

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

DEPARTAMENTO DE HISTORIA MODERNA



**LA SUSTITUCIÓN DEL PARADIGMA CORTESANO POR EL
ESTATAL EN LA HISTORIOGRAFÍA LIBERAL**

**Tesis doctoral presentada por D. Gijs Versteegen
Dirigida por el Prof. Dr. José Martínez Millán
Prof. Dr. Manuel Rivero Rodríguez**

Madrid, 2013

AGRADECIMIENTOS

La defensa de una tesis doctoral es la finalización de un largo proceso de crecimiento intelectual, académico y sobre todo personal, la meta de un camino que hemos recorrido en compañía de personas sin cuya ayuda no habríamos alcanzado el fin buscado, y a quienes es justo recordar y agradecer.

La realización de esta tesis no hubiera sido posible sin la guía de mi director, el Prof. José Martínez Millán, a quien agradezco su generosidad, su fuerza inspiradora y su apoyo, que ha ido mucho más allá de lo académico. Las largas conversaciones que hemos compartido durante estos años han sido un estímulo para mi crecimiento intelectual y personal imposible de olvidar.

En la tarea de investigación de esta tesis he tenido la inmensa fortuna de formar parte del *Instituto Universitario La Corte en Europa* (IULCE-UAM), y recibir el apoyo de los profesores que lo forman. Especialmente debo agradecer a mi codirector, el Prof. Manuel Rivero Rodríguez. Deseo también expresar mi agradecimiento a mis compañeros, todos ellos investigadores de gran proyección: Esther Jiménez, Eduardo Torres, Gloria Alonso, Ana Cambra, Rubén González, Javier Revilla, Marcelo Luzzi, Koldo Trápaga, José Rufino Novo, José Guillén, Miguel Conde, por su amistad y apoyo a lo largo de estos años. El compañerismo y amistad del profesor José Eloy Hortal, ha sido una motivación especial en estos años de mi iniciación en la carrera docente.

Este camino comenzó en la Universidad de Utrecht, con el Prof. J. von Santen, quien dirigió mi tesis de licenciatura sobre la corte de los Austrias españoles. Deseo también agradecer a los miembros del Departamento de Historia Moderna de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid, en la que inicié los estudios de posgrado que ahora concluyen.

La presencia constante y la generosidad de mis amigos durante estos años también forman parte de esta tesis. Agradezco a Henk Boom y Lotje de Lussanet, por su hospitalaria acogida en mis primeros pasos en Madrid. A Martín Yriart, quien me acompañó en mi aprendizaje del arte de la escritura en castellano. A Rosa Sacramento, por haberme permitido durante tanto tiempo compaginar trabajo y estudio. A Verena Maschat, por su valiosa colaboración para resolver mis dudas en la traducción del alemán.

Finalmente, deseo agradecer a mis padres, Klaus y Claar por la confianza que siempre me han transmitido y la constancia con que me han acompañado, y debo recordar la tenacidad con que mi madre ha contribuido a mis búsquedas bibliográficas en las universidades de Holanda. A mi hermana Eef, su marido Alvin, esa fuente inagotable de alegría que es Lukas, y la familia Versteegen-van Pagée, especialmente a mis tíos Bien y Rinus (†), Bik y Machteld, y Loes (†) y Martin Bergman, historiador con quien he mantenido enriquecedoras discusiones. A mis tías políticas Susana Schelotto Cailliat y Coca Piccoli de Barros-Schelotto (†), quienes me han acompañado desde el otro lado del océano.

Y a Diana.

INTRODUCCIÓN

Durante el siglo XIX se impuso un paradigma metodológico e interpretativo para el estudio de la Historia, que aún hoy perdura en los manuales universitarios. La aparición de la idea de la sociedad como conjunto de individuos, todos con los mismos derechos y obligaciones, y el descubrimiento del “espíritu del pueblo” que se dio ya en el siglo XIX, condujeron a las revoluciones burguesas y a la instauración de una organización política, el Estado liberal, que apareció como una articulación institucional por encima de la sociedad, a la que representaba. Esta forma política, racional, centralizada y común a todos, pues a todos recogía bajo su manto, cuajaba sobre una extensión territorial definida en el momento en que este tipo de Estado apareció. El “espíritu del pueblo” había llegado a su culmen con la formación del Estado nacional, al que la burguesía había contribuido decisivamente a construir. Hegel llegó a afirmar que “fuera del Estado no hay historia”.

A partir de este momento se comenzó a escribir la Historia de cada Estado-Nación situando al pueblo como protagonista. Dado la igualdad política de los individuos, el protagonista de la historia fue un “individuo colectivo”. De esta manera, las “Historias generales” constituyeron un género historiográfico cuyo apogeo se produjo durante el siglo XIX. En ella convergían la sensibilidad romántica, la exigencia de rigor documental aportada por la Ilustración, la demanda de un público lector ensanchado por las clases medias, la burguesía. Este tipo de Historia se caracterizaba por atribuir protagonismo, en el caso español, a la nación española, desde sus orígenes hasta los tiempos actuales; no ofrecía un relato imparcial; el narrador proyectaba sobre las grandes encrucijadas que jalonaban la trayectoria de su protagonista, unos criterios valorativos de raíz específicamente “nacional”, que subrayaban la continuidad de un *Volksgeist*. De esta manera, la “Historia General” se convirtió en una especie de Biblia secularizada, de libro nacional por excelencia, llamado a ocupar un lugar destacado en los despachos de las clases medias y altas¹. Para inculcar la noción

¹ Como ejemplos de este tipo de Historia se puede mencionar: E. Chao, *Historia del levantamiento, guerra y revolución y la historia de nuestros días*, 1848-1851, 5 vols.; M. Lafuente, *Historia General de España, 1850-1867*, 30 vols.; D. Alamada y M. J. García González, *Historia*

de un pasado colectivo a la sociedad presente, los estados europeos diseñaron sus propios sistemas de educación pública a partir de las últimas décadas del siglo XIX en los que incluyeron la enseñanza de la Historia de la nación². Con este propósito, la Historia fue impuesta como materia de enseñanza en la Universidad³.

Quien mejor supo captar la organización institucional del Estado fue Max Weber, quien realizó una perfecta reconstrucción del aparato administrativo. Su visión histórica resultó en la tesis de la construcción del Estado moderno, definida en su obra como “una asociación de dominación con carácter institucional que ha tratado, con éxito, de monopolizar dentro de un territorio la violencia física legítima como medio de dominación y que, a este fin, ha reunido todos los medios materiales en manos de su dirigente y ha expropiado a todos los funcionarios estamentales que antes disponían de ellos por derecho propio, sustituyéndoles con sus propias jerarquías supremas”⁴. El Estado moderno se caracterizaba por ser una organización política que Weber calificaba de *racional*, cuya forma de organización era la burocracia.

Desde la perspectiva liberal, el Estado dispone de un conjunto de dispositivos jurídicos e institucionales para resolver los conflictos económicos,

General de España desde los tiempos primitivos hasta fines del año 1860, incluso la gloriosa guerra de África, 1863-1868, 7 vols.

² Sin duda ninguna, el desarrollo del sistema educativo superior puesto en relación con el impulso nacional, fue conseguido en primer lugar en Prusia, antes que en otros países europeos, gracias al trabajo de Wilhelm von Humboldt cuando estuvo al frente del Departamento de Religión y Educación del Ministerio del Interior prusiano (1809-1810). Cfr., F. Villacorta Baños, *Culturas y mentalidades en el siglo XIX*. Madrid, 1993, cap.1º. Sobre la educación y los programas de historia en España: A. Viñao Frago, *Política y educación en los orígenes de la España contemporánea*. Madrid, 1982; C. P. Boyd, *Historia Patria. Política, historia e identidad nacional en España: 1875-1975*. Barcelona, 2000, pp. 23-52; R. Cuesta Fernández, *Clío en las aulas. La enseñanza de la Historia en España. Entre reformas, ilusiones y rutinas*. Madrid, 1998, pp. 21-30; I. Peiró y G. Pasamar Alzuria, *La Escuela Superior de Diplomática (los archiveros en la historiografía española contemporánea)*. Madrid, 1996; R. López Vela, “De Numancia a Zaragoza. La construcción del pasado nacional en las historias de España del ochocientos”, en R. García Cárcel, *La construcción de las Historias de España*. Madrid, 2004, pp. 195-298.

³ Al respecto, J. Álvarez Junco, “Historia e identidades colectivas”, en: J. J. Carreras y C. Forcadell Álvarez (eds.), *Usos públicos de la Historia*. Madrid, 2003, pp. 47-67.

⁴ M. Weber, *El político y el científico*. Madrid, 2012, p. 92.

sociales, ideológicos y religiosos que tienen lugar en la sociedad civil⁵. Esta era la base de la *racionalidad* del Estado burocrático definido por Weber. El Estado, que intervenía en la sociedad, y por lo tanto estaba separado de ella, era concebido como un poder delimitado y neutral, constituido por unas instituciones impersonales integradas por funcionarios profesionales con competencias precisas, cuya intervención garantizaba la regulación racional de la sociedad. Estos funcionarios, destacaba Weber, no eran propietarios de los medios administrativos. La dicotomía Estado-sociedad, pues, conllevaba la separación entre los ámbitos público y privado a través de su ordenamiento jurídico, al que también estaban sometidos los gobernantes, y entre Estado e Iglesia, siendo esta última relegado al ámbito de la sociedad. Aunque Weber es conocido por su intento de separar la actividad científica y los juicios de valor, los otros tipos ideales de dominio que definió, el modelo tradicional y el carismático, se diferenciaban por no estar fundado sobre la racionalidad, sino sobre las costumbres y los sentimientos⁶. No resulta inútil señalar que Weber realizó esta construcción desde el ámbito de la sociología, por lo que cualquier organismo o fenómeno político o institucional de épocas anteriores que no encajase dentro de esta estructura racional que era el “Estado burgués” resultó ignorado.

El afán de realizar una “historia científica” llevó a emplear los métodos cuantitativos de las ciencias sociales (sobre todo de la sociología y la economía) para aplicarlos a la explicación histórica. Sin duda ninguna, la *Escuela de los Annales* (1929) y el marxismo fueron las corrientes de referencia que con más éxito encarnaron tales aspiraciones. Pero, a pesar de los distintos planteamientos acerca del motor que mueve la sociedad, de los diferentes respaldos políticos y de las opuestas interpretaciones que mantenían acerca de la economía, ambas corrientes metodológicas poseían dos características comunes que hacían confluír a los historiadores de dichas escuelas: por una parte, la de explicar la evolución histórica a través de estructuras; por otra, la de resolver la “modernidad” en una serie de contraposiciones y transiciones en las que la atención se centraba más sobre los éxitos de los procesos indagados que sobre los fundamentos ideológicos

⁵ N. Bobbio, *Estado, gobierno, sociedad. Contribución a una teoría general de la política*. Barcelona, 1987, p.37.

⁶ M. Weber, *Sociología del poder*. J. Abellán (ed.), Madrid, 2012.

y características peculiares de todo el período histórico. Si en el ámbito de la historia económica la investigación se centraba en series cuantitativas, promovidas eminentemente por la escuela de los *Annales*, o en la fórmula de la “transición del feudalismo al capitalismo”, fruto de la polémica generada por el libro de M. Dobb; en el campo de la historia política e institucional, para ambas corrientes, el período entre los siglos XVI y XVIII se pensaba como una larga génesis hacia la culminación del “Estado Moderno”, siempre más atenta a los procesos de poder y a los modelos de administración territorial propios de cada uno de los ordenamientos políticos, identificando, en buena medida, la “historia política” con la “historia institucional”⁷. Esto es, analizaban la sociedad con estudios cuantitativos, pero dentro de los moldes institucionales del Estado liberal. Con ello ignoraban la existencia de organismos e instituciones que no encajaban dentro de la organización política liberal, tales como la Corte, la Casa Real, etc.⁸

1. La aparición de los estudios sobre la corte

Uno de los primeros en percatarse de esta ausencia de estudio fue Norbert Elías, quien, desde un planteamiento también sociológico, realizaría un sugestivo estudio sobre la cultura de la corte. Ciertamente, Elías no se planteaba la crítica de la estructura política del Estado liberal a la hora de analizar el pasado, pero desde luego, introducía un nuevo elemento, atribuyéndole una cultura específica, que distorsionaba la sólida estructura racionalizada del Estado burgués con la que se interpretaba toda la evolución histórica de un pueblo. Elías estudió la Corte desde una aproximación estructuralista, contemplándola como una configuración social⁹. En la introducción de su obra *La sociedad cortesana* criticaba el planteamiento historicista decimonónico, que estudiaba el pasado de manera empírica en su particularidad, sin prestar atención a las *configuraciones sociales*

⁷ J. Martínez Millán, “La Corte de la Monarquía hispánica”, *Studia histórica. Historia Moderna* 28 (2006), p. 18.

⁸ Sobre la imagen de la Corte en el siglo XIX, véase C. Mozzarelli, *La Corte nella cultura e nella storiografia. Immagini e posizioni tra Otto e Novecento*. Roma, 1983.

⁹ N. Elías, *Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen des Königtums und der höfischen Aristokratie*. Frankfurt (Main), 1992. Un estudio crítico del libro en J. Duindam, *Myths of Power: Norbert Elias and the Early Modern Court*. Amsterdam 1992.

que articulaban las relaciones de poder entre los miembros de la sociedad. Asimismo cuestionaba la teoría de los tipos ideales de dominio de Max Weber, por no estar ajustada a la realidad histórica, aunque, ciertamente, definía la sociedad cortesana comparándola con los modelos weberianos tradicional y carismático. Elias, al partir del estudio de las configuraciones sociales, intentaba identificar los valores de la sociedad cortesana, su racionalidad propia, para estudiar la actuación de los individuos dentro de los límites que determinaban el sistema social. Desde esta perspectiva estudió la Corte de Luis XIV, explicando el sentido del ceremonial y la etiqueta como instrumentos de poder. Por otra parte, el comportamiento cortesano fue interpretado como una expresión del *disciplinamiento social* al que la aristocracia era sometida por parte del rey, a quien se aproximaba en su afán de distinguirse de la burguesía excluida de la Corte. La actuación económica de la *nobleza de espada*, que aparentemente despilfarraba de manera compulsiva, recibía su sentido dentro del concepto de *conspicuous consumption*.

De esta manera, se planteaba la existencia de una racionalidad propia de la sociedad cortesana, frente a la sociedad burguesa regida por la racionalidad económica del capitalismo. Con todo, Elias destacaba que el prestigio de las elites cortesanas se encontraba basado en las apariencias, que no expresaban un poder real, puesto que la aristocracia cortesana “estaba excluida de las funciones políticas”¹⁰. El objetivo del cortesano era manifestarse según su identidad como tal, y el objetivo del rey no era otro que mantenerse como rey dentro de esta configuración social. Ciertamente, para poder cumplir con este fin, el monarca necesitaba monopolizar el poder político, pero éste, al fin y al cabo, sólo era un medio para poder ejercer su papel como rey. Esto explicaba cómo el ceremonial cortesano había llegado a convertirse en un *perpetuum mobile* que se regía por sus propias normas, interpretadas por Elias desde la perspectiva de la pugna por el prestigio social¹¹.

La *sociedad cortesana*, escrita como *Habilitationsschrift* en 1933, no fue recibida por la comunidad científica hasta su reimpresión en el año 1969. A partir de este momento, su teoría fue contrastada en multitud de estudios centrados en

¹⁰ N. Elias, *Die höfische Gesellschaft...*, *op. cit.*, pp. 106-107, 155.

¹¹ *Ibidem*, p. 132.

diferentes cortes europeas de la Edad Moderna, concentrados en el ceremonial como regulador del espacio, del acceso al monarca y de su visibilidad y en la relación entre la Corte y los aparatos burocráticos estatales. Así, el libro colectivo de A. G. Dickens ofrecía una comparación entre las diferentes Cortes de la Edad Moderna¹². John Elliott, por otra parte, estudiaba la evolución del ceremonial dentro de la Corte española, identificando la manera en la que los Austrias lo habían utilizado como instrumento de poder, puntualizando que, cuando no eran capaces de dominarlo, el rey podía convertirse en víctima del ceremonial, como había sucedido con Felipe III¹³. En *The English Court: From the Wars of the Roses to the Civil War*, D. Starkey cuestionaba la distinción entre Corte y administración estatal, argumentando que el centro del gobierno de Enrique VIII residía en sus *privy chamber* y *privy council*¹⁴. El libro colectivo *Princes, Patronage and the Nobility. The Court at the Beginning of the Modern Age, ca. 1450-1650*, editado por R. G. Asch y A. M. Birke, intentaba definir la Corte replanteando diversas cuestiones como la relación entre Corte e instituciones administrativas, las relaciones clientelares y el papel de los “favoritos”, la integración de las élites y el disciplinamiento social¹⁵. John Adamson, en 1999, dio una definición amplia de la Corte como una “matriz de relaciones políticas y económicas, religiosas y artísticas, que convergían en la Casa del soberano”, y afirmaba asimismo que era el principal centro cultural y social del reino¹⁶.

Todas estas obras estudiaban el papel de la Corte en relación con una valoración más o menos crítica del proceso de la formación del Estado moderno. Fue en Italia donde los historiadores del grupo *Europa delle Corti* introdujeron una perspectiva nueva al plantear la vigencia en el mundo cortesano de los valores de la filosofía moral clásica. Este planteamiento revelaba el principal punto flaco

¹² A. G. Dickens, *The Courts of Europe: Politics, Patronage and royalty, 1400-1800*, London 1977.

