483-503.
-- "Modules antiques et modernes dans la 'Ragion di Stato' et leur fonctionnement", en: *Botero e la 'Ragion di Stato'*, a cura di A. E. Baldini, Firenze, Olschki editore, 1992, pp.23-40.

STOLLEIS, Michael, "Machiavelli in Deutschland. Zur Forschungslage der Machiavelli-Rezeption im 16. und 17.Jahrhundert", en: *Italienisch. Zeitschrift für Italien. Sprache und Literatur in Wissenschaft und Unterricht*, 7.Heft, Mai 1982, pp.24-35.
-- *Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit*, Franfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1990.
-- "Zur Rezeption von Giovanni Botero in Deutschland", en: *Botero e la 'Ragion di Stato'*, a cura di A. E. Baldini, Firenze, Olschki editore, 1992, pp.405-415.

STRAUSS, Leo, *Thoughts in Machiavelli* (1958), traducción de C. Gutiérrez de Gambra, *Meditación sobre Maquiavelo*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1964, 431pp.

STRAYER, Joseph R., *Les origines médiévales de l'État moderne*, Paris, Payot, 1979, 256pp.

STROHM, Theodor y WENDLAND, Heinz-Dietrich (eds.), *Politik und Ethik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969, 487pp.

SUPPA, Silvio, "Ragione politica e Ragione di Stato (Rileggendo Machiavelli e Botero)", en: *Botero e la 'Ragion di Stato'*, a cura di A. E. Baldini, Firenze, Olschki editore, 1992, pp.59-89.

TAPIÉ, Victor L., *Baroque et classicisme* (1957), traducción de Susana Jakfalvi, *Barroco y clasicismo*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1978, 396pp.

TAVENEAUX, René (ed.), *Jansénisme et politique*, Paris, Armand Colin, 1965, 258pp.

TENENTI, Alberto, "Teoria della sovranità e ragion di stato nella *République* di Jean Bodin (1576)", en: *La 'République' di Jean Bodin* (Atti del convegno di Perugia, 1980), Firenze, Olschki editore, 1981, pp.34-49.
-- *La formazione del mondo moderno, XVI-XVII secolo* (1980), traducción castellana de Pedro Roqué Ferrer, *La formación del mundo moderno*, Barcelona, Editorial Crítica, 1985, 471pp.
-- "Dalla 'ragion di Stato' di Machiavelli a quella di Botero", en: *Botero e la 'Ragion di Stato'*, a cura di A. E. Baldini, Firenze, Olschki editore, 1992, pp.11-21.

THAMIN, Raymond, *Un problème moral dans l'antiquité. Etude de la casuistique stoicienne*, Paris, Librairie Hachette, 1884.

THOMAS, Jacques-François, *Le problème moral à Port Royal*, Paris, Nouvelles Éditios Latines, 1963, 187pp.

TIERNO GALVÁN, Enrique, *Escritos (1950-1960)*, Madrid, Editorial Tecnos, 1971, 599pp.
-- *Sobre la novela picaresca y otros escritos*, Madrid, Editorial Tecnos, 1974, 380pp.

TOFFANIN, Giuseppe, *L'Umanesimo al Concilio di Trento*, Bologna, Nicola Zanichelli editore, 1955, 231pp.
-- *Machiavelli e il 'Tacitismo'. La 'politica storica' al tempo della Controriforma* (1921), Napoli, Guida, 1972[2], 239pp.
-- *Storia dell'Umanesimo*, Bologna, Nicola Zanichelli editore,

1950, 3 vols.

TOMÁS Y VALIENTE, Francisco, "Ética y política. Moralismo, tacitismo y casuismo. La educación moral del príncipe", en: *Historia de España de Menéndez Pidal*, J. Mª Jover (dir.), t.XXV, Madrid, Espasa-Calpe, 1982, pp.21ss.

TRUYOL Y SERRA, Antonio, "Razón de Estado y Derecho de gentes en tiempos de Carlos V", en: *Karl V, der Kaiser und seine Zeit*, (Kölner Colloquium, 1958), Köln, 1960.
-- *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado* (Madrid, 1954), reeditado en Madrid, Revista de Occidente, 1976[5], 2 vols., 423pp.; 339pp.

USCATESCU, George, *De Maquiavelo a la razón de Estado*, Madrid, J. L. Cosano, 1951.

VAIHINGER, Hans, *Die Philosophie des als ob. System der Theoretischen, praktischen und religiösen fiktionen der Menschheit auf grund eines ideslistischen Positivismus* (1927), Hamburg, F. Meiner Verlag, 1986, 804pp, 2 vols.

VASOLI, Cesare, "Il metodo ne *La république*", en: *La 'République' di Jean Bodin* (Atti del convegno di Perugia, 1980), Firenze, Olschki editore, 1981, pp.3-17.
-- "A proposito della 'Digressio in Nicolaum Machiavellum': la religione come 'forza' politica nel pensiero del Botero", en: *Botero e la 'Ragion di Stato'*, a cura di A. E. Baldini, Firenze, Olschki editore, 1992, pp.41-58.

VERICAT, José, "El iusnaturalismo", en: *Historia de la ética. 2: La ética moderna*, Victoria Camps (ed.), Barcelona, Editorial Crítica, 1992, pp.1-74.

VICENS VIVES, Jaime, *Fernando el Católico, Príncipe de Aragón, Rey de Sicilia (1458-1478)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1952, 508pp.
-- *Historia social y económica de España y América (1516-1700 La Casa de Austria)* (1957), Barcelona, Vicens Vives, 1974[2],

584pp.

VILAR, Gerard, "Marx y el marxismo", en: *Historia de la ética. 2: La ética moderna*, Victoria Camps (ed.), Barcelona, Editorial Crítica, 1992, pp.547-577.

VILAR BERROGAIN, Jean, *Literatura y economía. La figura satírica del arbitrista en el Siglo de Oro*, Madrid, Revista de Occidente, 1973.

VILLARI, Rosario, *Elogio della dissimulazione. La lotta politica nel Seicento*, Roma/Bari, Editori Laterza, 1987, 135pp.