¹³ J. Elliott, “The court of the Spanish Habsburgs: a peculiar institution”, en P. Mack y M. C. Jacob (eds.), *Politics and Culture in Early Modern Europe. Essays in honour of H. G. Koenigsberger*. Cambridge, 1987, pp. 5-24.

¹⁴ D. Starkey (ed.), *The English Court: From the Wars of the Roses to the Civil War*. London 1987.

¹⁵ R. G. Asch y A. M. Birke (eds.), *Princes, Patronage and the Nobility. The Court at the Beginning of the Modern Age, ca. 1450-1650*, London 1991.

¹⁶ J. Adamson (ed.), *The Princely Courts of Europe. Ritual, Politics and Culture Under the Ancien Régime, 1500 – 1750*. London, 2000, p. 7.

de la teoría de Elias, y de las aproximaciones historiográficas que partían de ella, las cuales ciertamente acertaron al estudiar la Corte como un centro de poder con una racionalidad y dinámica propia, aunque sin ser capaces de señalar cuáles eran los valores que lo justificaban. Al partir del concepto clásico de la *oeconomica*, como fundamento de la Corte, según la cual el rey gobernaba como *paterfamilias*, la Corte podía ser estudiada en relación a una racionalidad que no era meramente contraria a la mentalidad burguesa, sino que tenía una justificación filosófica propia¹⁷. Mientras que para Elias, y los historiadores de la Corte del ámbito anglosajón, el concepto *conspicuous consumption* constituye uno de los principios fundamentales para entender la actuación aparentemente despilfarradora de la élite cortesana, la aproximación de los estudios de Corte italianos permitía relacionarlo con las virtudes clásicas de la *liberalidad* y la *magnificencia*, y con el principio del *decoro*. La actuación cortesana, pues, giraba alrededor de las virtudes principales de la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza, articuladas en un conjunto inseparable con la magnanimidad, el deseo de gloria, la liberalidad, la mansedumbre, la *eutrapelia*, la buena conversación, la cortesía etc. Desde esta perspectiva A. Quondam estudiaba el libro *El Cortesano* de Castiglione, obra no mencionada por Elias en su *Sociedad Cortesana*¹⁸.

Así, el comportamiento cortesano puede ser explicado como expresión de las virtudes clásicas, en vez de ser contemplado como mera expresión del disciplinamiento social. Como consecuencia del planteamiento fundamental de esta filosofía moral, el hombre virtuoso poseía las cualidades necesarias para gobernarse a sí mismo, a su propia casa, y formar parte de la Corte del príncipe participando en el gobierno político. Con todo, los estudios de *Europa delle Corti* se limitaban al estudio de las Cortes principescas del renacimiento italiano, y tendían a concentrarse en las expresiones culturales de la Corte que, ciertamente, recibían su significado político.

¹⁷ C. Mozzarelli (a cura di), «*Familia*» del príncipe e famiglia aristocrática. Roma, 1988. Una reflexión suya sobre la corte en “Príncipe, corte e governo tra ‘500 e ‘700”, en *Culture et idéologie dans la genèse de l’Etat Moderne*. Roma, 1985, pp. 367-379. Véase también D. Frigo, *Il padre di famiglia: governo della casa e governo civile nella tradizione dell’ «economics» tra cinque e seicento*. Roma, 1985.

¹⁸ B. Castiglione, *Il libro del Cortegiano*, A. Quondam (ed.), Milano, 2000.

2. La corte como modelo de organización política entre los siglos XIII y XIX

En este contexto surgieron los estudios sobre la corte en la Universidad Autónoma de Madrid, dirigidos por el profesor Martínez Millán. Para este grupo, la corte no solo se definía como un lugar o espacio donde se hacía política, se practicaba una cultura o donde estaba el rey, sino que era una “organización política”, con unos fundamentos filosóficos propios, con unas estructuras específicas que articulan el poder social, las relaciones no institucionales, etc. Esta forma de organización ha sido puesta de manifiesto en las obras de conjunto sobre la Monarquía hispana que este grupo ha realizado¹⁹.

La finalidad de esta investigación es realizar un análisis de los discursos en que se fundamentó el modelo político de la Corte, y la manera en que este modelo fue afectado por los elementos disyuntivos surgidos a partir de la Reforma protestante, basados en una diferente concepción antropológica. Esto se tradujo en que estas diferentes concepciones del ser humano se expresaran en la formulación de diferentes discursos de justificación del poder, cuestionando la organización basada en la filosofía clásica asumida por el cristianismo, hasta el surgimiento del nuevo paradigma del Estado-Nación en el siglo XIX. Los estudios dentro del ámbito de filosofía política realizados hasta el momento sobre estos discursos esencialmente se han centrado en destacar el individualismo que conllevó la Reforma.

Desde un punto de vista de la organización política, se ha puesto de manifiesto la manera en que, durante el siglo XIX, el sistema político del Estado-nación fue justificado mediante una práctica historiográfica que proyectaba conceptos anacrónicos como *pueblo* y *nación* al pasado²⁰. No obstante, la

¹⁹ J. Martínez Millán (dir.), *La Corte de Carlos V*. Madrid, 2000, 5 vols.; J. Martínez Millán y S. Fernández Conti (dirs.), *La monarquía de Felipe II: La Casa del Rey*. Madrid, 2005, 2 vols.; J. Martínez Millán y M. A. Visceglia (dirs.), *La Monarquía de Felipe III*. Madrid 2008, 4 vols.

²⁰ Entre otros, E. Hobsbawm, *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Barcelona 2000; E. I. Fox, *La invención de España: nacionalismo liberal e identidad nacional*. Madrid, 1997; J. Álvarez Junco, *Mater dolorosa: la idea de España en el siglo XIX*. Madrid, 2001. Desde la perspectiva de los estudios de la Corte: J. Martínez Millán, “Introducción” a ídem, *La Corte de Carlos V*, Madrid, 2000, pp. 17-41.

reconstrucción histórica de la transformación de las monarquías modernas en Estado Moderno, ha permanecido vigente, basada en una interpretación de los discursos políticos de la Edad Moderna desde la perspectiva y sistema de valores propios del liberalismo. Por esta razón, una vez que la Corte ha sido definida como el sistema político vigente en la Edad Moderna, fundamentado en una justificación filosófica propia, surge la necesidad de estudiar la evolución del propio concepto de la Corte en el pensamiento político desde el siglo XIII al XIX²¹.

El análisis de la visión de la Corte que manejan los autores estudiados en esta tesis, presenta el problema de que no la definen explícitamente. Aunque existen definiciones contemporáneas, siendo una de las más conocidas la de Alfonso X, éstas asumen ciertas suposiciones, tenidas por evidentes en la época, puesto que formaban parte de un sistema político basado en la recepción cristiana de la filosofía moral clásica. Por esta razón, para entender la racionalidad propia de esta concepción, es necesario ampliar la perspectiva y profundizando en los fundamentos filosóficos en los que descansa su organización política.

Las reflexiones de los pensadores filosóficos y políticos analizadas en este estudio, se interpretan dentro de la cosmovisión cortesana, caracterizada por la mutua correspondencia entre los planos del *macrocosmos* y el *microcosmos*, una concepción recibida de la filosofía clásica que implicaba la interdependencia de los discursos ético, político y teológico. La historia del pensamiento político cortesano no puede basarse en el análisis de conceptos propios de la perspectiva liberal, tales como el de los derechos individuales, la división de poderes, la libertad de expresión, etc., pues estos conceptos no sólo carecen de significado en el mundo cortesano sino que ni siquiera habían sido formulados dentro de su discurso político. Así, la Corte debe ser explicada partiendo de sus propios fundamentos, lo cual implica estudiar discursos políticos emanados de una concepción en la que la política no era un ámbito con unas fronteras claramente delimitadas, sino estrechamente vinculada a la ética y la religión.

²¹ Para el fundamento de este planteamiento, véase J. Martínez Millán, “La sustitución del «sistema cortesano» por el paradigma «estado nacional» en las investigaciones históricas”, *Libros de la Corte.es* 1, 2010, pp. 4-16.

En este estudio nos centramos en aquellos discursos especialmente relevantes para la formulación del modelo político cortesano. En primer lugar se explica la manera de que este sistema político se fundamentó sobre la recepción cristiana del pensamiento clásico a través de las obras escolásticas de Tomás de Aquino y Egidio Romano, y cómo esta concepción fue expresada en el siglo XVI por Baldassare Castiglione y en el siglo XVII por Baltasar Gracián. A pesar de las diferencias en sus planteamientos, estos autores compartían una concepción del hombre como ser destinado a la convivencia en sociedad, en cuya naturaleza se encontraban los principios de la excelencia, alcanzables mediante el cultivo de una segunda naturaleza ética y política, según las reglas de la razón. Esta virtud, de acuerdo a los orígenes clásicos del modelo cortesano, se desarrollaba de manera práctica, hasta llegar a dar forma a unos hábitos que encontraban expresión en todas las acciones que constituían su modo de vida. Ciertamente, la visión de Gracián expresa su escepticismo hacia la manera en la que ponían en práctica los principios morales, y señala la dificultad de obrar rectamente en un mundo corrupto, pero mantiene la confianza en la virtud como meta en la vida, y en la necesidad de tomarla como criterio de actuación.

La Reforma protestante inspirada en una diferente visión antropológica, planteó un conflicto con la cosmovisión en la que descansaba el sistema cortesano. Lutero y Calvino partían de una definición del hombre cuyas capacidades morales y racionales se habían corrompido después de la Caída. Esto implicaba el cuestionamiento de la idea de que el hombre fuera en esencia un ser social y político, poseedor de las semillas de la virtud. Para Lutero y Calvino la fe era la única vía hacia la salvación del alma, quedando la moral reducida a una mera cuestión de disciplinamiento sin consecuencias trascendentales. El hombre, por su incapacidad moral, no podía tener la pretensión de comprender los fundamentos de la voluntad divina. A diferencia de lo planteado por Tomás de Aquino, negaban la existencia de una comunidad moral entre Dios y el ser humano. Esta ruptura entre los planos humano y divino tenía graves consecuencias para la justificación del poder político, pues parecía abandonar al hombre en un vacío moral, que únicamente podía ser remediado por una libradora entrega a Dios, mediante la fe y no la razón.

Sin embargo, en el contexto de la Guerra de los Treinta Años, surgieron en el ámbito del protestantismo, aunque fuera de sus corrientes ortodoxas, nuevos

intentos de fundamentar el pensamiento político, representados por las teorías contractualistas de Grocio, Hobbes y Pufendorf, quienes partían de la tradición iusnaturalista. Aunque frecuentemente se ha considerado a estos autores como los fundadores del pensamiento liberal o del Estado moderno, por separar el derecho de la moral y de la religión, el análisis de sus discursos muestra justamente cómo desarrollaron sus teorías a partir del pensamiento protestante, y su preocupación por redefinir la relación entre política y moral²². Grocio, desde una sensibilidad espiritual arminiana, partía de la concepción estoica del ser humano, caracterizado por tener un instinto irracional para la convivencia que, al madurar, se convertía en racional. La postura de Hobbes destacaba por las consecuencias radicales que extraía del pensamiento de Lutero y Calvino, y por la concepción mecanicista del ser humano, presentando la política como una esfera autónoma, desvinculada de la moral y la religión. La teoría de Hobbes, por la fuerza lógica de su discurso por un lado, y por su poca atractiva visión antropológica que parecía reducir el hombre a la condición de un animal, por otro, desencadenó un esfuerzo por restaurar los fundamentos morales de la política. Incluso admitiendo la impotencia moral humana de la que partían los protestantes, resultaba difícil aceptar una separación tan radical entre política, ética y religión. Este dilema puede verse en la obra de Samuel Pufendorf, quien definía el hombre por su racional y digno sentido del deber.

Así, las teorías contractualistas contemplaban la política desde la perspectiva de la impotencia moral natural del hombre quien, para vivir en paz, debía organizar la vida en común en base a la obediencia a unas reglas y deberes, construyéndose así la sociedad civil, que se oponía al estado de naturaleza. En consecuencia, tenían como resultado una nueva visión de la Corte, según la cual la organización política no era natural, sino el producto de la voluntad humana por construir una comunidad política racional.

Dentro del luteranismo, la corriente del pietismo, surgida en el último cuarto del siglo XVII, se enfrentó a los planteamientos sostenidos por la Iglesia Luterana ortodoxa. Consideraba que la idea de Dios como soberano arbitrario, en el sentido de ininteligible, del universo, conducía a una vivencia de la fe

²² Como ejemplo reciente de la interpretación liberal, véase R. Tuck, *The rights of War and Peace: Political Thought and the International Order from Grotius to Kant*. Oxford, 1999.

excesivamente intelectualista y, en consecuencia, a la decadencia de la moral. La Iglesia Luterana ortodoxa, que se habría corrompido por sus preocupaciones mundanas, habría olvidado al creyente al centrarse en polémicas teológicas escolásticas. Éstas, además, habían tenido como consecuencia el retorno de la metafísica aristotélica a las universidades protestantes, lo que resultaba contradictorio con el dogma de la justificación por la fe. Los pietistas plantearon una regeneración espiritual a través de una reforma de la iglesia y un renacer espiritual de los creyentes que se expresaría en una conducta ascética, característica de los *renacidos*, y una relación con Dios basada en el amor en vez del temor.

Vinculada al pietismo surgiría la filosofía de Thomasius, quien desde su convicción pietista consideraba que la iglesia debía limitarse a sus preocupaciones espirituales, siendo la corrupción moral, contra la que precisamente Lutero había luchado, la consecuencia de una íntima relación entre el poder político y la religión. Se convirtió en un representante de la *Popularphilosophie*, que constituía una adaptación de la filosofía cortesana al concepto de la sociedad, dirigida tanto a las élites cortesanas como a la burguesía ilustrada. Aunque sus ideas políticas tenían la apariencia de ser la expresión de una concepción secular de la política, su filosofía, al igual que la de Pufendorf, era un intento de resolver la paradoja de concebir la política como un ámbito moral y racional que se constituía desde la impotencia moral del ser humano. Este problema le impulsó a replantear la relación entre la voluntad, corrompida por los instintos, y la razón. Por esta misma época, Leibniz, partiendo de una postura ecuménica, planteó nuevamente la cosmovisión cortesana esférica, contemplando la mente humana como un espejo de la mente divina. El ámbito político y el religioso no se excluían, a la vez que la actuación política era definida en función de las virtudes morales, unos principios que el hombre compartía con Dios. La Corte, desde esta perspectiva, era redefinida como un ámbito político-moral que reflejaba la armonía del universo, establecida por Dios, y presentada como “el mejor de los mundos posibles”, que necesariamente incluía la presencia del mal. Esta teoría puede considerarse la solución propuesta por Leibniz a la paradoja que suponía reconstruir la política y la convivencia social como un ámbito moral, sin negar el dogma luterano de la miseria moral del ser humano.

El planteamiento de Leibniz, sin embargo, fue ridiculizado por Voltaire, en un momento en que la sociedad se perfilaba como comunidad moral alternativa a la Corte. La idea de la sociedad civil, opuesta al estado de naturaleza, como ámbito en el que el hombre podía cumplir su finalidad como ser social y moral, llegó a ser concebida como una construcción histórica que evolucionaba según las leyes del progreso. Un antecedente importante de este proceso lo constituyó el pensamiento de Pufendorf, quien lo había planteado desde una perspectiva del voluntarismo divino. La idea del progreso de la sociedad, basada en la confianza en la razón humana, que comenzó a cobrar protagonismo y una dinámica propia en tiempos de la Ilustración, llegó a ser elaborada en la historiografía por autores como William Robertson. Esta perspectiva puede considerarse como otro momento esencial que modificaba la visión de la Corte. En la historiografía ilustrada, Corte y Sociedad cobraban su significado como fenómenos históricos, llegando la Corte a ser identificada con una etapa en el progreso hacia la sociedad civilizada. Esto implicaba que la cultura cortesana ya comenzaba a ser identificada como anticuada y en ocasiones irracional.

La confianza en el progreso de la sociedad, basada en la fe en la armonía entre la razón y la naturaleza, comenzaba a declinar en la segunda mitad del siglo XVIII y fue atacada por Rousseau, quien desarrolló una nueva visión antropológica que partía de la inocencia natural del ser humano, quien se corrompía en sociedad. Aunque Rousseau criticaba en primera instancia la sociedad ilustrada de su tiempo, al plantear un sistema político y una cultura nueva, atacaba implícitamente la Corte. Ésta, dentro de su obra, era identificada con el sistema político basado en la desigualdad social, lo que la cultura de la sociedad ilustrada pretendía disimular. La Corte ya no era una etapa en el proceso de civilización, sino que se convertía en el modelo por excelencia de la desigualdad social. Su perspectiva constituía un ataque a la cultura cortesana y las buenas maneras que habían sido incorporadas al contexto de la sociedad ilustrada, y que en su planteamiento sólo servía para ocultar la esclavitud del ser humano. Siendo la recuperación de la inocencia original imposible una vez que el hombre había desarrollado la razón, la desigualdad social podía ser remediada a través de un nuevo contrato social, fruto de la *voluntad general*. Esta voluntad no podía ser el resultado de la razón, sino la consecuencia de un *sentimiento* genuino que, paradójicamente, sólo podía ser alcanzado a través de una educación destinada a

destruir las bases de la educación de corte clásico. Rousseau, de esta manera, sentaba las bases de una nueva cultura burguesa que sustituiría a la cultura de la sociedad ilustrada.

Los planteamientos de Rousseau influirían en el pensamiento de Kant quien, a pesar de su tono crítico, seguía contemplando la sociedad como un paso en el progreso humano, no hacia la sociedad civilizada, sino hacia el “reino de los fines” en la que el hombre actuaba de forma autónoma según las leyes morales. Kant consideraba que el pensamiento de Rousseau se caracterizaba por la paradoja de vincular el desarrollo de la razón humana a su corrupción, problema que pretendía solucionar. De esta manera, distinguía una voluntad pura, desvinculada de las pasiones, que seguía los mandatos morales derivados de la razón, concebida como un ámbito autónomo, independiente de la realidad empírica. La idea del imperativo categórico implicaba que la búsqueda de la solución para la convivencia social no pasaba por la política, si ésta se definía en términos de la *prudencia*. Era difícil imaginar que la política pudiera conducir a la aceptación de las verdades morales del imperativo categórico. Moral y política parecían excluirse, y sólo podían ser compatibles en un futuro lejano, cuando se establecería una “constitución perfecta”. La transformación hacia la moral debía ser obra del hombre mismo, que progresivamente, a través de la Ilustración, debía apropiarse de las leyes morales. Kant, de esta manera, seguía partiendo de la idea de la sociedad, que debía convertirse en un espacio moral, frente a la que se perfilaba la Corte como un ámbito político incapaz de impulsar la transformación moral.

El pensamiento de Kant fue criticado y reelaborado por sus discípulos Herder y Fichte. La confianza de Kant en la razón como un ámbito autónomo, fue cuestionada por Herder quien exploraba nuevamente la relación entre la razón y los *sentimientos*, sosteniendo que la razón siempre operaba dentro de un contexto espacial y temporal determinado. Herder, desde esta perspectiva, desarrollaba una visión sobre la historia de la humanidad, que comenzaba en el Oriente, y se desplazaba gradualmente al Occidente, hasta llegar al mundo del Norte de Europa. De esta manera dio un nuevo contenido a los conceptos *cultura* y *pueblo*. Fichte, en sus discursos a la nación alemana, escritos durante las guerras napoleónicas, contemplaba la historia desde la perspectiva de la Nación. Ambos consideraron el transcurso conflictivo de la historia como un proceso de conquista de la libertad,

que no se realizaría en un reino universal metafísico, sino en un espacio territorial y político concreto. De esta manera comenzó a formarse una nueva idea de la organización política plasmada en el concepto del Estado-Nación. Esta visión partía de una crítica a la sociedad ilustrada y la Corte, como la organización política basada en una cultura no germánica y que justificaba la desigualdad social. Los historiadores decimonónicos, como Ranke y Cánovas del Castillo, finalmente, justificaron el proyecto político de la burguesía, el Estado-nación liberal, al presentarla como el fin de un largo proceso histórico, que se caracterizaba por la lucha por la independencia y la libertad del pueblo. De esta manera, la Corte desaparecía del relato histórico, siendo los valores, la cultura y la filosofía que la justificaban presentadas como un conjunto de costumbres y creencias inconexas, irracionales, y contrarias al bien común que desaparecían a medida que se plasmaba la organización institucional del Estado-Nación.

CAPÍTULO 1

LA RECUPERACIÓN HISTORIOGRÁFICA DEL CONCEPTO “OECONOMICA”

La recuperación del concepto de la *oeconomica* ha sido clave para la comprensión de la Corte como un sistema político distinto del Estado, lo que plantea la pregunta de cuál ha sido su recorrido historiográfico²³. Para responderla es necesario dirigir la atención a un congreso organizado en 1987 en Trento, por P. Schiera y P. Prodi con el objetivo de hacer una evaluación crítica de la obra de O. Brunner²⁴. Desde los años 70 del siglo XX, el interés por la obra de este historiador austriaco había experimentado un resurgimiento. La labor científica de Brunner surgió del interés por los orígenes y la crisis del Estado moderno y parecía poder ofrecer una alternativa a las corrientes historiográficas de los *Annales* y el marxismo²⁵. El contexto político en el cual se originaron las ideas de Brunner, no fue considerado como un impedimento para valorar su aportación científica²⁶. Una de sus tesis que llamó especialmente la atención fue que la separación entre Estado y sociedad era una idea moderna, proyectada de manera anacrónica al pasado. Brunner postulaba en su lugar la existencia de círculos autónomos de poder, que se ampliaban, empezando con la *Casa* como una construcción jurídica autónoma, y terminando con el Imperio. Todas estas configuraciones de poder se constituían y se relacionaban de manera similar. El poder, pues, no estaba sujeto al monopolio del Estado que desde arriba dirigía a la sociedad. Esta idea ha sido uno de los supuestos de un discípulo de P. Schiera, C.

²³ Al respecto: J. Martínez Millán, “La Corte de la monarquía hispana”, *op. cit.*, pp. 17-35.

²⁴ C. Dipper, “Otto Brunner aus der Sicht der frühneuzeitlichen Historiographie”, *Annali dell’Istituto storico italo-germanico in Trento* 13 (1987), pp. 73-96. Sobre el congreso, R. Blänkner, “Spät-Alteuropa oder Früh-Neuzeit? Anmerkungen zur Otto-Brunner-Tagung in Trient (19.-21. März 1987)”, *Geschichte und Gesellschaft* 13 (1987), pp. 559-564.

²⁵ Véase sobre este tema, G. Chittolini, A. Molho, P. Schiera (eds.), *Origini dello stato. Processi di formazione statale in Italia fra medioevo ed età moderna*, Boloña 1994. Sobre el significado historiográfico de esta obra: J. Martínez Millán, “La sustitución del «sistema cortesano» por el paradigma «estado nacional»..., *op. cit.*, pp. 5-6.

²⁶ R. Blänkner, “Spät-Alteuropa oder Früh-Neuzeit?...”, *op. cit.*, pp. 560-561.

Mozzarelli, para abandonar la búsqueda de los orígenes del Estado, y centrar el interés en la Corte como una forma de poder distinta con unas características propias²⁷. D. Frigo, a su vez discípula suya, pudo dar de esta manera a la *oeconomica* la importancia que el concepto merece para la historia de la Edad Moderna²⁸.

1.1 Otto Brunner: la dicotomía entre Estado-sociedad y la *Casa extendida*

Es evidente que la recuperación de la obra de un historiador comprometido con el régimen nacionalsocialista presenta problemas metodológicos, más teniendo en cuenta que justamente la crítica de Brunner hacia la separación entre Estado y sociedad contenía componentes de esta ideología. La revaloración de su obra, por lo tanto, exige un análisis crítico. Recientemente, diversos historiadores han cuestionado el consenso que existía sobre la *Stunde null*, la hora cero, como se ha llamado el inicio de Alemania después de Hitler, que empezaba con el principio de la construcción del actual Estado liberal. Esto ha tenido como consecuencia que el papel de los historiadores alemanes antes y durante el Tercer Reich, su relación con la ideología nacionalsocialista, y su influencia posterior a la guerra, haya comenzado a ser objeto de estudio²⁹. Se ha señalado que los historiadores comprometidos con el régimen nazi, como Brunner, sentaron las bases de lo que después de la guerra se consideró la gran innovación historiográfica de Alemania: la historia social. Ésta, que se solía entender en relación con el marxismo, habría tenido también sus orígenes en la

²⁷ Véase especialmente C. Mozzarelli, “Principe, corte e governo tra ‘500 e ‘700”, *op. cit.*, pp. 367-379.

²⁸ D. Frigo le menciona como un pionero en este terreno en D. Frigo, *Il padre di famiglia...*, *op. cit.*, p. 7: “La dottrina dell’«economica», o dell’«arte di governare la casa», non è certo un tipo di sapere che necessita, dopo la magistrale ricostruzione fattane dal Brunner, di presentazioni o spiegazioni”.

²⁹ K. Schönwälder, “The fascination of Power: Historical Scholarship in Nazi Germany”, *History Workshop Journal* 43 (1997), pp. 133-153; I. Haar, *Historiker im Nationalsozialismus. Deutsche Geschichtswissenschaft und der »Volkstumskampf« im Osten*. Göttingen, 2000; E. Schulin, *Deutsche Geschichtswissenschaft nach dem zweiten Weltkrieg (1945-1965)*. München, 1989.

Volksgeschichte nacionalsocialista³⁰. El resurgido interés por la interpretación histórica de Brunner ha sido acompañado por una dura crítica, precisamente desde el campo de la historia social³¹, y se ha puesto en duda la posibilidad de separar su enfoque metodológico del nazismo³². Esto ha tenido como consecuencia una reafirmación de la importancia del Estado y de las estructuras sociales como condicionantes para la historia y, en consecuencia, una relativización de la importancia que la *Casa extendida* habría tenido en la historia³³. No obstante, la

³⁰ J. Kocka, "Ideological regression and methodological innovation: Historiography and the Social Sciences in the 1930's and the 1940's", *History and Memory* 2/2 (1990), pp. 130-138; J. van Horn Melton, "Continuities in German Historical Scholarship, 1930-1960", en H. Lehmann y J. van Horn Melton (eds.), *Paths of continuity. Central European historiography from the 1930's to the 1950's*. Cambridge, 1994, pp. 1-18; T. Etzemüller, *Sozialgeschichte als politische Geschichte. Werner Conze und die Neuorientierung der Westdeutschen Geschichtswissenschaft nach 1945*, München, 2001, *passim*.

³¹ C. Opitz, "Neue Wege der Sozialgeschichte? Ein kritischer Blick auf Otto Brunners Konzept des «ganzen Hauses»", *Geschichte und Gesellschaft* 20 (1994), pp. 89-98; H. Derks, "Über die Faszination des «Ganzen Hauses»", *Geschichte und Gesellschaft* 22 (1996), pp. 221-242; D. M. Nicholas, "New paths of social history and old paths of historical romanticism. An essay review on the work and thought of Otto Brunner", *Journal of Social History* 3/3 (1970), pp. 277-294.

³² Especialmente, P. N. Miller, "Nazis and Neo-stoics: Otto Brunner and Gerhard Oestreich before and after the Second World War", *Past and present* 176 (2002), pp. 144-186; G. Algazi, "Otto Brunner - «Konkrete Ordnung» und Sprache der Zeit", en P. Schöttler (ed.), *Geschichte als Legitimationswissenschaft, 1918-1945*, Frankfurt/Main, 1997, pp. 166-203. Cito por una copia disponible en internet, sin numeración de página: <http://www.tau.ac.il/~algazi/texts/Brunner--Konkrete%20Ordnung.pdf>, consultado el 25-2-2011. Otra opinión en R. Koselleck, "Sozialgeschichte und Begriffsgeschichte", en W. Schieder y V. Sellin (ed.), *Sozialgeschichte in Deutschland. Entwicklungen und Perspektiven in internationalen Zusammenhang*, Göttingen, 1986, I, pp. 89-109, puesto que considera que perspectivas condicionadas políticamente pueden tener como consecuencia metodologías renovadoras. Algo que, por otra parte, no sorprende de este historiador, teniendo en cuenta la influencia que ejerció Carl Schmitt sobre su propia obra.

³³ C. Opitz, "Neue Wege der Sozialgeschichte?...", *op. cit.*, p. 97, sostiene que es mejor olvidar el concepto y seguir las líneas de investigación social y de mentalidades francesas y angloamericanas. H. Derks, "Über die Faszination...", *op. cit.*, p. 221, critica duramente a Opitz por presentar un análisis deficiente del concepto de la Casa grande, aunque para él también tienen su preferencia otras vías de investigación, principalmente la "anglo-americana" para eliminar los restos del aislamiento internacional de los historiadores alemanes y terminar con todo tipo de "ideologismos y patriarcalismos". En el artículo un detallado análisis de la polémica sobre el "oikos" en la historiografía antigua y medieval. P. N. Miller, "Nazis and Neo-stoics...", *op. cit.*, p.

idea de la Casa no ha sido una invención de Brunner, y el concepto tiene un recorrido historiográfico mucho más antiguo. La Casa ha estado sujeta a distintas interpretaciones, según el contexto político historiográfico. Un análisis de estas interpretaciones, empezando con Brunner, puede aclararnos el nuevo significado que el concepto ha cobrado en los actuales estudios de la Corte.

En su libro *Land und Herrschaft* [*Tierra y dominio*], publicado en 1939³⁴, Brunner identificaba el concepto “Estado” con una concepción política moderna que surgió en el siglo XIX.

“Hoy en día sabemos que la ciencia política general del siglo XIX daba contenido a sus conceptos según el modelo del Estado monárquico liberal de su tiempo, y que presuponía la oposición entre «Estado» y «Sociedad». De esta manera aparece de manera consciente o inconsciente la «Constitución» del siglo XIX como modelo constitucional ideal, el Estado de derecho burgués, que a su vez sólo es pensable dentro del contexto del Estado burocrático militar, creado por el absolutismo. En esta cama de Procrusto se mete a la fuerza al Estado medieval, y lo que sobra, se aparta como anarquía, caos, algo curioso o extraño. En la nueva ciencia política encontramos al Estado como instrumento de poder del príncipe y después como persona jurídica. A la vez se utiliza la palabra Estado en un sentido general para la unión política o en todo caso para un ámbito muy amplio de relaciones políticas, como entre los residentes de un territorio»³⁵.

151 escribe: “If the alternative to the coherence provided by disciplinary rigour was one given by racial theories –indeed, if the new interdisciplinarity was developed to reflect the nazi New Order (*Neuordnung*) of things – then *Volksgeschichte* and all that came from it rested on a lie. A further lesson can be drawn: “old-fashioned” academic disciplines, precisely because of their imperviousness to fashion, are also bulwarks against barbarism when barbarism is fashionable”.

³⁴ Utilizo la edición O. Brunner, *Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Südostdeutschlands im Mittelalter*. Brünn, München, Wien, 1943, es decir, una edición que aún contiene los fragmentos que Brunner eliminó después de la guerra por ser políticamente comprometedores.

³⁵ *Ibidem*, p. 127: “Wir wissen heute, daß die “Allgemeine Staatslehre” des 19. Jahrhunderts ihre Begriffe am Modell des monarchisch-liberalen Staates ihrer Zeit gebildet hat und die Gegenüberstellung von “Staat” und “Gesellschaft” voraussetzt. So erscheint bewußt oder

Brunner señalaba que mientras que hoy en día hablamos de la dicotomía entre Estado y sociedad, los escolásticos Tomás de Aquino y posteriormente Francisco Suárez, partieron de la *Respublica sive societas civilis sive populus*, en la que *civilis* no se oponía a *político*, su traducción original, sino a *naturalis*. La sociedad civil no se contraponía al Estado, sino al “*status naturalis* del *bellum omnium contra omnes*”. Sólo a partir de la segunda mitad del siglo XVIII se empezó a definir al Estado y a la sociedad como entidades separadas e independientes, “y [entonces] la ciencia del bien público, de la «república» (polis), la «política», que hasta entonces acompañaba a la «oeconomica» como una ciencia amplia de la Casa, es separada en la dicotomía ciencia política y sociología, junto a la cual surge a la vez la economía política, la economía nacional, como ciencia del mercado dentro del ámbito del Estado, y no de la Casa”³⁶.

Este proceso se concluyó en el siglo XIX, cuando el Estado y la sociedad fueron considerados dos entidades distintas, que necesitaban ser estudiadas por distintas disciplinas. Esto, según Brunner, condujo a lo que llamaba el *Trennungsdenken* positivista, una manera de pensar en categorías disyuntivas, dentro de disciplinas científicas casi autónomas, que competían en una lucha caótica que reflejaba “la lucha de los poderes políticos del siglo XIX”. El Estado se convirtió en una forma jurídica y un orden normativo, la sociedad en el soporte de los valores espirituales y materiales. A la vez, el Derecho fue considerado

unbewußt als Idealtypus der Verfassung die “Konstitution” des 19. Jahrhunderts, der bürgerliche “Rechtsstaat”, der wider nur im Rahmen des bürokratisch-militärischen Staates, den der Absolutismus geschaffen hat, denkbar ist. In dieses Prokrustusbett wird der mittelalterlicher Staat hineingezwängt, und, was nicht hineingehen will, als “Anarchie”, “Chaos”, als “merkwürdig” und “sonderbar” beiseitegeschoben. Der Staat als Machtsapparat des Fürsten, dann als “juristische Person” ist es, der uns in der neueren Staatslehre entgegentritt. Zugleich aber wird das Wort Staat in einem allgemeinen Sinn für den politischen Verband überhaupt, oder doch einen sehr weiten Kreis politischer Verbände, etwa der seßhafter Menschen angewendet”.

³⁶ *Ibidem*, p. 128 “...und die Lehre vom Gemeinwesen, der Respublica (Polis), die Politik, der bisher die Ökonomik als umfassende Lehre vom Hause zur Seite gestanden hatte, wird in die Zweiheit Staatslehre und Gesellschaftslehre (Soziologie) geschieden, neben denen gleichzeitig die politische Ökonomie, Volkswirtschaftslehre, als Lehre vom Markt in Staatsraum, nicht vom Hause, entsteht”.

como la expresión de un sistema de valores no político y no ético, que tenía su propia dinámica algo, pues, “que flotaba en el aire”.

Todas estas posturas tuvieron su correlato historiográfico. Los historiadores comenzaron a utilizar conceptos relacionados con experiencias concretas y limitadas de su propio tiempo. A posteriori se les atribuía un significado general y, de esta manera, fueron proyectados sobre la realidad histórica³⁷. Esto tuvo como consecuencia que formas de poder, que sólo podían explicarse desde sus propios conceptos históricos, resultaran incomprensibles. Como consecuencia, fueron consideradas como expresiones de procesos no terminados o simplemente como irracionales. Es más, su contemplación desde perspectivas anacrónicas y parciales, que se juntaban en una falsa historia cultural, que sólo nominalmente constituía una visión total, significaba que ni siquiera podían ser observadas o eran consideradas como irrelevantes. Lo que perseguía Brunner, y constituía la solución contra el *Trennungsdenken*, era utilizar los conceptos tomados directamente de las fuentes, cuya comprensión sólo era posible a través de una aproximación interdisciplinaria³⁸.