WEBER, Max, *Politik als Beruf, Wissenschaft als Beruf* (1919), traducción de F. Rubio Llorente, *El político y el científico*, Madrid, Alianza Editorial, 1981[7], 233pp.

WEISBACH, Werner, *Der Barock als Kunst der Gegenreformation* (1921), traducción y ensayo preliminar de Enrique Lafuente Ferrari, *El Barroco, arte de la Contrarreforma*, Madrid, Editorial Espasa-Calpe, 1942, 345pp.

WELZEL, Hans, *Introducción a la Filosofía del Derecho. Derecho natural y justicia material*, Madrid, Editorial Aguilar, 1971, 274pp.

WÖLFFLIN, Heinrich, *Renaisance und Barock* (1888), traducción, *Renacimiento y Barroco*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1986, 163pp.

ZAPATERO, Virgilio (ed.), *Socialismo y ética: textos para un debate*, Bogotá/Madrid, Pluma/Debate, 1980, 346pp.

ZUCCHINI, Giampaolo, "Botero e Albergati: ragion di Stato e utopia", en: *Botero e la 'Ragion di Stato'*, a cura di A. E. Baldini, Firenze, Olschki editore, 1992, pp.287-302.

ANEXOS

"No ai lisonja, no ai fullería para un ingenio como un libro nuevo cada día. Las pirámides de Egipto ya acabaron, las torres de Babilonia cayeron, el romano coliseo pereció, los palacios dorados de Nerón caducaron, todos los milagros del mundo desaparecieron, y solos permanecen los inmortales escritos de los sabios que entonces florecieron y los insignes varones que celebraron. ¡O! gran gusto el leer, empleo de personas, que si no las halla, las haze!"

Gracián

A-I APUNTES BIBLIOGRÁFICOS SOBRE TRATADOS DE RAZÓN DE ESTADO EN ESPAÑA (1593-1665)*

Con estas notas bibliográficas pretendemos ofrecer una pequeña lista de autores y títulos** -recogidos en diversas bibliotecas y suministrados por diversas fuentes- de tratados y obras que versan sobre temas y cuestiones relacionadas con la razón de Estado, la educación de príncipes, obras de máximas y discursos morales y políticos, y biografías panegíricas que fueron escritos en castellano o que tuvieron gran repercusión entre los tratadistas de la península, dada la rapidez con que se vertieron a nuestro idioma***.

AGUILAR Y ZÚÑIGA, Esteban de, *Estatua y árbol con voz política, canónica, soñada, en que veló y se desveló Navucodonosor y reveló Daniel, ataviado de divina y humana erudición*, Madrid, Julián de Paredes, 1661.

ÁLAMOS DE BARRIENTOS, Baltasar, *Tácito español ilustrado con aforismos,...*, Madrid, Luis Sánchez, 1614.

---

* Las fechas que hemos escogido no son azarosas; la vida de Gracián discurre entre ellas. A lo largo del trabajo hemos destacado la fecha de 1593 por haberse publicado la traducción de Botero realizada por Herrera. La fecha de 1665 nos señala el final del reinado de Felipe IV, con quien se produce el definitivo ocaso del Imperio español y se truncan también las esperanzas de los escritores y tratadistas que aspiraban con sus obras a regenerar la vida política y educar a los futuros dirigentes. Aunque a lo largo del siglo XVII seguirán publicándose obras de semejantes características, éstas serán de menor importancia y repercusión.

** Los títulos han sido modificados en su grafía original. Los datos que aparecen consignados son los relativos a la primera edición de la que tenemos noticia aunque no siempre hemos podido completarlos y/o confirmarlos.

*** Las traducciones figuran bajo el nombre de quien las realizó.

-- *Discursos al Rey nuestro señor del estado que tienen sus Reinos y señoríos y los de amigos y enemigos. Con algunas advertencias sobre el modo de proceder y gobernarse con los unos y con los otros* (ms.)
-- *Norte de príncipes, virreyes, consejeros y embajadores, con advertencias políticas muy importantes sobre lo particular y público de una monarquía, fundadas para el gobierno de Estado y Guerra* (ms.)
-- *Suma de preceptos justos, necesarios y provechosos en consejo de Estado (y 9 discursos más)* (ms.)

ALVIA DE CASTRO, Fernando, *Verdadera Razón de Estado, Discurso político*, Lisboa, Pedro Craesbeeck, 1616.
-- *Aforismos y ejemplos políticos y militares*, Lisboa, 1621.

ANÓNIMO, *Gobierno de príncipes*, Valencia, 1626.

AÑASTRO ISUNZA, Gaspar de (tr.), *Los seis libros de la República de Juan Bodino, trasladados de la lengua francesa y enmendados católicamente, por ...*, Turín, 1590.

ARIAS MONTANO, Benito, *Aforismos sacados de la Historia de Publio Cornelio Tácito, para la Conservación y aumento de las Monarquías, hasta ahora no impreso. Y las Centellas de varios conceptos con los de amigo de don Joaquín Setanti,...*, Barcelona, Sebastián Matevat, 1614.

ARISTIZÁBAL, Pedro, *Discursos morales y políticos sobre el cántico de Habaene ... con tres índices*, Madrid, 1648.

BARBOSA HOMEM, Pedro, *Discursos de la jurídica y verdadera razón de Estado, formados sobre la vida y acciones del rey Don Juan II de buena memoria, rey de Portugal llamado vulgarmente el Príncipe Perfecto, contra Maquiavelo y Bodino*, Coimbra, Nicolao Carvallo, 1627?.

BARREDA, Francisco de (tr.), *El mejor príncipe Trajano Augusto. Su filosofía política, moral y económica deducida del Panegirico de Plinio*, Madrid, Viuda de Cosme Delgado, 1622.

BENAVENTE Y BENAVIDES, Cristóbal de, *Advertencias para Reyes, Príncipes y Emperadores*, Madrid, Noorts, 1643.

BERMÚDEZ DE PEDRAZA, Francisco, *El secretario del Rey*, Madrid, Luis Sánchez, 1620.

BIEDMA, Fernando de, *Vida de Alejandro Magno*, Madrid, 1634.