Una de estas formas de poder era precisamente la Casa. La cuestión clave para poder entender esta entidad era la definición del término *Herrschaft*, dominio. En el derecho alemán existía el término *Gewere*, en latín *dominium*, referido a la posesión y el usufructo de una propiedad, que estaba condicionada por la *Wehrfähigkeit*, la capacidad de defenderla. El señor tenía que poder proteger su *dominium*, que incluía tanto la tierra como sus habitantes, contra ataques ilegítimos, y ejercía con este fin un poder legítimo. Se ocupaba de *Schutz*

³⁷ Teniendo en cuenta estas observaciones de Brunner, se entiende que fuera también uno de los fundadores del proyecto *Geschichtliche Grundbegriffe*. Véase O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe: historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Stuttgart, 1972-1997. Sobre el proyecto J. Sheenan, “«Begriffsgeschichte»: Theory an Practice”, *Journal of Modern History* 50 (1978), pp. 312-319.

³⁸ O. Brunner, *Land und Herrschaft...*, *op. cit.*, p. 504: “De esta manera, este libro pretende haber solucionado en lo principal la tarea propuesta de eliminar la terminología contradictoria y anacrónica del siglo XIX y, en la medida posible, de emplear un lenguaje conceptual y conforme a los hechos, tomado de las fuentes [So glaubt dieses Buch die Aufgabe, die ihm gestellt, die widerspruchsvolle und ungeschichtliche Terminologie des 19. Jahrhunderts zu zerstören und die Grundzüge einer sach- und, soweit dies möglich ist, quellengemäßen Begriffssprache zu entwerfen, in der Hauptsache gelöst zu haben]”.

und Schirm, la defensa y la protección. Para Brunner se trataba de una “constitución” que reconocía como legítimo el ejercicio autónomo de poder de los señores sin que existiera un Estado que reclamara el monopolio sobre el uso de fuerza. Cada miembro jurídico tenía su parte del poder ejecutivo. El núcleo de poder del señor era la Casa: “La esencia del dominio sólo se puede llegar a entender desde la Casa del señor”³⁹. El dueño de la Casa protege a los que viven en ella, incluyendo a sus allegados y sus servidores, la familia extensa. El patrón era, “según el derecho germánico”, responsable de los que vivían en su Casa, tanto si eran libres como si no. Todos estaban bajo su protección, en una relación de dependencia. Quienes no le obedecían, caían en desgracia y perdían su protección. También los campesinos, los siervos [*Holden*], pertenecían a la Casa, y estaban en su gracia [*Hulde*].

La relación entre el siervo y su señor se entendía en términos religiosos, como la relación entre Dios y Cristo, estando éste en gracia de aquél. Esto implicaba que el vínculo se creaba a través de la fidelidad. Ser fiel era algo más que ser obediente, significaba promover el beneficio del señor y evitar aquello que pudiese causarle daños, sin esperar una orden expresa. La fidelidad, sin embargo, tenía unos límites que se definían de acuerdo al derecho y la costumbre. Si el señor los traspasaba, el campesino podía negarle su obediencia. La fidelidad no era simplemente un contrato, sino que era constituida mediante un juramento [*Huldiging*]. A cambio de la protección del señor, y de poner a disposición su Casa y su tierra, el siervo tenía que dar consejo y ayuda, aparte de proveer las rentas. La relación de reciprocidad que existía entre el patrón y su familia, por lo tanto, no era una construcción jurídica tal como la entendemos hoy en día. Los conceptos jurídicos en la Edad Media eran conceptos religiosos y morales. La justicia era concebida como un orden sobrehumano, santificado por la religión. Brunner detectaba la misma relación de reciprocidad entre desiguales en un ámbito más amplio entre el *Landesherr*, príncipe, y su *Land*, el territorio y su población. Cada *Land* era una configuración independiente, como en una forma más reducida lo era la Casa, y tenía su propia organización jurídica. En esta observación, la aplicación del modelo de la Casa a círculos políticos más extensos, residía la importancia política de la obra del historiador austríaco.

³⁹ *Ibidem*, p. 293: “Man wird das Wesen der Herrschaft nur vom Herrenhaus her erfassen können”.

Brunner relacionaba las conclusiones de su investigación con la ideología política del nazismo. Consideraba que la “constitución” medieval era específicamente germánica, un rasgo del pueblo alemán. El Imperio no se podía entender desde su génesis como *Estado de bandera*. Los alemanes siempre habían vivido en dos realidades, la del territorio al que pertenecían, su *Land*, con su propia organización constitucional, y la del Imperio, el *Regnum Teutonicum*, del que todavía recordaban las denominaciones *Deutschland* y *Deutsches Reich*. *Reich* y *Land* eran según Brunner formas germánicas, vínculos políticos típicamente alemanes. Era necesario reconstruir esta historia constitucional desde sus orígenes, de manera independiente de los esquemas decimonónicos.

Brunner se preguntaba por la aparición del “pueblo”, el clan como poder político que conserva la paz externa e interna. No consideraba que el Estado fuera una superestructura, una estructura política rígida construida sobre una constelación no muy unida de parentelas. Según Brunner, el pueblo alemán contenía desde sus orígenes un germen que explicaba su evolución como comunidad política. Esto podría aclarar la “superioridad política de los germanos sobre otros pueblos indogermánicos como los eslavos”⁴⁰. En su origen, el rey germano era el descendiente de una estirpe noble del pueblo. Ejercía como líder político en una situación pacífica, y en tiempos de guerra, si era exitoso como líder militar, se convertía en soberano [*Herrscher*], que extendía su Imperio [*Reich*] sobre otros pueblos. No obstante, seguía siendo en primera instancia rey de su propio pueblo, *rex francorum*. Aunque se convirtiera en monarca, administraba la justicia y defendía la paz según el derecho y la constitución de cada territorio. Para fundamentar su dominio limitado se vinculaba a sus súbditos a través de un juramento de fidelidad. Finalmente se formaría en el Imperio franco oriental un pueblo imperial, los alemanes, quienes constituían el núcleo del *Reich*. El *Reich* cobraba un alcance aún más amplio por el universalismo cristiano inherente al *Kaisertum*, el Imperio.

Esto implicaba que el concepto *Reich* contuviera una gran fuerza dinámica, pero a la vez siempre existía el riesgo de que se diluyera en su inmensidad. El imperio, al fin y al cabo, era una idea. “En su esencia el Imperio era el Imperio del pueblo alemán, y lo sigue siendo a pesar de todas las mudanzas

⁴⁰ *Ibidem*, p. 511.

y toda decadencia hasta hoy en día”⁴¹. Para Brunner, el aparato estatal de sus tiempos era un instrumento verdaderamente importante, pero nada más que un instrumento. No podía identificarse al Estado con la comunidad política, el portador del Imperio seguía siendo el pueblo político. Por otra parte, sin el Imperio, el pueblo alemán no era imaginable, y sólo hubiera existido un conjunto de *Länder* sin vínculo entre ellos.

Según Brunner, el Imperio alemán implicaba la idea de una misión. “El Imperio contiene una fuerza histórica, contiene un principio dinámico y ofensivo”⁴². Un impulso hacia fuera y una fuerte vinculación con el ámbito más estrecho del *Land* pertenecían a la esencia del ser germánico. En el príncipe [*Landesherr*] residía el principio del liderazgo político [*Führung*], y el *Land* era una forma de la comunidad del pueblo. Sólo a través del *Land* existía el pueblo en un sentido constitucional, que implicaba la participación en la vida pública. Estos dos conceptos, comunidad del pueblo y liderazgo, caracterizaban, según Brunner, la continuidad histórica germánica, y no un supuesto vínculo con instituciones estatales antiguas. El Estado se había constituido en el siglo XIX; el pueblo, sin embargo, ya existía. Surgía entonces la cuestión de la continuidad histórica germanica, y en este sentido la idea nacionalsocialista de la raza y del pueblo proporcionaba los supuestos para poder entender este problema.

Tampoco se trata, de ninguna manera, de la continuidad de determinados grupos o instituciones, que casi en ningún sitio se puede comprobar, sino del hecho de que todas las formas constitucionales fundamentales de la Edad Media europea, en cuanto no pertenezcan al ámbito eclesiástico, sólo son inteligibles desde sus raíces germánicas. Esto es precisamente lo determinante en vista de la zanja profunda del siglo XIX. No se trata de organizaciones e instituciones jurídicas individuales, sino del principio fundamental del pueblo alemán y su organización. En este sentido se debe retomar la labor de una historia constitucional germánica. Quizas la fidelidad germánica sea el factor

⁴¹ *Ibidem*, p. 517: “Denn in seinem Wesenskern ist das Reich das Reich des deutschen Volkes und bleibt es, über alle Wandlungen und allen Verfall hinweg bis in unsere Tage”.

⁴² *Ibidem*, p. 522: “Das Reich ist eine geschichtsmächtige Kraft, es trägt ein dynamisches, offensives Prinzip in sich”.

histórico más funcional, que penetra todas las formas antiguas, y que hoy en día no es menos esencial para nosotros⁴³.

La fidelidad, la esencia de la idea de la Casa, era el principio político según el cual se organizaban el territorio y el Imperio. Con esto, la justificación histórica del Tercer Reich estaba fraguada. La base del Reich era una esencia, una idea, por encima de determinadas constituciones. La pregunta con la que Brunner terminaba su obra, sólo podría ser respondida afirmativamente si la política seguía los principios del partido nacionalsocialista.

¿Se tiene que considerar lo germánico como una parte, si bien digna, ya desde hace tiempo desaparecida, y aún superada, de la antigüedad de nuestro pueblo? Tendremos que preguntarnos en qué medida los principios germánicos están todavía presentes, o si han sido recuperados. La historia constitucional alemana no es una historia de recepciones, sino la historia de un independiente desarrollo de sí mismo. Ciertamente, un retroceso a las formas antiguogermánicas o medievales no es posible. El tránsito a través del Estado moderno determina al Imperio del pueblo alemán en la misma medida en que este pueblo, como consecuencia de la revolución industrial, ya no puede vivir dentro de órdenes como el *Land* por antonomasia, aunque todavía puede conceder al campesinado un nuevo lugar asegurado dentro de la ordenación del pueblo. Sin embargo, los conceptos principales del Tercer Reich, *liderazgo* y *comunidad del pueblo*, en última instancia, sólo pueden comprenderse desde las raíces germánicas. Dentro de esta conexión, una parte de la

⁴³ *Ibidem*, pp. 524-525: “Es geht auch keineswegs um die Kontinuität bestimmter Gruppen oder Institutionen, die kaum irgendwo nachzuweisen ist, sondern um die Tatsache, daß alle grundlegenden Verfassungsformen des europäischen Mittelalters, soweit sie nicht der kirchlichen Sphäre angehören, nur aus germanischen Wurzeln verstanden werden können. Dies ist gerade angesichts des tiefen Grabens, den das 19. Jahrhundert bedeutet, das Entscheidende. Nicht um die einzelnen Einrichtungen und Rechtsinstitute geht es uns, sondern um die das deutsche Volk und seine Volksordnung bestimmenden Grundgedanken. So muß die Arbeit an einer germanischen Verfassungsgeschichte neu aufgenommen werden. Der vielleicht geschichtlich wirksamste Faktor ist die Germanische Treue, die uns heute nicht minder wesentlich ist, wie sie alle ältere Gebilde durchdringt”.

historia constitucional del medioevo alemán, limitada temporal y espacialmente, puede cobrar su significado⁴⁴.

A pesar de esta orientación política, *Land und Herrschaft* destaca por su estudio empírico, solidamente argumentado, sobre la Casa en la Edad Media, que contrasta con las conclusiones fundadas sobre especulaciones acerca del carácter del pueblo alemán. No obstante, surge la pregunta de cómo debería evaluarse la obra de Brunner, y si éste, tomando distancia de la perspectiva decimonónica, no había caído nuevamente en la trampa del presentismo. Y esto dentro del contexto político del nacionalsocialismo. Desde la perspectiva de los actuales estudios de la Corte, puede preguntarse si su concepto de la Casa puede ser recuperado como una sólida reconstrucción empírica.

La cosmovisión de Brunner ha sido definida como un pesimismo cultural, un concepto que implica condenar estas ideas como consecuencia de una irracional y poco conveniente nostalgia por la época anterior al Estado liberal democrático⁴⁵. Sin embargo, su obra no transmite pesimismo, sino una gran ilusión por las posibilidades de una regeneración cultural y una verdadera participación política del pueblo a través del totalitarismo. Esta ideología iba acompañada por el cuestionamiento del Estado liberal que se consideraba caducado, y una crítica hacia la tradición historiográfica que justificaba este

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 525-526: “Ist das Germanische nur ein Stück einer zwar ehrwürdigen, aber längst entschwundenen, ja überwundenen Frühzeit unseres Volkes? Wir werden fragen müssen, wie weit germanische Grundgedanken heute noch lebendig sind oder neu zum Leben erweckt wurden. Die deutsche Verfassungsgeschichte ist keine Geschichte von Rezeptionen, sondern eine Geschichte eigenständiger Selbstentfaltung. Gewiß, eine Rückkehr zu altgermanischen oder mittelalterlichen Formen ist unmöglich. Der Durchgang durch den modernen Staat prägt das Reich des deutschen Volkes ebensowohl wie dieses Volk angesichts der industriellen Grundlagen seines Lebens zwar dem Bauerntum einen neuen gesicherten Platz in der Volksordnung einräumen kann, nicht mehr jedoch in Verbänden, die «Land» schlechthin sind, zu leben vermag. Aber die politischen Grundbegriffe des Dritten Reiches, *Führung und Volksgemeinschaft*, sind letztlich nur aus germanischen Grundlagen zu verstehen. In diesem Zusammenhang mag auch einem zeitlich und räumlich beschränkten Stück der Verfassungsgeschichte des deutschen Mittelalters, wie wir es hier vorlegen, seine Bedeutung zukommen”.

⁴⁵ S. Rowan, “Comment: Otto Brunner”, en H. Lehmann y J. van Horn Melton (eds.), *Paths of continuity...*, *op. cit.*, p. 296.

sistema político. Ciertamente, Brunner consideraba el “aparato estatal un instrumento muy importante del orden político”, aunque añadía que tampoco quería considerarlo como algo más que un instrumento⁴⁶. Lo que definía al Tercer Reich era en primera instancia el “pueblo político”.

En este sentido, Brunner reflejaba fielmente los supuestos nacionalsocialistas acerca del Estado, que no era concebido como un fin absoluto. Su intención de proponer una alternativa al *Trennungdenken* no era únicamente fruto de un planteamiento epistemológico, sino también un reflejo de un programa político⁴⁷. La aproximación interdisciplinaria se compaginaba con un intento de definir la esencia política del pueblo alemán, cuya guía era considerada como el verdadero fin de la política. Así, Adolf Hitler decía que “el Estado es un medio para un fin. Su fin está en la conservación y el fomento de una sociedad de seres vivientes que son física y anímicamente parecidos... Los Estados que no contribuyan a este fin son engendros monstruosos”⁴⁸. Y en un discurso de 1935 decía que “El punto de partida de la doctrina nacionalsocialista no reside en el Estado, sino en el pueblo. (...) Puesto que reconocemos en el pueblo lo permanente y lo existente, vemos en él el único fin”⁴⁹. Ernst Huber, frecuentemente citado por Brunner, denominaba al Tercer Reich como un Estado de movimiento. El partido nacionalsocialista era presentado como la comunidad política que convertía al pueblo en una unidad definida por su voluntad, y como el

⁴⁶ O. Brunner, *Land und Herrschaft...*, *op. cit.*, pp. 519-520: “Heute ist uns dieser Staatsapparat ein höchst wichtiges Werkzeug der politischen Ordnung, aber eben ein Werkzeug und nicht mehr”.

⁴⁷ E. R. Huber sostuvo en su *Deutsche Staatswissenschaft* que el *Trennungdenken* se había instalado en la ciencia y la política en tiempos de Bismarck. La disolución de la ciencia política en una diversidad de elementos reflejaba la realidad política, que consistía en una pluralidad de valores, fuerzas y formas incompatibles. Sobre el concepto del *Trennungdenken* en Huber: R. Walkenhaus, *Konservatives Staatsdenken. Eine wissenssoziologische Studie zur Ernst Rudolf Huber*. Berlin, 1997, pp. 213-214.

⁴⁸ Las citas de este párrafo provienen de G. Haverkate, “Der «Bewegungsstaat» des nationalsozialismus”, en O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (eds.): *Geschichtliche Grundbegriffe...*, *op. cit.* p. 94: “Der Staat ist ein Mittel zum Zweck. Sein Zweck liegt in der Erhaltung und Förderung einer Gemeinschaft physisch und seelisch gleichartiger Lebewesen...Staaten, die nicht diesem Zwecke dienen, sind Mißgeburten”.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 95: “Der Ausgangspunkt der nationalsozialistischen Lehre liegt nicht im Staat, sondern im Volk. (...) Indem wir im Volk das Bleibende und Seiende erkennen, sehen wir in ihm den einzigen Zweck”.

soporte del Imperio al que daba su forma. Por esta razón era tan importante el principio del liderazgo. “Adolf Hitler no es líder del partido en condición de cabeza del Estado, como líder del partido lo es también del Imperio y del pueblo. (...) No es el Estado el que sirve como una unidad no personal del poder político, sino que éste está dado al *Führer* como ejecutor de la voluntad común del pueblo”⁵⁰.

Brunner consideraba su obra como una ruptura con la tradición historiográfica liberal, pero puede preguntarse en qué sentido lo era. La historiografía liberal se caracteriza por un esfuerzo por resaltar valores supuestamente nacionales. La construcción del Estado-nación por las élites dirigentes que asumieron el poder después de las revoluciones burguesas, pasaba por un intento de dar cohesión a la sociedad, identificando a sus miembros con una supuesta comunidad nacional, es decir, el pueblo, con unos rasgos específicos. La historia del pueblo era la de su intento de formar un Estado, culminando en el Estado-nación burgués⁵¹. El problema de Brunner era sobre todo la continuidad de esta construcción histórica. No dudaba de que la evolución hacia el Estado Moderno caracterizaba también la historia del “Imperio del pueblo alemán”, así como la revolución industrial. Sin embargo, el estado liberal no era la culminación de la voluntad del pueblo alemán, sino que constituía una ruptura con su verdadera historia. La construcción del Estado absolutista significaba la destrucción de la forma política que había tenido su origen en el pueblo, al separar sociedad y Estado. La historiografía liberal y el *Trennungsdenken* impedían la recuperación de la esencia política del pueblo. La idea de la formación del Estado Moderno, pues, está todo salvo ausente en la obra de Brunner. No obstante, daba una interpretación negativa al proceso, desvinculándolo de sus supuestas raíces en la Edad Media. La historia de Alemania, y su vía hacia la modernidad, de esta manera, era la historia de un problema de continuidad, cuya solución finalmente era la creación del Tercer Reich.

La validez de la obra de Brunner ha sido recientemente cuestionado por G. Algazi, quien ha señalado que la idea de la Casa extendida como una

⁵⁰ Sobre el concepto del Estado nacionalsocialista, véase G. Haverkate, “Der «Bewegungsstaat» des nationalsozialismus”, *op. cit.*.

⁵¹ J. Martínez Millán, “Introducción” a Id. (dir.), *La corte de Carlos V*. Madrid, 2000, p. 17.

configuración propia, provenía de la jurisprudencia nacionalsocialista, caracterizada por el *Ordnungsdenken*, según el cuál estructuras o ámbitos sociales como la familia, el estamento, el funcionariado, o el ejército disponían de un “orden interno propio y una importante sustancia y estructura jurídica propia”⁵². Este pensamiento pretendía dar legitimidad a las actuaciones del partido nacionalsocialista, en cuanto violaban normas jurídicas establecidas. Consistía en disolver el derecho existente mediante la atribución de comportamientos propios a determinadas configuraciones sociales, que componían el pueblo alemán, para derivar de ello unas normas que correspondieran con la cosmovisión nacionalsocialista, y los intereses del partido. Carl Schmitt había desarrollado esta construcción intelectual precisamente apelando a sus orígenes germánicos medievales, mientras que Kurt Emig sostenía en 1935 que el Tercer Reich se construía “como el Estado alemán de la Edad Media sobre configuraciones naturales” con lo cual “el pensamiento jurídico germánico de la Edad Media era un «pensamiento jurídico concreto»”. G. Algazi concluía que la obra de Brunner se podía denominar como el intento más influyente de introducir este pensamiento en la historiografía.

Los vínculos de la metodología de Brunner con el pensamiento nacionalsocialista no han sido siempre percibidos, puesto que, después de la guerra, Brunner hizo un esfuerzo por presentar su investigación, purificada de sus connotaciones nacionalsocialistas, como una variante dentro de la historia social y estructural. Así reunió una serie de artículos, entre ellos “La «Casa extendida», y la «oekonomica» europea antigua” en un libro titulado *Nuevas vías de la historia social*⁵³. De esta manera, separó su ideología política de su investigación intelectual, haciendo posible que su obra fuera adoptada como una alternativa a la historiografía marxista y de los *Annales*. Cabe señalar que, aunque es indudable que la percepción de la Casa de Brunner ha sido condicionada por su ideología política, sus consideraciones sobre la importancia de la familia y la Casa, no eran nuevas, sino elaboraciones de ideas ya existentes dentro de la historiografía alemana. La crítica hacia el *Trennungsdenken* tampoco puede considerarse como

⁵² C. Schmitt, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*. Hamburg, 1934, p. 20, citado en G. Algazi, “Otto Brunner...”, *op. cit.*, p. 10.

⁵³ En 1968 editado como O. Brunner, *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte*. Göttingen, 1968.

una invención nacionalsocialista. La Casa y el *Trennungsdenken* han estado relacionadas con una crítica hacia el Estado liberal desde el principio de su formación. Una figura clave en este sentido ha sido Wilhelm Heinrich Riehl, un literato e historiador decimonónico recuperado en tiempos de Brunner⁵⁴. La construcción que hizo Brunner de la Casa, pues, no puede ser del todo reducida al ideario nacionalsocialista.

1.2 Wilhelm Heinrich von Riehl y la sociedad burguesa

El interés de Wilhelm Heinrich von Riehl por la familia y la Casa extendida, fue el resultado de su reflexión sobre la separación entre Estado y sociedad. La Revolución de Marzo de 1848 fue determinante para la formación política de von Riehl, quien la vivió como periodista⁵⁵. Aunque se unió a la reivindicación revolucionaria del cambio constitucional liberal, mantuvo desde el principio una actitud crítica frente al liberalismo. Ya en 1842 había pronunciado su preocupación sobre el movimiento liberal que, según él, se estaba transformando bajo la influencia de los “Hegelianos”, quienes tenían un concepto de libertad puramente teórico. El liberalismo era cada vez más dogmático y perdía la relación con la práctica y la realidad, con la consecuencia de que una perspectiva histórica empírica fuera sustituida por una abstracta deductiva. Von Riehl buscaba las raíces de esta visión abstracta de la realidad en el absolutismo burocrático, que había quebrado de manera violenta el desarrollo de Alemania, cuando éste debería haberse producido desde los valores morales del pueblo. Von Riehl, pues, vivió la Revolución de Marzo con sentimientos ambiguos y finalmente se desplazó hacia posturas más conservadoras, como consecuencia de su preocupación por la “erosión” de los antiguos vínculos sociales. Se dedicó cada vez menos al periodismo político y comenzó a reunir material para lo que tendría que ser una nueva “ciencia social” empírica, cuyo objetivo era la creación de una “política social”, que conectaría con la realidad, y que procuraría conservar a los

⁵⁴ J. van Horn Melton, “From Folk History to Structural History: Otto Brunner (1898 – 1982) and the Radical-Conservative Roots of German Social History”, en H. Lehmann y J. van Horn Melton (ed.): *Paths of continuity...*, *op. cit.*, pp. 281-282.

⁵⁵ Al respecto de Riehl y su postura política: J. von Altenbockum, *Wilhelm Hienrich Riehl, 1823-1897*. Colonia, Weimar, Viena, 1994, pp. 21-40.

“grupos sociales impuestos por la naturaleza”⁵⁶ de la *sociedad civil*, término que suele emplear para el conjunto de la burguesía, la aristocracia, el campesinado y el proletariado o, simplemente, el *pueblo*⁵⁷. La política tendría que desarrollarse desde la realidad social, y no a partir de marcos artificiales e intelectuales impuestos por el Estado a través de una política liberal o, peor aún, del socialismo.

Von Riehl consideraba que el Estado debería tener un papel limitado en la regulación de la vida social: “Por ende, el Estado puede y debe observar constantemente la vida social y fomentar los intereses sociales donde no baste el accionar espontáneo de la sociedad, pero es preciso que en todos los casos establezca su actividad de manera de volverse superfluo él mismo a la mayor brevedad posible”⁵⁸. Para von Riehl el Estado era “una forma más consciente y, por lo tanto, superior de la vida comunitaria popular que la sociedad civil, y justamente por eso ha logrado crear los órganos más definidos y personales de su actividad”⁵⁹. La sociedad, en cambio, era “una fuerza natural e indirecta” que tenía sus propias “leyes naturales de la civilización y de economía”. Ahora bien, el Estado, a través de la burocratización y la centralización, y bajo la influencia del racionalismo burgués, tendía a someter a la sociedad a sus criterios y, de esta manera, violentaba las configuraciones sociales que habían surgido históricamente. El Estado centralizado creaba una sociedad centralizada a través

⁵⁶ W. H. Riehl, *Die Naturgeschichte des deutschen Volkes*. sin fecha, Leipzig, p. 169: “La política social se tiene que construir desde lo particular, sobre la base de la ciencia del pueblo. Cada reforma social sólo tiene valor para nosotros si no atenta contra la frescura natural y el carácter propio de la vida popular. [Aus dem Individuellen heraus, auf der Grundlage der Wissenschaft vom Volke muß die soziale Politik aufgebaut werden. Jede gesellschaftliche Reform hat nur dann für uns einen Wert, wenn sie die natürliche Frische und Eigenart des Volkslebens nicht antastet.]”.

⁵⁷ La idea del título *La sociedad civil*, no provino de von Riehl, sino de su editor. Von Riehl lo quería llamar *Los cuatro estamentos como fundamento social para una política conservadora* o *La reforma de la sociedad como fundamento para una política conservadora*. Al respecto: J. von Altenbockum, *Wilhelm Hienrich Riehl...*, *op. cit.*, p. 34; M. Riedel, “Bürgerliche gesellschaft”, en O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe...*, *op. cit.*, pp. 789-790.

⁵⁸ W. H. Riehl, “El concepto de la sociedad burguesa”, en Id., *La sociedad burguesa*. P. Stienbach (ed.), R. Bein Mayer (trad.), Barcelona, 1985, p. 253.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 254.

de un proceso de desnivelación que propiciaba las revoluciones sociales⁶⁰. La solución para von Riehl era el papel moral de los *estados* en la sociedad. En la sociedad burguesa, éstos ya no formaban parte del Estado, como en la Edad Media. Ya no constituían corporaciones con sus propios derechos y privilegios. No obstante, ejercían en la modernidad una influencia mucho más profunda que en el Estado medieval estamental, debido a la libre “autodeterminación de su vida interna”, que les hacía ser más conscientes de su tarea moral.

Von Riehl no pretendía una restauración de los antiguos privilegios estamentales. Su ideal conservador consistía en una sociedad articulada corporativamente a partir de las profesiones que sería compaginable con el principio de igualdad de derecho. Así, el trabajo que cada uno elegía, determinaba su profesión. La base de la propiedad o su ausencia codeterminaba esta elección. Los grupos emparentados por su profesión se aliaban en “círculos cada vez más amplios a partir de resultados morales similares o iguales”. Estos círculos morales más amplios, que articulaban el pueblo según las diferencias del trabajo, la propiedad y las costumbres, son lo que llamaba los *estados*, y la suma de todos ellos constituía la sociedad. Fundamental para esta construcción de von Riehl, pues, era la separación entre Estado y sociedad⁶¹.

⁶⁰ J. von Altenbockum, *Wilhelm Hienrich Riehl...*, *op. cit.*, p. 149.

⁶¹ W. H. Riehl escribió en la introducción a *Die bürgerliche Gesellschaft*, disponible en: <http://gutenberg.spiegel.de/buch/1215/1>, consultado el 13-03-2011, que: “Cada época descubre algunas verdades, unas frases generales, con las que conquista su propio mundo. Una de estas frases, entre otras, descubierta para nuestra época *es que generalmente, la «sociedad civil» no tiene el mismo significado que «sociedad política»*, [es decir,] que el concepto de la «sociedad» en su sentido restringido, aunque muchas veces puede conducir de hecho al concepto del Estado, se podría, sin embargo, teóricamente separar de ella. En lo sucesivo no se habla simplemente del derecho de Estado, como el primer florecimiento de la vida pública, sino también del tronco y de la raíz, del arte popular, de la costumbre y el trabajo. El folclore político es la propiedad más característica del presente, la fuente de miles de luchas y martirios, pero también la garantía de nuestro futuro político [Jedes Zeitalter findet ein paar große Wahrheiten, ein paar allgemeine Sätze, mit denen es sich seine eigene Welt erobert. Ein solcher Satz, neben anderen, ist für unsere Epoche darin gefunden, daß die «bürgerliche Gesellschaft» durchaus nicht gleichbedeutend sey mit der «politischen Gesellschaft», daß der Begriff der «Gesellschaft» im engeren Sinne, so oft er thatsächlich hinüberleiten mag zum Begriffe des Staates, doch theoretisch von demselben zu trennen sey. Nicht blos vom Staatsrecht als der obersten Blüte des öffentlichen Lebens, will man fürder reden, sondern auch vom Stamm und der Würzel, von des Volks Art und Sitte und Arbeit.

El núcleo de esta *sociedad articulada* era según von Riehl la familia, que contenía el fundamento de la moral social y política que había producido la ley. Por lo tanto, constituía una condición necesaria para toda evolución pública de los pueblos. Según von Riehl, la investigación empírica e histórica mostraba las raíces de las configuraciones sociales, y demostraba que la sociedad tenía una dinámica propia, que no se dejaba captar mediante unas leyes filosóficas abstractas, ni por leyes económicas. Lo que determinaba a las configuraciones sociales como la familia eran sus costumbres, que eran productos naturales, orgánicos, provenientes de una continua reelaboración humana. Von Riehl retrocedía en la historia para explicar la importancia de la independencia del espacio de la sociedad, llegado de esta manera a la Casa extensa, a la que idealizaba como una entidad armónica que integraba al *paterfamilias*, la esposa, los hijos y los empleados domésticos. Las costumbres eran el resultado de “la sabiduría de siglos” y estaban formadas por la personalidad del pueblo en su totalidad. Lógicamente, esto conducía a una postura conservadora: “Aún si las antiguas costumbres cardinales de nuestro pueblo fueran menos buenas de lo que son en realidad, tendríamos que aferrarnos a ellas, puesto que en ellas reside una autoridad que, una vez quebrada, no se puede recuperar nunca más. Las naciones mismas caen en ruina, cuando se pierden sus costumbres cardinales, puesto que con el abandono de estas costumbres, se pierde el carácter entero de las naciones, y se reniega y abjura de su poder cultural más íntimo”⁶².

Die politische Volkskunde ist das eigenste Besitztum der Gegenwart, die Quelle von tausenderlei Kampf und Qual, aber auch die Bürgerschaft unserer politischen Zukunft]. Al respecto del *Trennungsdenken* de Riehl, véase: J. von Altenbockum, *Wilhelm Heinrich Riehl...*, *op. cit.*, p. 36; J. Keane, “Despotismus und Demokratie. Über die Unterscheidung zwischen bürgerlicher Gesellschaft und Staat 1750-1850”, en J. Kocka (ed.), *Bürgertum im 19. Jahrhundert*. Munich 1988, I, pp. 303-339; M. Riedel, “Bürgerliche gesellschaft”, en O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (eds.): *Geschichtliche Grundbegriffe...*, *op. cit.*, pp. 789-790.

⁶² W. H. Riehl, *Die Naturgeschichte...*, *op. cit.*, p. 348: “Wären darum die alten Kardinalsitten unseres Volkes auch minder gut als sie wirklich sind, so müßten wir sie doch festhalten, weil in ihnen eine Autorität gegeben ist, die, einmal gebrochen, für uns nie mehr wiedergewonnen werden kann. Die Nationen selber fallen in Trümmer, wenn einmal ohre Kardinalsitten fallen; denn in dem Aufgeben dieser Sitten ist zugleich der ganze Charakter der Nation, die innerste Kulturmacht derselben, verleugnet und abgeschworen”.

Era en los pueblos primitivos donde la vida familiar se manifestaba con mayor vigor. El Estado no existía, ni la idea de los derechos individuales. El derecho de la familia, por el contrario, se manifestaba de manera poderosa, y hacía imposible la idea de la libertad pública y privada. Aunque sostenía que el principio jurídico del Estado nunca se podía desarrollar desde el principio de la autoridad de la familia, afirmaba que el espíritu de la *autoridad* y *piEDAD* nutrido por la familia, tendría que penetrar en el régimen estatal y la ciudadanía. La reforma del Estado y el fomento de un espíritu leal y conservador en el pueblo, se tendría que realizar desde la familia. “Tenemos que purificarnos primero en nuestra propia casa”⁶³.

No obstante, von Riehl constataba la desintegración de la familia en su tiempo, y los hijos, los sirvientes, hombre y mujer, los empleados del negocio, se estaban convirtiendo en familias autónomas, eliminando, de esta manera, la idea de la “Casa extendida”. La educación condujo a la destrucción de la familia, pues a través de ella, el Estado invadía su espacio⁶⁴. La burguesía tendía a tener una idea de la familia cada vez más restringida. Considerar a parientes lejanos como parte de la familia se solía considerar como algo antiguo y provinciano. Los campesinos y la aristocracia, por el contrario, todavía tenían un concepto mucho más amplio de la familia y conservaban cuidadosamente las titulaciones familiares, como “Señor primo” o “Señor hermano”. Estas formas eran consideradas como algo “rococó” entre la burguesía, pero entre los campesinos mostraban la superposición de conceptos como parentesco y amistad. Amistad

⁶³ *Ibidem*, p. 356: “Im eigenen Haus müssen wir zuerst uns rein machen”.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 351: “El estado burocrático, que negaba toda vida social original, mucho menos quería reconocer a la familia el derecho a un círculo moral independiente en la vida pública. Por esta razón, intentaba promover la victoria de la pura educación escolar sobre a enseñanza familiar con todos los medios a su alcance. [Der bürocratische Staat, welcher alles eigentümliche soziale Leben verneinte, wollte noch viel weniger der Familie die Berechtigung eines selbständigen sittlichen Kreises im öffentlichen Leben zuerkennen. Er suchte daher den Sieg der reinen Schulerziehung über die Hauserziehung nach Kräften zu fordern]”. Por otra parte, von Riehl acusaba en 1851 a los maestros de haber provocado las agitaciones revolucionarias de 1848-1849, una opinión que se convirtió en un tópico entre los conservadores alemanes. Al respecto, S. R. Welch, “Revolution and reprisal: Bavarian schoolteachers in the 1848 Revolution”, *History of education quarterly* 41/1 (2001), pp. 25-57.

entre los campesinos significaba “amistad sanguínea”. Un amigo era en cualquier caso un primo, y si no, se le distinguía llamándole un “buen amigo”.