BLÁZQUEZ MAYORALGO, Juan, *Perfecta razón de Estado. Deducida de los hechos del Rey don Fernando el Católico, quinto de este nombre en Castilla y segundo en Aragón. Contra los políticos ateístas*, México, Francisco Robledo, 1646.

CAMPO Y GALLARDO, Juan de, *Monarquía perfecta*, Logroño, Pedro de Mongastón, 1639.

CANO Y URRETA, Alonso, *Días de jardín*, Madrid, 1619.

CARRILLO Y LASO DE LA VEGA, Alfonso, *Virtudes reales*, 1626.

CARVALHO PARADA, A., *Discurso político fundado en la doctrina de Cristo Nuestro Señor y de la Sagrada Escritura*, Lisboa, 1627.

CARVALLO, Martín de, *Espejo de príncipes y ministros*, Milán, 1598.

CASTILLO DE BOVADILLA, Jerónimo, *Política para Corregidores y Señores de Vasallos, en tiempo de paz y de guerra, y para prelados en lo espiritual y temporal, entre legos, jueces de comisión, regidores, abogados y otros oficiales públicos*, Madrid, Luis Sánchez, 1597, 2 vols.

CASTRO, Agustín de, *Proemiales políticos*, 1639 (ms.)

CEBALLOS, Jerónimo de, *Arte Real para el Buen Gobierno de los Reyes y Príncipes, y de sus vasallos*, Toledo, 1623.
-- *Discurso... donde se prueba con razones claras y evidentes cómo se va acabando de todo punto esta monarquía de España...*

(ms.)

CERDÁN DE TALLADA, Tomás, *Veriloquium en reglas de Estado, según Derecho divino, natural, canónico y civil y leyes de Castilla*, Valencia, Juan Crisóstomo Garriz, 1604.

CLEMENTE, Claudio, *El maquiavelismo degollado por la cristiana sabiduría de España y de Austria. Discurso cristiano-político a la Católica Majestad de Felipe IV, rey de las Españas*, Alcalá, Antonio Vázquez, 1637 (Edición latina de 1628).

COLOMA, Carlos (tr.), *Obras de Cayo Cornelio Tácito, traducidas por...*, Douai, Marcos Wyon, 1629.

CONDE DE LUNA, *Discursos políticos así de razón de Estado como de la buena educación de un Príncipe*, Zaragoza, 1620.

COVARRUBIAS, Antonio de, *Aprobación al Tácito español de Alamos de Barrientos*, Madrid, Luis Sánchez, 1614.

COVARRUBIAS OROZCO, Juan de, *Doctrina de príncipes enseñada por el Santo Job*, Valladolid, 1606.

ENRÍQUEZ, Juan Alfonso, *Tarquino el Soberbio del Marqués Virgilio Malvezzi, traducida por ...*, Barcelona, 1634.

ENRÍQUEZ DE ZÚÑIGA, Juan, *Consejos políticos y morales*, Cuenca, 1634.
-- *Historia de la Vida del primer César*, Madrid, 1639.

FARIA E SOUSA, Manoel de, *Discursos morales y políticos*, Madrid, 1623.

FERNÁNDEZ DE MATA, Gerónimo, *Ideas políticas y morales de la eterna sabiduría*, Toledo, Juan Ruiz de Pereda, 1640.

FERNÁNDEZ DE MEDRANO, Tomás, *República mixta*, Madrid, Imprenta Real, 1602. (Publicada por su hijo Juan Fernández de Medrano y Sandoval a veces aparece a su nombre).

FERNÁNDEZ DE OTERO, Gerónimo, *Del maestro del Príncipe*, Madrid, Viuda de Juan González, 1633.

FERNÁNDEZ NAVARRETE, Pedro, *Conservación de monarquías y Discursos políticos sobre la gran consulta que el consejo hizo al señor rey don Felipe III*, Madrid, Imprenta Real, 1626.

FERREIRA Y SAMPAYO, Cristóbal, *Vida y hechos del Príncipe Perfecto Don Juan, Rey de Portugal, Segundo de este nombre*, Madrid, 1626.

FIGUEROA, Pedro de, *Avisos de Príncipes, en aforismos políticos y morales, meditados de la historia de Saúl*, Madrid, Diego Díaz de la Carrera, 1647.

FUERTES Y BIOTA, Antonio de (tr.), *Alma o aforismos de Tácito*, Amberes, Jacobo Meursio, 1651.
-- *Vida de Moisés. Parte primera glosada con sentencias y aforismos políticos*, Bruselas, Guilielmo Scheybels, 1657.

GRACIÁN, Jerónimo, *Diez lamentaciones del miserable estado de los ateístas de nuestros tiempos*, Bruselas, 1611.
-- *Aprobación al Tácito* de E. Sueyro, 1612.

GURMENDI, Francisco de, *Doctrina física y moral de príncipes*, Madrid, Andrés de Parma, 1615.

GURREA, Diego de, *Arte de enseñar hijos de Príncipes y señores*, Lérida, Mauricio Anglada, 1627.

HAMMEN GÓMEZ Y LEÓN, Pedro van der, *Pedazos de Historia y de Razón de Estado. Sobre la vida y servicios del Ilustrísimo Señor Nicolás de Nueva Villa de Pedro Matthieu, traducida por...* , Madrid, 1624.

HENRIQUEZ DE VILHEGAS, Diego, *Advertencias eruditas para príncipes y ministros*, 1641.
--*El Príncipe en la idea*, Madrid, Imprenta Real, 1656.

HERRERA Antonio de, *Discurso y tratado sobre materia de Estado (y 3 discursos más)*, (ms.)
-- *Diez libros de la Razon de Estado. Con tres libros de las causas de la grandeza, y magnificencia de las ciudades de Juan Botero, traducidos por ...*, Madrid, Luis Sánchez, 1593.
-- *Los cinco primeros libros de los Annales de Cornelio Tácito, que comienzan desde el fin del Imperio de Augusto, hasta la muerte de Tiberio, traducidos por...*, Madrid, Juan de la Cuesta, 1615.

HONTIVEROS, F., *Conceptos predicables políticos y morales a diferentes asuntos*, Toledo, Francisco Garfián Fernández, 1663.