Según von Riehl, la idea de la Casa extendida, que incluía en cierto sentido también el vecindario, estaba fuertemente arraigada en la historia alemana. Alrededor de la Casa [*Hof*] del patriarca se asentaban poco a poco los miembros más alejados del clan, y cuando desde la Casa se formaba un caserío, todos los habitantes de la región eran miembros de la misma tribu, todos los vecinos, primos. Los miembros de la comunidad pertenecían a la familia, las casas a la Casa. Todavía, señalaba von Riehl, existían en Alemania aldeas donde todos los habitantes eran familia, y donde la gran Casa se extendía sobre la comunidad entera. Determinante para valorar si una familia campesina había conservado las costumbres patriarcales era observar si se sentaban a la mesa con los criados y los aprendices o no.

La Casa extendida en la Edad Media es descrita por von Riehl en el capítulo “la aristocracia como microcosmos de la sociedad”. Von Riehl sostenía que la vida social de la aristocracia, su sentido corporativo, era tan fuerte, que esto “alegraría a los actuales socialistas”. La esencia del castillo era una sociedad corporativa, muy alejado del aislamiento del moderno individuo. En los castillos de los grandes nobles residían muchos hidalgos de la provincia. En la aristocracia medieval se encontraba prefigurada toda la riqueza de la vida social alemana. La propiedad familiar, la propiedad corporativa, la propiedad comunal, la economía comunal tenían un papel fundamental entre la aristocracia y el campesinado. El burgués, sin embargo, habría adoptado la idea de la propiedad privada. Las comunidades de los castillos no estaban aisladas, sino que, dentro de determinados territorios establecieron todo tipo de vínculos para formar cantones, mesas redondas, sociedades con nombres simbólicos etc. Estas sociedades estaban estrictamente separadas, pero esto no les impedía establecer todo tipo de relaciones, permitidas mientras no se violara la disciplina de su propia sociedad.

Existía una organización orgánica de la sociedad, un “desorden genial” que era paradójicamente la consecuencia de una gran preocupación por organizar la sociedad, que tenía en cuenta la diversidad. El resultado, por tanto, era una organización social muy natural. La expresión artística de este carácter era la arquitectura gótica. “La aristocracia era un verdadero microcosmos de la sociedad, se puede incluso decir que la aristocracia, hasta que las ciudades llegaron a su

pleno desarrollo, era la sociedad misma, y esta no se puede construir y separar a través de un sistema externo, sino que deviene y surge en libertad, muchas veces de manera inestable y aparentemente arbitraria”⁶⁵. No obstante, paralelamente a las libres sociedades aristocráticas, existía una jerarquía entre la nobleza desde los condados hasta los señoríos, etc. La nobleza no era un estamento cerrado. Fuertemente vinculado a su territorio, “su patria”, tomaba muchas decisiones en conjunto con la burguesía local y cooperaba con los campesinos.

En el siglo XVI comenzó la decadencia de la nobleza. Los príncipes empezaron a enfrentarse con ella como un elemento extraño, o por lo menos se presentaban como un estamento por encima de la alta nobleza. El estamento se dividió en una nobleza alta, semi soberana, los que estaban en la cúspide de los cabildos y colegiadas, los príncipes electores eclesiásticos e imperiales, y luego, una gran masa de nobleza cortesana, nobleza rural baja, la de mero título, etc. La nobleza no principesca era en apariencia un estamento mucho más esplendoroso que antes, pero en realidad había perdido su independencia social y política, cumpliendo un papel meramente ceremonial en la corte. La centralización se impuso con más fuerza en Prusia, que se hizo poderosa gracias a la personalidad de sus príncipes, a la diplomacia y al ejército, quebrando los poderes sociales y subordinando la vida social al Estado, construyendo de esta manera el Estado burocrático. Según von Riehl, había sido necesario el surgimiento de los socialistas y los comunistas, para que la burocracia recordara la existencia de los poderes sociales.

La Casa extensa era considerada por von Riehl como una configuración principalmente social, capaz de resolver armónicamente las diferencias sociales, sin necesidad del Estado. De esta manera, el Estado desaparecía de la reconstrucción histórica de von Riehl quien identificaba el ámbito de la acción política con la organización social. Su reconstrucción histórica de la Casa extendida puede considerarse una reacción conservadora contra el liberalismo, particularmente contra la matriz hegeliana, que distinguía entre familia, sociedad

⁶⁵ W. H. Riehl, *Die Naturgeschichte...*, op. cit., p. 230: “Der Adel war damals der wahre Mikrokosmos der Gesellschaft, ja er war bis zu vollen Durchbildung des Städtewesens die Gesellschaft als solche, und diese läßt sich nicht nach einem äußeren Systeme aufbauen und abteilen, sie wird und wächst frei, oft unstet und scheinbar willkürlich”.

y Estado, dando a éste último el sentido de una entidad ética universal, que determinaba el transcurso histórico de la humanidad.

1. 3 Hegel y la familia, la sociedad y el Estado

Principios de la filosofía del derecho constituyó la primera formulación sistemática de la dicotomía entre Estado y sociedad⁶⁶. Mediante esta doctrina, Hegel demostraba de manera dialéctica la necesidad del Estado, - macrocomunidad que era la entidad ética universal-, que eliminaba la oposición entre la familia, -micro comunidad que era la primera entidad ética-, y la sociedad, un espacio moral no ético⁶⁷. Según el filósofo, la familia como *oikos*, el núcleo de la sociedad estamental, se había transformado en la modernidad en una familia “íntima”. El principio que regulaba la familia moderna era el amor, y constituía una unión ética⁶⁸. Para Hegel, el individuo no existía para sí mismo, sino que la vida en comunidad era una característica esencial de la experiencia humana⁶⁹. El hombre tomaba conciencia de esto al enamorarse: “Amor significa conciencia de mi unidad con otro, de manera tal que no estoy para mí aislado, sino que consigo mi autoconciencia al abandonar mi ser por sí y saberme como unidad mía con el otro y como unidad del otro conmigo”⁷⁰. Hegel, pues, no quería decir que el individuo desapareciera en la unión, sino que una parte esencial de su identidad

⁶⁶ M. Riedel, “Bürgerliche Gesellschaft”, en O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe...*, *op. cit.*, p. 779.

⁶⁷ Z. A. Pelczynski, “The significance of Hegel’s separation of the state and civil society”, en Id. (ed.), *The State and Civil Society. Studies in Hegel’s Political Philosophy*. Cambridge, 1984, p. 1, 9-12.

⁶⁸ Al respecto de la familia como entidad ética: N. M. López Calera, “El matrimonio en la filosofía del derecho de Hegel”, en A. Álvarez Bolado, J. M. Artola, P. Cerezo Galán, y otros, *En torno a Hegel*. Granada, 1974 pp. 191-203; M. Westphal, “Hegels radical idealism: family and state as ethical communities”, en Z. A. Pelczynski, *The State and Civil Society...*, *op. cit.*, pp. 77-92; S. Blasche, “Natürliche Sittlichkeit und bürgerliche Gesellschaft. Hegels Konstruktion der Familie als sittliche Intimität im entsittlichten Leben”, en M. Riedel, *Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie*. Baden Baden 1975, pp. 312-340; M. Weber, *Zur Theorie der Familie in der Rechtsphilosophie Hegels*. Berlin, 1986; L. de Vos, “Institution Familie. Die Ermöglichung einer nicht-individualistischen Freiheit”, en *Hegel Studien* 41, 2006, pp. 91-112.

⁶⁹ M. Westphal, “Hegels radical idealism...”, *op. cit.*, p. 78.

⁷⁰ G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*. Barcelona, 1999, p. 277.

como humano era su unión con otro. A través de la unión familiar creaba una nueva realidad que era más que la suma de las individualidades⁷¹.

Esta unión se formalizaba con el matrimonio, una unión cuya sustancia era lo espiritual. Esto es lo que expresaba la ceremonia, que lo convertía en una unión ética⁷². Estaba fundada en la autoridad de los padres, y en la *piedad*, con la que Hegel se refería al sitio de la mujer dentro de la orden familiar. Hegel distinguía este concepto de familia del de la Casa, siendo aquella independiente de ésta, que tiene como fundamento la consanguinidad natural⁷³. Esta definición era importante con vistas a la regulación de la propiedad privada, el principio de la libertad en el Estado liberal, pues, como Hegel señalaba: “La institución del derecho hereditario que, para el *mantenimiento y esplendor de la familia*, excluye de la herencia por medio de *sustituciones o fideicomisos familiares* a las hijas mujeres en beneficio de los varones o a los menores en beneficio de los mayores, o establece en general una desigualdad, lesiona el principio de la propiedad y se basa en un arbitrio que no tiene en y por sí ningún derecho de ser reconocido, más

⁷¹ M. Westphal, “Hegels radical idealism...”, *op. cit.*, p. 87.

⁷² La definición de eticidad manejada por G. Amengual Coll, “Sociedad civil y moralidad en la «Filosofía del Derecho» de Hegel”, en: J. Zimmer, *Die Idee der bürgerlichen Gesellschaft. Hegel und die Folgen*. Girona, 2006, p. 79, es: “la eticidad es aquel comportamiento que se ha consolidado y ha llegado a establecerse en instituciones y que, por tanto, goza de la vigencia social y jurídico-político propia de las instituciones”. Cfr., C. Taylor, *Hegel and modern society*. Cambridge, 1980, p. 83: “*Sittlichkeit* refers to the moral obligations I have to an ongoing community of which I am part. These obligations are based on established norms and uses, and that is why the etymological root in *Sitten* is important for Hegel’s use. The crucial characteristic of *Sittlichkeit* is that it enjoins us to bring about what already is. This is a paradoxical way of putting it, but in fact the common life which is the basis of my *sittlich* obligation is already there in existence. It is in virtue of its being a ongoing affair that I have these obligations; and my fulfillment of these obligations is what sustains it and keeps it in being. Hence in *Sittlichkeit* there is no gap between what is and what ought to be, between *Sein* and *Sollen*”. Así se entiende que para Hegel el diseño de un Estado ideal, como la *República* de Platón, no tenía sentido. El Estado ideal era el existente, puesto que éste era la plasmación del Espíritu. Todo lo demás eran especulaciones vanas.

⁷³ G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, *op. cit.*, p. 290 (§172). Al respecto: S. Blasche, “*Natürliche Sittlichkeit...*”, *op. cit.*, pp. 318-320.

exactamente, en el pensamiento de mantener no tanto *esta* familia como este linaje o Casa”⁷⁴.

La consecuencia de esta nueva concepción de la familia era su “disolución ética” en cuanto los hijos alcanzaran la mayoría de edad como personas jurídicas y fueran capaces de tener su “propiedad libre” y fundar su propia familia, y su “disolución natural” en cuanto murieran los padres. La familia, la primera entidad ética del hombre, por lo tanto, tenía una duración limitada comparada con la Casa. Ésta no era una entidad ética, no estaba construida sobre el amor, sino que las personas se relacionaban en ella por motivos de la producción y del cuidado de la propiedad familiar, y como tal pertenecía al pasado. El moderno concepto de la familia implicaba que el individuo en algún momento se queda sin ella. Con esto, entra en un espacio éticamente vacío: la sociedad que, por lo tanto, pertenecía a la modernidad. Hegel decía expresamente que la sociedad civil no se igualaba al Estado, sino que era un ámbito que se diferenciaba de éste, pero que sólo podía entenderse en relación con él.

La sociedad civil es la diferencia que aparece entre la familia y el Estado, aunque su formación es posterior a la del Estado. En efecto, por ser la diferencia supone el Estado, que ella necesita tener ante sí como algo independiente para existir. La concepción de la sociedad civil pertenece por otra parte al mundo moderno, que es el primero que hace justicia a todas las determinaciones de la idea. Cuando se presenta al Estado como una unidad de diversas personas, como una unidad que es sólo comunidad, lo que se mienta es exclusivamente la sociedad civil. Muchos de los modernos doctrinarios del derecho público no han salido de esta comprensión del Estado⁷⁵.

El individuo, de esta manera, se hacía hijo de la “familia universal”, la sociedad civil que “arranca al individuo de estos lazos [familiares], aleja a sus miembros y los reconoce como personas independientes”⁷⁶. Se producía de esta

⁷⁴ *Ibidem*, p. 299 (§ 180).

⁷⁵ *Ibidem*, p. 303 (§182).

⁷⁶ *Ibidem*, p. 355 (§238).

manera un conflicto entre la familia y la sociedad en cuanto a la educación del hijo. Igual que los padres tienen derecho a dar a su hijo la educación que crean conveniente, la sociedad también lo reclama. Teniendo en cuenta que en algún momento se convertirá en hijo suyo, necesita ser capacitado para ello. Los límites de los derechos de la familia “natural” y de la sociedad en cuanto a la educación del hijo, señalaba Hegel, eran difíciles de establecer.

Este conflicto surgía porque los dos ámbitos, familia y sociedad, eran diferentes. La sociedad se caracterizaba por la escisión de la idea ética encarnada en la familia, en dos extremos: por un lado, la existencia individual y particular, y por el otro, la universalidad, que regía la sociedad. El individuo como miembro de la sociedad no buscaba pertenecer a una comunidad, sino únicamente satisfacer sus necesidades. No obstante, no podía hacerlo sin contar con los demás, y esto aclaraba que su comportamiento cobrara un aspecto universal en forma de costumbres, y que surgieran las instituciones jurídicas que protegían la propiedad etc. De esta manera, Hegel formulaba la sociedad como un “sistema de necesidades” [*Bedürfnisse*]:

En su realización, el fin egoísta, condicionado de ese modo por la universalidad, funda un sistema de dependencia multilateral por el cual la subsistencia, el bienestar y la existencia jurídica del particular se entrelazan con la subsistencia, el bienestar y el derecho de todos, se fundamentan en ellos y sólo en ese contexto están asegurados y son efectivamente reales. Se puede considerar este sistema en primer lugar como *Estado exterior*, como el Estado de la *necesidad* y el *entendimiento*⁷⁷.

Era, por lo tanto un sistema que surgió por necesidad [*Notwendigkeit*], y no el resultado consciente de una idea, puesto que el objetivo del individuo al entrar en la sociedad, no era formar parte de una comunidad. La lógica del sistema tenía que ser “descubierta”, algo que hacía la economía política⁷⁸. Sin embargo, la

⁷⁷ *Ibidem*, p. 304 (§ 183).

⁷⁸ *Ibidem*, p. 311-312 (§189): “La *economía política* es la ciencia (...) que tiene que dar luego la relación y el movimiento de la masa de datos contingentes en su entrelazamiento o determinación cualitativa y cuantitativa. Es una de las ciencias que ha encontrado en la época moderna su terreno

sociedad no era exclusivamente un espacio económico, sino también un espacio moral⁷⁹. La “exterioridad”, pues, se expresaba en un comportamiento universalizado, es decir, en las costumbres. Los individuos sólo podían alcanzar su fin particular en cuanto determinasen “su saber, querer y actuar” de manera universal. Esta exterioridad no era algo negativo en sí mismo, sino que era el camino a través del cual el individuo desarrollaba su razón, para finalmente tomar conciencia de una idea ética universal que se expresaba en el Estado propiamente dicho.

La forma de la universalidad aparece aquí porque tengo que regirme de acuerdo con los otros. Yo adquiero de los otros el medio para la satisfacción y tengo que aceptar por eso su opinión. Pero al mismo tiempo tengo que producir medios para la satisfacción de otros. Cada uno influye en el otro y por eso está relacionado con él: en esa medida todo lo particular deviene social. En el modo de vestir, en la hora de las comidas, hay una cierta conveniencia que debe aceptarse, porque en esas cosas no vale la pena querer mostrar una posición propia, sino que lo más inteligente es comportarse como los demás⁸⁰.

Mediante el comportamiento civil, es decir, las costumbres universales y el respeto a las normas surgidas del *sistema de las necesidades*, el individuo se hace consciente de sí mismo al poder reconocerse en los demás, desarrolla su capacidad de entender las necesidades y los intereses de sus semejantes, y se convierte en un ser social⁸¹. Teniendo en cuenta las diferencias existentes en los patrimonios que posee el hombre, y en sus habilidades y talentos, surgen distintos grupos sociales, que se convierten en “sistemas particulares de necesidades, medios de trabajo, de

propio. Su desarrollo muestra el interesante proceso de cómo el *pensamiento* (véase Smith, Say, Ricardo) descubre, a partir de la infinita cantidad de individualidades que en un primer momento tiene ante sí, los principios simples de la cosa, el entendimiento que actúa sobre ella y la gobierna”.

⁷⁹ A. S. Walton, “Economy, utility and community in Hegel’s theory of civil society”, en Z. A. Pelczynski (ed.), *The State and civil society...*, *op. cit.*, pp. 252-254.

⁸⁰ G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho...*, *op. cit.*, p. 315 (§ 192).

⁸¹ A. S. Walton, “Economy, utility and community...”, *op. cit.*, p. 257.

modos de satisfacción y de *Bildung* teórica y práctica”, dando lugar a los estamentos [*Stände*]. Así, el hombre desarrolla una disposición *ética*, al identificarse y ser reconocido como miembro de una comunidad, un estamento, y contemplar como miembro de éste su *honor* y *dignidad*. El espacio ético por excelencia dentro de la sociedad, es la *corporación*⁸², la *segunda familia*, que cuida sus intereses, proporciona cuidados a sus miembros ante circunstancias especiales, y se encarga de dar la formación necesaria para formar parte de ella. De esta manera, el individuo llega a identificarse de manera consciente con una comunidad, cuyos intereses defiende de manera desinteresada, al identificar su bien con el de ella. “Después de la familia, la corporación constituye la segunda raíz ética del Estado, hundida en la sociedad civil”⁸³. El ámbito moral, pues, finalmente arrastra al individuo hacia lo ético⁸⁴.

No obstante, la sociedad no era capaz de resolver las contradicciones que surgían como consecuencia del deseo del individuo de satisfacer su propia necesidad, y las necesidades comunes⁸⁵. La unión del interés particular y el universal era sólo posible a través del Estado, que abarcaba tanto la familia como la corporación. Para Hegel, la libertad consistía en el reconocimiento de que el interés propio coincidía con el absoluto⁸⁶. Esto era posible si el hombre se contemplaba como un vehículo del Espíritu (*Geist*), que se plasmaba en el Estado. El hombre formaba parte de un orden cósmico a través del Espíritu, que cobraba

⁸² Al respecto de las corporaciones en Hegel, véase G. Heiman, “The sources and significance of Hegel’s corporate doctrine”, en Z. A. Pelczynski, *Hegel’s political philosophy, problems and perspectives. A collection of new essays*. Cambridge, 1971, pp. 111-135.

⁸³ G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, *op. cit.*, p. 367 [§255].

⁸⁴ Un análisis de este proceso en L. Siep, “Was heisst: «Aufhebung der Moralität in Sittlichkeit» in Hegels Rechtsphilosophie?”, en *Hegel Studien* 17 (1982), pp. 75-96.

⁸⁵ R. Koselleck, “«Staat im Zeitalter» revolutionärer Bewegung”, en O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (eds.): *Geschichtliche Grundbegriffe...*, *op. cit.*, p. 38. La insuficiencia de la sociedad desde el punto de vista de la opinión pública en: J. Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. Barcelona, 1994, pp. 149-154.

⁸⁶ G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, *op. cit.*, p. 379 (§260): “El Estado es la realidad efectiva de la libertad concreta. Por su parte, la libertad concreta consiste en que la individualidad personal y sus intereses particulares, por un lado, tengan su total desarrollo y el reconocimiento de su derecho (en el sistema de la familia y de la sociedad civil), y por otro se conviertan por sí mismos en interés de lo universal, al que reconozcan con su saber y su voluntad como su propio espíritu sustancial y toman como fin último de su actividad”.

su forma concreta en el Estado, cuyo organismo era la Constitución. A través de esta construcción, Hegel retomó la idea de la pertenencia del hombre a un orden cósmico, una idea que había perdido vigencia en la filosofía ilustrada influida por el derecho natural⁸⁷.

A semejanza de la filosofía cortesana, Hegel manejaba los elementos de familia, como microcosmos, y Estado como macrocosmos. Sin embargo, se relacionaban de manera distinta. El Estado no era semejante a la familia, sino que se relacionaba con ella de manera dialéctica, pasando por la sociedad, que de esta manera cobraba una existencia independiente. La familia era un espacio ético limitado, la sociedad un espacio universal que surgía como un ámbito no ético en el que predominaba la moralidad, y finalmente el Estado un espacio universal ético. Aunque éste es el fin, y el *supremo deber* del individuo es ser miembro del Estado, el significado de *Principios de la filosofía del derecho* es igualmente que la obra constituía una novedosa teoría sobre la existencia de la sociedad⁸⁸.

1. 4 La polémica historiográfica sobre la dicotomía Estado y sociedad

La teoría de Hegel sobre la distinción entre la moralidad de la sociedad y la eticidad del Estado ejercería una gran influencia sobre el pensamiento liberal, aunque su tesis tampoco significaría el fin del debate. Aparte de la redefinición de la “sociedad civil” como “sociedad burguesa” por Marx y Engles, surgió en la historiografía una polémica sobre si la investigación debía centrarse en el Estado, como postulaba Ranke con su teoría sobre el significado ético del Estado, o en la sociedad, como hicieron Lorenz von Stein, con su propuesta del “Estado social” o, desde una postura conservadora, von Riehl, quien interpretaba la sociedad civil como una sociedad estamental, que según él ya se encontraba perfectamente

⁸⁷ Sobre el derecho natural en la Edad Moderna, véase R. Tuck, “The «modern» theory of natural law”, en A. Pagden (ed.), *The languages of political theory in early-modern Europe*. Cambridge, 1987, pp. 99-119; asimismo, K. Haakonssen, *Natural law and moral philosophy. From Grotius to the Scottish Enlightenment*. Cambridge, 1996, especialmente Cap. 1 y 2.

⁸⁸ Incluso, algunos consideran que esto es la importancia del libro. Véase: S. Blasche, “Natürliche Sittlichkeit und bürgerliche Gesellschaft...”, *op. cit.*, pp. 312-316.

articulada, y por lo tanto no necesitaba la “intervención” del Estado⁸⁹. La búsqueda de von Riehl de las raíces de la organización tradicional de la sociedad, le llevaría a hacer exploraciones del *folklore* en los pueblos alemanes, en los que encontraba en la Casa extendida el núcleo de la sociedad civil articulada. En estas investigaciones folclóricas, el concepto del pueblo finalmente sustituyó al de la sociedad civil⁹⁰. Sin embargo, tras un breve período de éxito, las investigaciones de von Riehl dejaron de ser tomadas en serio en el ámbito académico, que seguiría la tradición historiográfica rankeana, con su énfasis en el estudio de la formación del Estado.

Particularmente duro fue el ataque que von Riehl recibió de parte de Heinrich von Treitsche, sucesor de Leopold von Ranke en la cátedra de historia de la Friedrich-Wilhelm Universität de Berlín. En su trabajo de habilitación *Gesellschaftswissenschaft, ein kritischer Versuch* [Sociología, un ensayo crítico] (1854), criticaba la idea de von Riehl de separar el ámbito de la sociedad, entendido como la vida natural de los cuatro estamentos, del de la política⁹¹. “Toda observación cercana muestra que la vida social de los estamentos populares está condicionada esencialmente por su postura política”⁹². Ésta era identificada por von Treitschke con el entramado institucional y el ordenamiento jurídico del Estado. Estado y sociedad, afirmaba, estaban intrínsecamente vinculados. “El Estado es la sociedad en su organización uniforme, por esta razón está en oposición al particularismo de los círculos sociales individuales. El Estado abarca la vida del pueblo en su totalidad, puesto que ordena y convierte en éticas todas estas relaciones particulares a través del derecho y garantiza su independencia hacia el exterior a través de su poder”⁹³.

⁸⁹ M. Riedel: “Bürgerliche Gesellschaft”, en O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (eds.): *Geschichtliche Grundbegriffe...*, *op. cit.* pp. 783-793.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 790.

⁹¹ También criticaba la visión dualista de Hegel sobre el Estado y la sociedad, no obstante la influencia de éste en su obra es clara. Véase E. N. Megay, “Treitschke reconsidered: the Hegelian tradition of German Liberalism”, *Midwest Journal of Political Science* 2/3 (1958), pp. 298-317.

⁹² H. von Treitschke, *Gesellschaftswissenschaft. Ein kritischer Versuch*. Leipzig, 1859, p. 19: “Doch zeigt nähere Beobachtung, daß das sociale Leben jedes Volksstandes durch seine politische Stellung wesentlich bedingt ist”.

⁹³ *Ibidem*, p. 81: “Der Staat ist die Gesellschaft in ihrer einheitlichen Organisation; darum steht er im Gegensatz zu dem Particularismus der einzelnen sozialen Kreise. Der Staat umfaßt das

El crecimiento del poder estatal frente al particularismo de las sociedades formaba la parte sustancial de la historia política. El Estado, especificaba Treitschke, no consistía en una construcción constitucional formal, sino que era la plasmación del espíritu del pueblo⁹⁴. De esto no se habían dado cuenta autores como von Riehl, que lo consideraban como algo artificial, en contraste con las costumbres [*Sitte*] naturales del pueblo. Según Treitschke, sin embargo, las costumbres populares consistían en un derecho imperfecto y todavía rudimentario, y difícilmente podían servir como base de una historia científica, que tendría que centrarse en la formación del Estado. Esta forma de escribir la Historia triunfó, y fue la base de la justificación política de la unificación de Alemania bajo von Bismarck⁹⁵. Una repetición de la polémica sobre la historia social y cultural se produciría años más tarde con la marginalización de Karl Lamprecht en el mundo académico de Alemania⁹⁶.

No obstante, la obra de Heinrich von Riehl fue recuperada en los años treinta del siglo XX con el resurgido interés del nacionalsocialismo por la historia folklórica. En este sentido, Riehl tuvo su eco en Brunner, quien supo dar una base histórica científica y rigurosa a sus ideas sobre la Casa extendida. El análisis de la obra de Brunner nos enseña la vinculación entre su metodología y su ideario político, cuyas raíces se remontan al siglo XIX, cuando las ideas liberales provocaron una respuesta conservadora, que cuestionaba la idea de que el Estado fuera la expresión por antonomasia de la voluntad del pueblo, y formulaba una teoría orgánica de la sociedad, que concedía más importancia a supuestos valores autóctonos como la fidelidad y el liderazgo. El objetivo político de Brunner era señalar cómo la *voluntad* del pueblo alemán podría triunfar haciendo caso omiso a los fundamentos ideológicos del Estado liberal y volviendo a los principios medievales de la organización política. De esta manera, a pesar de su esfuerzo

gesamte Volksleben, indem er alle diese Sonderverhältnisse durch das Recht ordnet und versittlicht und durch seine Macht ihre Unabhängigkeit nach außen wahr?"

⁹⁴ F. Meinecke, *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*. L. Díez del Crral (ed.), F. González Vicen (trad.), Madrid, 1959, pp. 403-420.

⁹⁵ M. Riedel: "Bürgerliche Gesellschaft", *op. cit.*, p. 795; E. Breisach, *Historiography. Ancient, Medieval and Modern*. Chicago, London, 1983, p. 236.

⁹⁶ G. G. Iggers, *Historiography in the twentieth century. From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge*. Hanover, London, 1997, pp. 31-34.

metodológico por señalar las contradicciones de la justificación histórica del liberalismo, seguía partiendo de uno de sus componentes esenciales: el espíritu del pueblo, la idea de que cada pueblo tenía una misión histórica, que se realizaría en el futuro. La gran contradicción de su planteamiento se expresaba a través de la construcción del Tercer Reich: la organización política del pueblo se expresaba nuevamente a través del Estado, con la diferencia de que ésta ahora tenía un carácter totalitario.

La teoría historiográfica de Brunner, en definitiva, estaba vinculada a su postura política. Sin embargo, es significativo que su crítica al *Trennungdenken* se remontara a una reacción conservadora que precisamente se había producido en tiempos del surgimiento y la consolidación de la historiografía liberal que pretendía legitimar el proyecto político de la élite burguesa del Estado-Nación. Ciertamente, es cuestionable la manera en la que empleaba su crítica al *Trennungdenken* y la reconstrucción de la *oeconomica* para justificar sus objetivos políticos. Brunner mismo corrigió sus planteamientos en su obra *Adeliges Landleben und Europaeischer Geist* [La vida rural de la nobleza y el espíritu europeo] (1949), en la que retomó el concepto de la Casa extendida, desvinculándolo de la idea de una constitución típicamente germánica. La *oeconomica*, como forma de vida de la aristocracia rural, era ahora relacionada con sus verdaderas raíces en el pensamiento clásico⁹⁷. En esta obra, que respira cierta nostalgia, y podría considerarse como una expresión de un pesimismo cultural, Brunner retrataba un mundo en decadencia, una forma de vida que no había sabido adaptarse a las nuevas realidades políticas del Estado absolutista y el mundo cortesano.

Desde los estudios de la Corte, no obstante, se ha dado un significado mucho más amplio al concepto de la *oeconomica*, al ver en él el principio de la organización política cortesana, que seguía vigente hasta ser sustituido por el sistema del Estado-Nación. Seguiremos en este estudio la trayectoria del concepto de la Corte, comenzando con la recuperación del pensamiento de Aristóteles en la Baja Edad Media por los escolásticos, algo que implicaba una reinterpretación del cristianismo a través de una cosmovisión basada en la *armonía*, una perspectiva

⁹⁷ T. Etzemüller, *Sozialgeschichte als politische Geschichte. Werner Conze und die Neuorientierung der Westdeutschen Geschichtswissenschaft nach 1945*. München, 2001, p. 85.

esencialmente *racional*, y en la que la idea de la *voluntad* tuvo un significado diferente.

CAPÍTULO 2

LA JUSTIFICACIÓN FILOSÓFICA DEL MODELO CORTESANO: RAZÓN Y ARMONÍA

Durante la Baja Edad Media, la organización política y social común en Europa, basada en el sistema feudal, comenzó a transformarse en un nuevo modelo de articulación del poder que tradicionalmente se ha conocido con el nombre de Monarquías modernas. Aunque los historiadores han visto en ellas los orígenes inmediatos al Estado institucional actual, tal organización política evolucionó del feudalismo, en el que las relaciones personales –en lugar de las institucionales- articulaban el poder en la sociedad. Como no podía ser de otra manera, la organización de esta nueva forma de poder partió del monarca, la configuración de las “nuevas monarquías” tuvo como núcleo la Casa Real. A partir de las casas reales, los nuevos monarcas fueron articulando y extendiendo su influencia y jurisdicción por los respectivos reinos dando por resultado una organización de poder que denominamos el *modelo cortesano*⁹⁸. Este modelo estuvo basado principalmente en relaciones no institucionales, regidas por principios del honor. Las instituciones creadas en el seno del modelo cortesano tuvieron la finalidad de delimitar funciones y distribuir competencias en el ejercicio del gobierno real, pero de ninguna manera tenían el significado de la organización política contemporánea, es decir, de cuerpos en los que residía la soberanía política.

La Corte abarcaba el espacio doméstico del príncipe, el gobierno político de la monarquía, los cortesanos y un conjunto heterogéneo de personas que comprendía a los pretendientes que acudían a la Corte en pos de favores, mercedes o negocios. Las dos primeras áreas, el gobierno de las Casas Reales y el gobierno de la monarquía a través de los Consejos y los tribunales, estaban intrínsecamente vinculadas pues los cortesanos que ocupaban los oficios principales dentro de las Casas detentaban, por su pertenencia a éstas, poder político y frecuentemente también eran los integrantes de los Consejos. Este sistema fue fundamentado a través del principio de la *oeconomica*, surgido en la Baja Edad Media y dirigido al buen gobierno de la familia, y que actuó como

⁹⁸ J. Martínez Millán, “La Corte de la Monarquía hispánica”, *op. cit.*, pp. 17-61.

justificación de la hegemonía del estamento nobiliario sobre los demás estamentos en la sociedad, constituyendo una afirmación de su papel como élite política⁹⁹.

La literatura sobre la *oeconomica* estaba basada en la recepción de las fuentes clásicas de la filosofía moral, que trataron el tema de la familia, particularmente las obras de Aristóteles, quien escribió sobre el gobierno de la casa en la *Política* y la *Ética a Nicómaco*, siguiendo una tradición iniciada en las obras de Hesíodo, Sócrates, Jenofonte y Platón¹⁰⁰. En los siglos XII y XIII, particularmente a partir de la obra de Egidio Romano, se concedió a la *oeconomica* un lugar entre la ética y la política, siendo la familia el espacio que mediaba entre el individuo y la vida pública. Inicialmente, la *oeconomica* se expresó como parte de los tratados sobre la educación del príncipe cristiano, destinado a gobernar la república con justicia y sabiduría. Partiendo de su capacidad del gobierno de sí mismo, el príncipe gobernaba a su familia y a la república. Así, se justificaba este sistema, como si fuese un orden que hubiese evolucionado de manera natural, desde su propia necesidad. El concepto aristotélico de la familia, en este sentido, servía como arquetipo del orden social *natural*. La familia constituía un orden jerárquico, fundado sobre la autoridad del *paterfamilias*, que era tanto marido de su esposa, como padre de sus hijos, y patrón de sus sirvientes¹⁰¹. Según la definición aristotélica, el hombre había nacido para formar parte de una sociedad estructurada jerárquicamente, y su fin último, la *eudemonía*, no podría alcanzarse sin la existencia de relaciones de poder y de autoridad, necesarias para la existencia de la sociedad¹⁰².

El modelo de la *oeconomica* regía el gobierno de las casas nobiliarias y se extrapolaba al ámbito político. El ejercicio del poder, derivado del autodomínio ético, constituía un privilegio de los *paterfamilias*, quienes por su virtud se distinguían de quienes eran siervos por naturaleza, y se extendía a la esfera doméstica y la política¹⁰³. Como consecuencia, en la figura del *paterfamilias*

⁹⁹ D. Frigo, *Il padre di famiglia...*, *op. cit.*, p. 9.

¹⁰⁰ Sobre la recepción de Aristóteles en la Edad Media véase C. H. Lohr, "The Medieval Interpretation of Aristotle", en N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge, 1982, pp. 80-98.

¹⁰¹ D. Frigo, *Il padre di famiglia...*, *op. cit.*, pp. 75-8.

¹⁰² E. Berti, *El pensamiento político de Aristóteles*. Madrid, 2012, p. 26.