HURTADO DE MENDOZA, Diego, *El príncipe Baltasar Carlos*, Madrid, 1632.

LAINEZ, José, *El Privado Cristiano, deducido de las vidas de Josef y Daniel, que fueron balanzas de los Validos en el fiel contraste del pueblo de Dios*, Madrid, Juan de Noorts, Imprenta del Reino, 1641.

LÓPEZ BRAVO, Mateo, *De Rege et regendi ratione libri tres*, Madrid, Luis Santos, 1627.

LÓPEZ DE MONTOYA, Pedro, *Libro de la buena educación y enseñanza de los nobles*, Madrid, 1596.

LÓPEZ DE VEGA, Antonio, *Heráclito y Demócrito de nuestro siglo. Descríbese su legítimo filósofo. Discursos morales sobre tres materias: la Nobleza, la Riqueza y las Letras*, Madrid, Diego Díaz de la Carrera, 1612.

LÓPEZ MADERA, Gregorio, *Excelencias de la monarquía y reino de España*, Madrid, Luis Sánchez, 1625.

LUQUE, Francisco, *Política cristiana*, 1602.

MADARIAGA, Juan de, *Del Senado y de su Príncipe*, Valencia, Felipe Mey, 1617.

MAELLA, Salvador de, *Rey pacífico y gobierno del Príncipe*, Génova, P. F. Barberio, 1646.

MARIANA, Juan de, *De rege et regis institutione*, Toledo, 1599. (*Del rey y de la institución real*, Madrid, 1599 y Francfort, 1611).

MÁRQUEZ, Juan, *El Gobernador cristiano, deducido de las vidas de Moisés y Josué, príncipes del pueblo de Dios*, Salamanca, Francisco de Cea Tesa, 1612.

MARTÍNEZ, J., *Discursos teológicos y políticos*, Madrid, Domingo García Morras, 1664.

MARTÍNEZ DE HERRERA, Pedro, *El Príncipe advertido y declaración de los Epigramas de Nápoles la víspera de San Juan*, Nápoles, Scoriggio, 1631.

MÁRTIR RIZO, Juan Pablo (tr.), *Vida del Dichoso Desdichado de Pedro Matthieu, traducida por ...*, Madrid, 1625.
-- *Vida de Séneca*, Madrid, 1626.
-- *Norte de príncipes*, Nápoles, 1613 y Madrid, Diego Flamenco, 1626.
-- *Vida de Rómulo*, 1633.

MELO, Francisco Manuel de, *Política militar en avisos de generales*, 1638.
-- *Política evangélica*, Valencia, 1663.

MENDO, Andrés, *Príncipe perfecto y ministros ajustados. Documentos políticos-morales en emblemas*, Salamanca, Diego de Cosío, 1657. (Madrid, 1622)

MENDOZA, Bernardino de, *Teoría y práctica de la guerra*, Amberes, Plantiniana, 1596.
-- (tr.), *Los seis libros de las políticas o doctrina civil de Justo Lipsio, que sirven para el gobierno del reino o principado, traducidas por...*, Madrid, Juan Flamenco, 1604.

MENDOZA, Pablo de, *Regimiento del príncipe cristiano*, 1602.

MENOR, Alfonso de, *Avisos a príncipes*, Zaragoza, 1647.

MOLES, Fadrique, *Amistades de príncipes*, Madrid, Imprenta Real, 1637.

MOLINA LAMA Y GUZMAN, Jerónimo, *Vivir contra la Fortuna. Escuelas políticas de Séneca, para hacer rostro a los trabajos y estar consolados entre las miserias del tiempo*, Murcia, 1652.

MONCADA, Sancho de, *Restauración política de España*, Madrid, 1619.

MUR, Luis de, *Triunfos de la Esclavitud, Virtudes de Moysén y Dureza de Faraón*, Zaragoza, 1640.
-- *Tiberio, ilustrado con morales y políticos discursos*, Zaragoza, Diego Dormer, 1645.

MUT, Vicente, *El Príncipe en la guerra y en la paz, sacado de la vida del Emperador Justiniano*, Madrid, Juan Sánchez, 1640.

NARBONA, Eugenio de, *Doctrina política civil, escrita por Aforismos sacados de la doctrina de los sabios, y ejemplos de la experiencia*, Madrid, Viuda de Cosme Delgao, 1621.

NIEREMBERG, Juan Eusebio, *Centuria de dictámenes reales*, Madrid, 1643.

NUÑEZ DE CASTRO, Alfonso, *Espejo cristalino de armas para generales valerosos; de desengaño, para cristianos príncipes*, Madrid, 1648.
-- *Séneca impugnado de Séneca, en cuestiones políticas y morales*, Madrid, Pablo de Val, 1650.

ORTEGA Y ROBLES, Jerónimo, *EL Despertador que avisa a un Príncipe católico, ya de las inquietudes de la guerra y ya de los sosiegos de la paz. Hecho de la vida del Emperador Constante*, Madrid, Julián de Paredes, 1647.

ORTÍZ LUCIO, Francisco, *Príncipe y juez cristiano*, Madrid, 1606.
-- *República cristiana y espejo de los que la rigen*, 1606.

PADILLA, Luisa María, condesa de Aranda, *Nobleza virtuosa*, Zaragoza, 1637.

PALAFOX Y MENDOZA, Juan de, *Historia real y sagrada, luz de Príncipes y súbditos*, Bruselas, Foppens, 1655[2].
-- *Juicio interior y secreto de la monarquía para mí solo*, (ms.).

PARADA, *Arte de reinar*, Lisboa, 1644.

PATRICIO, Francisco de, *Del reino y de la institución del que ha de reinar*, Madrid, 1591.

PEÑALOSA Y MONDRAGÓN, Benito de, *Libro de las cinco excelencias del español que despueblan a España para su mayor potencia y dilatación*, Pamplona, Carlos de Labayen , 1629.

PÉREZ, Antonio, *Las obras y relaciones de Antonio Pérez*, Ginebra, Jean de la Planche, 1631.

PÉREZ DEL BARRIO, Gabriel, *Secretario y Consejero de señores y ministros*, Madrid, Alonsos Martín de Balboa, 1613.

PÉREZ NAVARRETE, Antonio, *Las Grandezas del Restaurador de los Estados de la Iglesia, el Eminentísimo y Rmo. Príncipe y Señor cardenal Don Gil de Albornoz*, Bolonia, 1635.

PINEDA, Juan de, *Memorial de la excelente santidad y heroicas virtudes del Señor Rey Don Fernando, Tercero de este nombre, primero de Castilla y León*, Sevilla, 1627.

PUENTE, Juan de la, *Tomo primero de la conveniencia de las dos monarquías católicas, la de la Iglesia Romana y la del Imperio Español, y defensa de la precedencia de los Reyes Católicos de España a todos los reyes del mundo*, Madrid, Imprenta Real, 1621.

QUEVEDO VILLEGAS, Francisco de, *Política de Dios, Gobierno de Cristo*, Madrid, 1626 y 1655.
-- (tr.), *El Rómulo del Marqués Virgilio Malvezzi, traducida por...*, Pamplona, 1632.
-- *Primera parte de la vida de Marco Bruto*, 1644.

RAMIREZ DE ARELLANO, Juan, *República Cristiana, y Destierro de los vicios, razón de Estado y política de la virtud de la eterna Salvación*, Madrid, Domingo García Morras, 1662.

RAMIREZ DE PRADO, Lorenzo, *Consejo y consejeros de príncipes*, Madrid, Luis Sánchez, 1617.

REMÓN, Alonso, *Gobierno humano sacado del divino de sentencias y ejemplos de la Sagrada Escritura*, Madrid, 1624.

RIVADENEIRA, Pedro de, *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el Príncipe cristiano, para gobernar y conservar sus estados. Contra lo que Nicolás Maquiavelo y los Políticos de este tiempo enseñan*, Madrid, Pedro Madrigal, 1595.

RODRÍGUEZ, Alonso, *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas*, 1609.

SAAVEDRA FAJARDO, Diego, *Introducción a la política y razón de Estado del Rey Católico don Fernando*, 1631.
-- *Idea de un príncipe político cristiano representada en cien empresas*, Munich y Munster, 1640 y Milán, 1642.
-- *Corona gótica, castellana y austriaca, políticamente ilustrada*, 1645.

SAAVEDRA Y GUZMÁN, Martín, *Discurso de Razón de Estado y guerra*, Ed. T. Trani, 1635.

SALAZAR, Juan de, *Política española. Contiene un discurso cerca de su Monarquía, materias de Estado, aumento y perpetuidad. Al Príncipe Nuestro Señor*, Logroño, Diego Mares, 1619.

SANTA MARÍA, Juan de, *Tratado de república y policía cristiana para reyes y príncipes, y para los que en el gobierno tienen sus veces*, Madrid, Imprenta Real, 1615.

SETANTI, Joaquín, *Aforismos sacados de la Historia de Publio Cornelio Tácito, por el doctor Benito Arias Montano para la conservación y aumento de las monarquías, hasta ahora no impreso*, Barcelona, Sebastián Matevat, 1614 (ver Arias Montano).
-- *Centellas de varios conceptos*, Barcelona, Sebastián Matevat, 1614.

TORRES, Juan de, *Filosofía moral de Príncipes para su buena crianza y gobierno y para personas de todos estados*, Burgos, Yunta y Varessio, 1596.

TOVAR VALDERRAMA, Diego de, *Instituciones políticas en dos libros divididas; en a saber: De República y Príncipe*, Madrid, Catalina del Barrio, 1645.

UCEDO, Sebastián de, *El Príncipe deliberante*, Colonia, 1678.

UGARTE DE HERMOSA, *Origen de los gobiernos divino y humano y forma de su ejercicio en lo temporal*, 1655.

VALDECEBRO, Andrés F. de, *El superior político*, 1663.

VALLE DE LA CERDA, Luis, *Avisos en materia de Estado y Guerra, para oprimir rebeliones y hacer paces con enemigo armado o tratas con súbditos rebeldes*, Madrid, Pedro Madrigal, 1599.

VERA Y ZÚÑIGA, Juan Antonio de, *El Embajador*, Sevilla, Francisco de Lyra, 1620.

VILLEGAS, Diego de, *El príncipe en la idea*, Madrid, 1656.

ZEBALLOS, Jerónimo de, *Arte real para el buen gobierno de los Reyes y Príncipes y de sus vasallos*, Toledo, Diego Rodríguez, 1623.

A-II APUNTES BIBLIOGRÁFICOS SOBRE GIOVANNI BOTERO Y LA RAZÓN DE ESTADO.

Menciono en primer lugar el título original de los escritos de Botero y su lugar y fecha de aparición. Posteriormente ofrezco una selecta bibliografía crítica sobre Botero y los aspectos de su pensamiento relacionados con este trabajo de investigación.

De regia sapientia, Milano, 1583.

Delle cause della grandezza delle città, Roma, 1588.

Discorso che numero di gente facesse Roma nel colmo della sua grandezza, Roma, 1588.

Della Ragion di Stato, Venezia, 1589.

Relationi Universali, parte I, Roma, 1591.

Relationi Universali, parte II, Roma, 1592.

Relationi Universali, parte III, Roma, 1595.

Relationi Universali, parte IV, Roma, 1596.

Aggiunte alla Ragion di Stato, Roma, 1598.

Discorso intorno allo Stato della Chiesa, Roma, 1599.

La prima parte de'prencipi cristiani, Torino, 1601.

Seconda parte de' prencipi cristiani, Torino, 1603.

Relatione della republica venetiana, Venezia, 1605.

I Capitani, Torino, 1607.

I prencipi e capitani illustri, Torino, 1607.

Relationi di Spagna, del Piemonte, della Contea di Nizza e dell'Isola Taprobana, Torino, 1607.

Detti memorabili di personnaggi illustri, Torino, 1608.

Relationi Universali, parte V. Milano, 1895.

BIBLIOGRAFIA CRITICA SOBRE BOTERO

ANGELONI, Pino, "Uomini illustri d'altri tempi: Orme del controriformismo in Giovanni Botero", en: *Il momento* (Torino), 22 gennaio 1926.

ANSALDI, Vittorio, "Giovanni Botero coi principi Sabaudi in Spagna (Da lettere inedite)", en: *Bollettino storico-bibliografico subalpino* (Torino), XXXV (1933), pp.321-340.

ARCARI, Paola Maria, *La ragion di Stato in un manoscritto inedito di Alessandro Anguissola*, Roma, Nuove Grafiche, 1939[2], pp.68-73.

ASSANDRIA, Giuseppe, "Giovanni Botero: note biografiche e bibliografiche", en: *Bollettino storico-bibliografico subalpino* (Torino), XXVIII (1926), pp. 407-442; XXX (1928), pp.29-63; pp.307-351.

BACHI, Riccardo, "La dottrina sulla dinamica delle città secondo Giovanni Botero e secondo Simone Luzzatto", en: *Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, Rendiconti della Classe di scienze morali, storiche e filologiche, serie VIII, vol. I,

1946, pp.369-378; reeditado en *Simone Luzzatto, Discorsi*, Bologna, Forni, 1976, pp.1-10.

BALDINI, A. Enzo, "La guerre di religione francesi nella trattatistica italiana della ragion di Stato: Botero e Frachetta", en: *Dal machiavellismo al libertinismo. Studio in memoria di Anna Maria Battista*, en: *Il Pensiero politico*, XXII (1989), pp.301-324.
-- "Botero e Lucinge: le radici della 'Ragion di Stato'", en: *Ragion di Stato e ragioni dello Stato*, Atti del seminario di Napoli, 9-10 luglio 1990, a cura di Pierangelo Schiera (en prensa).
-- "Botero e la Francia", en: *Botero e la 'Ragion di Stato'*, a cura di A.E. Baldini, Firenze, Olschki editore, 1992, pp. 335-360.
-- "Le ultime ricerche di Luigi Firpo sulla messa all'Indice delle 'Relazioni universali' di Botero", en: *Botero e la 'Ragion di Stato'*, a cura di A.E. Baldini, Firenze, Olschki editore, 1992, pp.497-501.

BARCIA, Franco, "Botero e la Ragion di Stato", en: *Scienza e politica. Per una storia delle dottrine*, IV (1990), pp.114-116.
-- "Botero e i Savoia", en: *Botero e la 'Ragion di Stato'*, a cura di A.E. Baldini, Firenze, Olschki editore, 1992, pp.371-393.

BAYLE, Pierre, "Botero, ou Boterus Jean", en: *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam, Reinier Leers, 1702[2], vol. I, pp.664-665.

BEHNEN, Michael, "Arcana - Haec sunt Ratio Status: Ragion di Stato und Staatsräson. Probleme und Perspektiven (1589-1651)", en: *Zeitschrift für historische Forschung*, XIV, 1987, pp.129-195: pp.135-144.

BERRA, Luigi, "Botero, Giovanni", en: *Enciclopedia cattolica*, Città del Vaticano, Ente per l'Enciclopedia e per il libro canonico, vol.II, 1949.

BETTI, Gian Luigi, "Botero e la ragion di Stato in autori bolognesi del seicento", en: *Botero e la 'Ragion di Stato'*, a cura di A.E. Baldini, Firenze, Olschki editore, 1992, pp.303-317.

BIGONI, Guido, "Note ed appunti sul Botero e sulla quinta parte delle 'Relazioni universali'", en: *Rivista geografica italiana*, II (1895), pp.302-308; pp.355-368.

BORRELI, Gianfranco, "Sapienza, prudenza ed obbedienza nel paradigma conservativo di Botero", en: *Botero e la 'Ragion di Stato'*, a cura di A.E. Baldini, Firenze, Olschki editore, 1992, pp.91-103.

BOTTARO PALUMBO, Maria Grazia, "'Della cagione della grandezza degli stati': monarchie e repubbliche nell'opera di Botero", en: *Botero e la 'Ragion di Stato'*, a cura di A.E. Baldini, Firenze, Olschki editore, 1992, pp.105-123.

BOTERO e la 'Ragion di Stato', Atti del convegno in memoria di Luigi Firpo (Torino 8-10 marzo 1990), a cura di A. Enzo Baldini, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 1992, 581pp.

BOTTERO, Ernesto, *Prudenza di Stato o maniere di governo di Giovanni Botero*, Milano, Hoepli, 1895, lxxvii-551pp.

BREGLIA, Alberto, "A proposito di Giovanni Botero 'economista'", en: *Annali di Economia*, IV (1928), pp.87-129; incluido en: *Temi di Economia e vita sociale*, Milano, 1942, pp.51-89.

BRUNELLO, Bruno, *Controriforma e ragion di Stato*, Bologna, Pàtron, 1954, pp.49-63.

CARLETTI, Gabriele, "Giovanni Botero e la 'Ragion di Stato'", en: *Trimestre*, XXIII (1990), pp.147-154.

CAVAZZUTI, Giuseppe, "Le idee politiche di Giovanni Botero", en: *Studi sulla letteratura politico-militare dall'assedio di*

Firenze alla guerra dei trent'anni, Modena, Società Tipografica, 1905, pp.113-121.

CAZZANI, Pietro, "Giovanni Botero tra Machiavelli e la 'conscienza'", en: *Letterature moderne*, V (1955), pp.503-512.

CHABOD, Federico, *Giovanni Botero*, Roma, Anonima romana editoriale, 1934.

COPPOLA, Goffredo, "Botero e Machiavelli", en: *Il Corriere della sera* (Milano), 15 agosto 1944.

COSPITO, Antonio, "La ragion di Stato di Giovanni Botero", en: *Il Corriere del giorno* (Taranto), VIII, nº 74, 27 marzo 1954, p.3.

CURCIO, Carlo, *Dal Rinascimento alla Controriforma. Contributo alla storia del pensiero politico italiano da Guicciardini a Botero*, Roma, Tip.della camera dei Deputati, 1934.
-- "Giovanni Botero", en: *Letteratura italiana. I minori*, Milano, Marzorati, 1961, vol. II, pp.1383-1399.

DANNA, Casimiro, edizione con introduzione e note di *Lettere inedite del celebre autore della Ragione di Stato, Giovanni Botero*, Torino, 1880, pp.9-53.

DE BERNARDI, Mario, "A proposito dei 'plagi' Campanella-Botero", en: *Giornale degli economisti e rivista di statistica*, XLIV (1929), pp.722-723.
-- "Il concetto di 'ragion di Stato' in Giovanni Botero e la filosofia della politica", en: *Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino*, vol.65 (1929), pp.49-68.
-- "Appunti bibliografici intorno a Giovanni Botero", en: *Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino*, vol. 65 (1930), pp.281-300.
-- "Avvertenza" en *Giovanni Botero, Delle cause della grandezza delle città*, 1930, pp.vii-xii.
-- *Giovanni Botero Economista (Intorno ai libri "Delle cause della grandezza delle città")*, Torino, Istituto giuridico della

R. Università, 1931.

DE CAPRARIIS, Vittorio, "Giovanni Botero Gesuita a metà?, en: *Il giornale* (Napoli), 17 aprile 1948.

DE LUCA, Luigi, *Stato e Chiesa nel pensiero politico di Giovanni Botero*, Roma, Danesi, 1946, 147pp.

DE MATTEI, Rodolfo, "La *Monarchia di Spagna* di Campanella e la *Ragion di Stato* di Botero", en: *La politica di Campanella*, Roma, Anonima Romana Editoriale, 1927, pp.18-79.
-- "Giovanni Botero", discorso tenuto a Bene Vagienna (Cuneo) il 23 settembre 1935, en: *Celebrazioni piemontesi*, Urbino, R. Istituto d'arte per la decorazione e la illustrazione del libro, 1936, vol. I, pp.269-295.
-- "Il pensiero politico di Giovanni Botero", en: *Politica*, XX (1938), pp.123-124; pp.331-347.
-- "Botero, Giovanni", en: *Dizionario di politica*, vol.I, Roma Istituto della Enciclopadia italiana, 1940, pp.336-337.
-- "Critiche secentesche alla 'Ragion di Stato' del Botero", en: *Studi di storia e diritto in onore di Arrigo Solmi*, vol.II, Milano, Giuffrè, 1941, pp.325-342.
-- "Origini e fortuna della locuzione 'ragion di Stato'", en: *Studi in memoria di F. Ferrara*, vol.I, Milano, 1943, pp.177-192.
-- "Materiali boteriani nel 'Politicorum' di L. Zecchi", en: *Giornale critico della filosofia italiana*, XXV (1944-1946), pp.166-177.
-- "Manipolazioni e appropriazioni nel Seicento: II. Materiali boteriani nel "Politicorum" di Lelio Zecchi, en: *Giornale critico della filosofia italiana*, XXV (1944-1946), pp.166-177.
-- "La posizione dottrinale del Botero e le recenti interpretazioni critiche", en: *Bollettino della Società per gli studi storici, archeologici ed artistici nella provincia di Cuneo*, XXXIV (1954), pp.29-49.

FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, José A., "Botero, reason of State, and political tacitism in the Spanish Baroque", en: *Botero e la 'Ragion di Stato'*, a cura di A.E. Baldini, Firenze, Olschki

editore, 1992, pp.265-285.

FIRPO, Luigi, *Gli scritti giovanili di Giovanni Botero. Bibliografia ragionata*, Firenze, Sansoni Antiquariato, 1960, 87pp.
-- "Boteriana: I. L'iconografia; II. Il Botero 'informatore' degli Spagnoli", en: *Studi piemontesi*, II (1973), pp.65-72.
-- "La 'Ragion di Stato' di Giovanni Botero: redazione, rifacimenti, fortuna", en: *Civiltà del Piemonte. Studi in onore di Renzo Gandolfo*, Torino, Centro Studi Piemontesi, 1975, pp.139-164.
-- *La ragion di Stato. Appunti e testi*, Torino, Giappichelli, 1976.
-- "Giovanni Botero, l'unico gesuita 'da bene'", en: *Gente di piemonte*, Milano, Mursia, 1983, pp.71-98; pp.329-332.

FISCHER, Emil A., *Giovanni Botero*, Langnau (Bern), Emmenthaler-Blatt, 1952, xv+98pp.

GALEANI NAPIONE, Gian Francesco, "Elogio di Giovanni Botero, abate di San Michele della Chiusa e precettore de' principi di Savoia, figli del duca Carlo Emanuele I", en: *Piemontesi illustri*, Torino, Briolo, 1781, vol. I, pp.149-353.

GIODA, Carlo, *La vita e le opere di Giovanni Botero, con la quinta parte delle 'Relazioni universali' e altri documenti inediti*, Milano, Hoepli, 1894-1895, 3 vols.

KOVALEWSKIJ, Maksim, "Deux précurseurs: Botero et Campanella", en: *Annales de l'Institut International de Sociologie*, III (1897), pp.139-185.

LELJ, Massimo, "Botero e i machiavellici", en: *Italia letteraria*, VII, 1931, nº 37, p.5.

LEVI, Mario Attilio, "Della 'Ragion di Stato' di Giovanni Battista Botero", en: *Annali dell'Istituto Superiore de Magistero del Piemonte*, I, 1927, pp.1-21.

MAGNAGHI, Alberto, *D'Anania e Botero: a proposito di una "Fantasia" storico-geografica sul Cinquecento*, Ciriè, Capella, 1914, 95pp.
-- "Giovanni Botero", en: *Enciclopedia italiana*, VIII, 2, (1930), p.568.
-- "La statistica delle religioni ai primi del secolo XVII secondo Giovanni Botero", en: *Rivista Geografica Italiana*, 1905, Fasc. V, VII y VIII.
-- *Le 'Relazioni Universali' di Giovanni Botero e le origini della statistica e dell'antropogeografia*, Torino, Clausen, 1906, viii+371pp.
-- "Processo e condanna di Giovanni Botero", en: *Memorie della R. Accademia delle Scienze di Torino*, serie II, vol.68, (1936), pp.85-148.

MALAGOLI, Luigi, "Giovanni Botero e lo spirito della Controriforma", en: *Lettere italiane*, V (1953), pp.225-235.

MICHELS, Robert, "Machiavelli und Botero", prólogo a *Gaetano Mosca und seine Staatstheorien*, 1929, pp.76-78.

MOMIGLIANO, Attilio, "Morale e politica: un discepolo di Machiavelli", en: *Il messaggero* (Roma), 6 gennaio 1950; reeditado con el título "Botero scrittore", en: *Ultimi studi*, Firenze, La nuova Italia, 1954, pp.113-116.

MORANDI, Carlo, "Botero, Campanella, Scioppio e Bodin", en: *Nuova rivista storica*, XIII (1929), pp.339-344.
-- Introduzione a *Giovanni Botero, Della ragion di Stato. Delle cause della grandezza delle città*, Bologna, 1930, pp.v-xlvii.
-- *Osservazioni su Giovanni Botero*, Torino, 1934.
-- "Uno scritto inedito di Giovanni Botero", en: *Bollettino storico-bibliografico subalpino* (Torino), XXXVIII (1935), pp.382-386.

ORSI, Pietro, *Saggio biografico e bibliografico su Giovanni Botero*, Mondovì, Tip. Fracchia, 1882, 126pp.

PASINI, Mirella, "La bilancia e il torrente: metafore della pace e della guerra nella letteratura politica de Machiavelli a Botero", en: *I filosofi e la pace*. Atti del V convegno di Filosofia Morale in memoria di Romeo Crippa, a cura di Flavio Baroncelli e Mirella Pasini, Genova, Ecig, 1987, pp.191-198.

PISSAVINO, Paolo, "Botero e Zuccolo: un raffronto metodologico", en: *Botero e la 'Ragion di Stato'*, a cura di A.E. Baldini, Firenze, Olschki editore, 1992, pp.319-332.

PRATO, Giuseppe, "Giovanni Botero statistico ed economista", en: *La riforma sociale*, XVII (1907), pp.107-115.

SACCO, Italo Mario, *Joannes Boterus Benensis. Saggio storico-biografico*, Bene Vagienna, Vissio, 1935, 17pp.

SCHELLHASE, Kenneth C., "Botero, Reason of State, and Tacitus", en: *Botero e la 'Ragion di Stato'*, a cura di A.E. Baldini, Firenze, Olschki editore, 1992, pp.243-258.

SENELLART, Michel, "G. Botero: le discours de la raison d'Etat", en: *Machiavélisme et raison d'État XIIe - XVIIIe siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989,p.56-83.

SHACKLETON, Robert, "Botero, Bodin and Robert Johson", en: *Modern Language Review*, XLIII (1948), pp.405-409.

STACKELBERG, Jürgen von, "Variazioni del tacitismo: Boccalini e Botero", en: *Botero e la 'Ragion di Stato'*, a cura di A.E. Baldini, Firenze, Olschki editore, 1992, pp.259-263.

STEGMANN, André, "Modules antiques et modernes dans la 'Ragion di Stato' et leur fonctionnement", en: *Botero e la 'Ragion di Stato'*, a cura di A.E. Baldini, Firenze, Olschki editore, 1992, pp.23-40.

STOLLEIS, Michel, "Zur Rezeption von Giovanni Botero in Deutschland", en: *Botero e la 'Ragion di Stato'*, a cura di A.E. Baldini, Firenze, Olschki editore, 1992, pp.405-415.

SUPPA, Silvio, "Ragione politica e Ragione di Stato (Rileggendo Machiavelli e Botero)", en: *Botero e la 'Ragion di Stato'*, a cura di A.E. Baldini, Firenze, Olschki editore, 1992, pp.59-89.

TENENTI, Alberto, "Dalla 'ragion di Stato' di Machiavelli a quella di Botero", en: *Botero e la 'Ragion di Stato'*, a cura di A.E. Baldini, Firenze, Olschki editore, 1992, pp.11-21.

TITONE, Virgilio, "Note sugli scrittori politici italiani. I: G. Botero", en: *Nuova critica*, 1, (1944), pp. 65-79; incluido en *La politica dell'età barocca*, 1950, pp.133-158.

TORNARI, Giorgio, *Del pensiero politico e delle dottrine economiche di Giovanni Botero*, Torino, Grafica editrice politecnica, 1907, 138pp.

TREVES, Paolo, "Idee ed ipotise sulla questione dei plagi Campanella-Botero", en: *Rivista di Filosofia*, XX (1929), pp.152-158.
-- "Il gesuitismo politico di Giovanni Botero", en: *Civiltà moderna*, III (1931), pp.539-522; reeditado en *Note sul problema della Ragion di Stato*, 1957, pp.43-57.
-- *Note sul problema della Ragion di Stato*. Corso di storia delle dottrine politiche, anno accademico 1956-1957, Firenze, Facoltà di Scienze Politiche, 1957, pp.43-57.

TREVISSON, Alba, *Le traduzioni in lingua tedesca delle opere de Giovanni Botero. Un contributo alla storia della loro ricezione in Germania*, tesi di laurea dattiloscritta, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, a.a. 1984-1985.

VASOLI, Cesare, "A proposito della 'Digressio in Nicolaum Machiavellum': la religione come 'forza' politica nel pensiero del Botero", en: *Botero e la 'Ragion di Stato'*, a cura di A.E. Baldini, Firenze, Olschki editore, 1992, pp.41-58.

VENERONI, Gino, "Machiavelli e Botero (Classici della politica)", en: *Il Corriere della sera* (Milano), 18 nov.1930.

ZANETTE, Emilio, "Il numero come forza nel pensiero di Giovanni Botero", en: *Nuova Antologia*, VII, 273 (1930),p.89-103.

ZUCCHINI, Giampaolo, "Botero e Albergati: ragion di Stato e utopia", en: *Botero e la 'Ragion di Stato'*, a cura di A.E. Baldini, Firenze, Olschki editore, 1992, pp.287-302.

"Fácil es adelantar lo comenzado;
arduo el inventar, y después de tanto,
cerca de insuperable; aunque no todo
lo que se prosigue se adelanta."

Gracián

"... y la naranja exprimida cae del oro al lodo."

Gracián