¹⁰³ O. Brunner, *Adeliges Landleben und europaeischer Geist*. Salzburg, 1949, p. 251.

confluían el poder ético, el doméstico y el político. La Casa Real era entendida como la residencia material del rey, y como la *familia* del monarca, de la cual formaban parte sus parientes consanguíneos, cuyos ascendientes y descendientes formaban la dinastía y los criados. El rey era quien regía el gobierno económico de la Casa, y el político-universal de la república: era señor de su Casa y padre de todos sus vasallos. Tanto los nobles como el monarca gobernaban su casa según la *oeconomica* que perseguía la conveniencia común de la Casa. En este sentido cabe hablar de la “razón de la Casa”, que identificaba el bien de la familia con el aumento, conservación y reputación de la Casa según el criterio del padre de familia¹⁰⁴.

Así, las relaciones políticas eran concebidas como relaciones personales, familiares y amistosas, que se establecían según el principio de *reciprocidad entre desiguales*. El pretendiente a medrar en la corte ofrecía sus servicios al príncipe, quien recompensaba a su servidor con mercedes y gracias. Estas relaciones no se basaban en contratos, sino en la lealtad del servidor hacia su patrón, y en la confianza que éste tenía en aquél. El uso del concepto de amistad para referirse a relaciones entre desiguales, proviene de Aristóteles, quien en *La Política* lo explicó dentro del contexto del gobierno de la familia¹⁰⁵. Formaban parte del sistema tanto quienes gozaban de la confianza del príncipe, como los pretendientes que aspiraban a ganarla. Para hallarse en situación de acceder a la persona del príncipe y optar a recibir sus mercedes, era necesaria la práctica de los

¹⁰⁴ J. Martínez Millán, “La importancia de la “Casa” en la articulación del poder durante la Edad moderna. Planteamientos metodológicos”, en J. Martínez Millán y S. Fernández Conti, *La monarquía de Felipe II...*, *op. cit.*, I, pp. 49-50.

¹⁰⁵ Aristóteles, *Política*. P. López Barja de Quiroga (trad. y ed.), E. García Fernández (trad.), Madrid, 2005, p. 107 (Libro I, cap. VI, párrafo 9, 1255b): “Es evidente, por tanto, que esta divergencia de puntos de vista tiene razón de ser y que no siempre esclavos y libres lo son por naturaleza; pero también es cierto que en algunos casos tal distinción existe realmente, es decir, cuando resulta conveniente y justo para uno ser esclavo y para otro ejercer de amo, y uno debe obedecer y otro mandar con la autoridad que le es consustancial, de modo que ejerza de amo. Ahora bien, equivocarse al realizar tal distinción resulta perjudicial para ambos, pues lo mismo conviene a la parte y al todo, al cuerpo y al alma, y el esclavo es una parte del amo, como una parte animada del cuerpo, pero separada. Por ello también hay interés y amistad recíprocas entre esclavo y amo, que merecen serlo por naturaleza; ahora bien, cuando la relación no está establecida de este modo, sino por la ley y violencia, sucede lo contrario”.

principios de la cortesanía, la forma de comportamiento propio de quienes vivían en la corte, basada en los principios éticos de la filosofía moral, que se expresaba en la *prudencia* que regía las acciones, la *discreción* para adecuarse a las circunstancias y las buenas maneras como manifestaciones de la virtud¹⁰⁶. La corte, en suma, era un sistema político, en el que la desigualdad social era justificada a través del modelo de la familia.

La recepción de Aristóteles en la Baja Edad Media, que fundamentaba este modelo político, contribuyó a la construcción de una cosmovisión que partía de la ordenación armónica del universo desde el macrocosmos hacia el microcosmos y viceversa. La armonía es un concepto esencialmente racional, pues implica una organización deliberada en función de un fin. Esta manera de contemplar el universo, surgida en la filosofía clásica, particularmente la aristotélica, fue asimilada por los escolásticos e interpretada en función del pensamiento cristiano, y dio lugar a una nueva metafísica y, relacionada con ella, una nueva visión antropológica. Esto fue sobre todo consecuencia de la reflexión sobre el papel de la voluntad y la inteligencia humana en la consecución de la gracia divina. El concepto de voluntad había cobrado un sentido nuevo en el pensamiento judaico y cristiano, comparado con su significado en la filosofía clásica. La voluntad, asociada a la fe y la obediencia ciega al poder divino no aparecía como un valor en la filosofía griega clásica, que intentaba buscar una base racional para la actuación humana, tanto en los escritos éticos y políticos como en los metafísicos¹⁰⁷. No obstante, aunque hoy en día asociamos la voluntad con una potencia independiente, más vinculada a la fe que a la razón, la conclusión de que la cultura clásica se caracterizaba por la racionalidad, frente a la irracionalidad de la fe y obediencia cristiana y judía, sería demasiado tendenciosa. La fe bíblica puede relacionarse con las reflexiones filosóficas sobre los límites de la razón humana en el pensamiento clásico, que surgieron de las especulaciones metafísicas sobre el origen del mundo y la esencia de lo divino. Era necesario establecer una diferencia entre la inteligencia divina creadora y el ser, para poder explicar la creación del cosmos, y esto conllevaba la idea de que la razón humana

¹⁰⁶ A. Álvarez-Ossorio Alvariño, "Corte y cortesanos en la monarquía de España", en A. Quondam y G. Patrizzi (eds.), *Educare il corpo educare la parola nella trattatistica del Rinascimento*. Roma, 1998, p.303.

¹⁰⁷ A. Dihle, *The Theory of Will in Classical Antiquity*. London, 1982, p. 71.

y la divina no podían estar en el mismo plano. Esta diferencia aparecía llevada a sus extremos en el pensamiento bíblico, que en esencia destacaba los valores de la fe y hacía posible una valoración de la actuación humana según unas pautas externas al entendimiento humano.

En tiempos de la decadencia del Imperio Romano, San Agustín había buscado una simbiosis entre el pensamiento cristiano y clásico que partía principalmente de las fuentes platónicas, en la que la voluntad era uno de los instrumentos a través del cual el hombre podía superar su debilidad originada por el pecado original. Para San Agustín, la referencia para la actuación humana debía ser la ciudad celestial. Esto implicaba que la organización política terrenal ocupaba un lugar de menor importancia dentro de su pensamiento, y que su principal finalidad fuese el disciplinamiento del ser humano preso del pecado, quien ante todo debía regirse por la fe. Santo Tomás, quien a través de Aristóteles rompió la dicotomía entre las esferas terrenales y celestiales, partía de una organización armónica del universo, constituida por micro y macrocosmos, cada uno con sus fines no contradictorios entre sí. Los fines inferiores y los superiores confluían en el fin último que era la bondad divina. La metafísica intelectualista de Santo Tomás, que se oponía a la voluntarista, dio lugar a una antropología que enfatizaba el papel de la razón, y produjo una nueva valoración de la organización social y política¹⁰⁸. Aunque el bien de la república era inferior comparado con el bien divino, tenía su lugar y su sentido dentro de la armonía cósmica. Consideramos que su pensamiento fue un paso esencial en la justificación filosófica del modelo cortesano, que comenzó a cobrar forma en la obra *De regimine principum* escrita por su discípulo Egidio Romano.

A través de su interpretación de la ética y la política aristotélicas, Egidio daba forma a la organización cortesana, fundamentada en la virtud antes que en las leyes positivas. La virtud se adquiría a través de la educación, que comenzaba con la adquisición de los buenos hábitos, antes de que el hombre se convirtiera en un ser racional, momento a partir del cual era realmente capaz de actuar como ser virtuoso. Esta visión antropológica definía al hombre ante todo como ser racional,

¹⁰⁸ W. J. Courtenay, *Capacity and volition. A history of the distinction of absolute and ordained power*. Bergamo, 1990. Véase también S. Magnavacca, *Léxico técnico de filosofía medieval*. Buenos Aires, 2005, pp. 540-541.

como resultado de una valoración positiva de las pasiones humanas, no meramente consideradas como causantes del pecado original, siempre y cuando fueran encauzadas por la razón. El hombre, como ser con cuerpo y alma, debía buscar su propio bien, su propia felicidad, y la encontraba convirtiéndose en ser social y racional. No debía aspirar únicamente a lo elevado, suprimiendo a través de la voluntad su concupiscencia, sino que debía primeramente buscar su lugar como ser social, el que le correspondía dentro de la armonía cósmica.

Esta visión antropológica fue adoptada por la nobleza, quien la utilizó para redefinir su posición dentro de la Corte¹⁰⁹. Era la base de las buenas maneras, que dentro del modelo cortesano adquirirían un significado político. Ciertamente, implícito en el modelo cortesano estaba una discusión sobre si las maneras realmente reflejaban la excelencia moral, o si más bien la simulaban, siendo potencialmente engañosas. Esta consciencia de la ambigüedad de las buenas maneras ya se encontraba presente en Egidio Romano y sería uno de los tópicos más discutidos dentro de la filosofía cortesana.

2.1 La voluntad y la razón en el pensamiento clásico y cristiano

En el pensamiento clásico, con todas sus diferencias, la cosmovisión se explicaba desde la perspectiva humana y se conservaba la relación entre el ser y la razón, siendo el universo en principio inteligible. La filosofía griega resaltaba el orden, la belleza y la regularidad del cosmos, que se reflejaba en la sociedad humana. Esta visión de la armonía estaba vinculada a la concepción antropológica del hombre como ser racional, capaz de percibir el orden del cosmos establecido a través de reglas y leyes benevolentes. Lo humano y lo transcendental constituían un continuo, siendo la inteligencia divina entendida como el último escalón en la racionalidad. Todo en el cosmos sucedía según un plan preconcebido, racional y perfecto. El demiurgo había dado forma a lo que era amorfo, y animado lo que carecía de vida, creando así una realidad que existía en potencia. No obstante, existía una tensión potencial dentro de esta idea de la continuidad entre lo humano

¹⁰⁹ D. Romagnoli, "Cortesia nella città: un modello complesso. Note sull'etica medievale delle buone maniere" en Id. (ed.), *La città e la corte. Buone e cattive maniere tra medioevo ed età moderna*. Milán, 1991, pp. 21-70.

y lo divino, que aumentaba a medida que se enfatizaba la distancia entre ambas realidades.

Esto es perceptible en las implicaciones que tenían las cosmovisiones de Aristóteles y Platón, cuyas diferencias provenían de la manera en la que concebían la relación entre materia y espíritu. Para Platón la esencia del mundo empírico residía en el mundo de las ideas, al que identificaba con la inmutabilidad, la racionalidad y la eternidad. Todo lo material, experimentado a través de los sentidos, se encontraba sujeto a cambios y era perecedero, situándose en los escalones más bajos de la existencia. Así, la realidad se organizaba de forma jerárquica, en la que cada ser se situaba según la medida en la que estaba más o menos cercano al mundo de las ideas. El ser humano compuesto de cuerpo y alma, tenía a través de la razón la capacidad de penetrar en el mundo de las ideas, pero a la vez las pasiones se sujetaban a la materia, por lo que la pura racionalidad sólo era posible si el hombre conseguía apaciguar, dominar o hasta ignorar sus pasiones.

Ciertamente, esta última idea no constituía la esencia de la antropología de Platón, quien mostraba a través de obras como la *República* y las *Leyes*, una preocupación por el nexo entre la ética, la política y unos principios objetivos, sin llegar al extremo de buscarlos en *otro* mundo desvinculado de la realidad terrenal¹¹⁰. Sin embargo, en corrientes neoplatónicas a partir del primer siglo antes de Cristo, la preocupación por definir lo trascendente, a pesar de su incomprendibilidad intelectual, sería uno de los temas más debatidos¹¹¹. Lo absoluto, ya separado del conocimiento, únicamente podía ser expresado a través de la negación: el ser supremo era diferente a todo ser, ilimitado, independiente de todo lo demás. No participaba en el ser, y por eso no era objeto de conocimiento directo. El hombre sólo podía conocerlo de manera indirecta, infiriendo su existencia a través de su percepción del orden del universo. Separar lo trascendente del ser, definiéndolo a través de la negación, era una manera de conservar la relación entre ser y razón, y permitía partir de un universo gobernado por leyes y reglas inteligibles por oposición a lo transcendental que se definía por su incomprendibilidad. No obstante, dentro del neoplatonismo se llegó a plantear

¹¹⁰ M. Vegetti, *Quince lecciones sobre Platón*. Madrid, 2012, pp. 187-197.

¹¹¹ A. Dihle, *The theory of Will...*, *op. cit.*, p. 10.

la idea de que si el ser absoluto era realmente libre y separado del universo, no podía estar sujeto a su orden racional e incluso podía tener el poder de interferir en él arbitrariamente. Siguiendo esta perspectiva, el conocimiento racional del cosmos no podía constituir el paso previo a la iluminación del ser supremo como había mantenido Platón. Según A. Dihle, en el segundo siglo después de Cristo, las controversias sobre este dilema tuvieron como consecuencia una apreciación por neoplatónicos como Galeno y Celso, de las diferencias fundamentales entre, por una parte el cristianismo y el judaísmo, los cuales partían de un concepto de la voluntad que no necesitaba fundamento racional y, por otra parte, el pensamiento clásico.

Al nivel ético, en la filosofía clásica, la voluntad se explicaba como un compromiso con valores racionales, y la capacidad de enderezar a las pasiones. La tradición socrática concedía un predominio al conocimiento y el intelecto sobre las tendencias de la voluntad, siendo las buenas y las malas acciones el resultado del conocimiento de lo verdadero y lo falso¹¹². Este pensamiento partía de la antítesis entre el impulso sensible que conducía a pensamientos turbios, y la claridad intelectual del espíritu. El hombre siempre buscaba el bien, pero se extraviaba bajo la influencia de los impulsos sensibles. La virtud se alcanzaba a través del dominio de las pasiones, que conducía al conocimiento del verdadero bien, seguido por el recto querer y obrar. El libre albedrío, por lo tanto, era un problema de la libertad del juicio, y se ejercía a través de la reflexión como forma superior del conocimiento. Éste guiaba y precedía a la voluntad.

Aristóteles criticaba esta concepción de la voluntad en su *Ética a Nicómaco*¹¹³. Según él existía, aparte del deseo sensible y el conocimiento del bien, otro elemento que influía en la acción humana: la *boulêsis*, un deseo racional que generaba la *prohairesis*, la capacidad de hacer elecciones racionales en función de un fin vital. Destacaba que el hombre, aún sabiendo el bien, no

¹¹² H. Heimsoeth, *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*. Madrid, 1974, p. 203.

¹¹³ Existe un amplio debate sobre si Aristóteles tenía una concepción de la voluntad. Según A. Dihle el concepto de la voluntad estaba ausente en la filosofía clásica en general: A. Dihle, *The Theory of Will...*, *op. cit.*, pp. 20-67. D. Ross sostiene que Aristóteles comenzó a reflexionar sobre el concepto de la voluntad, aunque no con mucho éxito: D. Ross, *Aristotle*. London, 1968, p. 201. Véase también T. H. Irwin, "Who Discovered the Will", *Philosophical Perspectives* 6 (1992), pp. 453-473, sobre la interpretación que hace Tomás Aquino de la voluntad en Aristóteles.

siempre actuaba en correspondencia, y en ocasiones adolecía de una voluntad débil, de inconstancia, lo que llamaba *akrasia*, y que implicaba la existencia de deseos contrapuestos¹¹⁴. Este era el estado en el que se encontraba el hombre cuando todavía no había armonizado deseo racional e intención, un proceso que se culminaba con el compromiso¹¹⁵. Comparado con la visión socrática, Aristóteles concedía un papel positivo a las pasiones en la valoración ética del mundo exterior¹¹⁶. Las pasiones no eran fuerzas ciegas, sino estados intencionales vinculados a creencias sobre la realidad percibida por el hombre, e influían decisivamente en el paso de la reflexión a la acción. La importancia que Aristóteles concedía a la experiencia, por otra parte, se basaba en su carácter vivencial, que era más que un conocimiento puramente intelectual. La experiencia de la realidad a través de las pasiones hacía más rica la percepción, aumentaba su comprensión, e influía en la respuesta del hombre¹¹⁷.

Aristóteles, al partir del concepto de *potencia*, intentaba armonizar cuerpo y espíritu. Sostenía que la *forma* no podía desvincularse de la materia, para poder pasar de la potencia al acto. Así, pues, criticaba a Platón, quien buscaba la forma en el mundo de las ideas. La pregunta que Aristóteles se planteaba era cuándo se podía hablar de un hombre en potencia¹¹⁸. En sus estudios biológicos explicaba que el semen contenía la *forma*, se podría decir, la esencia del ser humano, mientras que el óvulo sólo aportaba la parte material. Pero para que pudiese hablarse del hombre en potencia, era necesaria la unión de los elementos masculino y femenino. Sólo el embrión, y no el semen, poseía potencialmente el alma intelectual, rasgo distintivo del ser humano. El alma intelectual contenía asimismo las partes vegetativa y sensitiva, que se desarrollaban consecutivamente,

¹¹⁴ Esto se explica en el libro VII de la *Ética a Nicómaca*. Al respecto, N. O. Dahl, "Aristotle on Action, Practical Reason, and Weakness of the Will", en G. Anagnostopoulos, *A Companion to Aristotle*. Malden, Oxford 2009, pp. 506-511.

¹¹⁵ C. Chamberlain, "The Meaning of Prohairesis in Aristotle's Ethics", *Transactions of the American Philological Association* 114 (1984), pp. 147-157.

¹¹⁶ Sigo a N. Sherman, *The Fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtue*. New York 1989, pp. 44-50.

¹¹⁷ M. C. Nussbaum, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton, New Jersey, 1994, pp. 79-81.

¹¹⁸ Al respecto, E. Berti, *Nuovi studi aristotelici. Fisica, antropologia e metafisica*. Brescia, 2005, vol. II, pp. 143-150.

vinculadas a la evolución de los órganos corporales mediante los cuales se realizaban sus funciones, pasando así del estado potencial al acto. La evolución de estas partes era seguida por el desarrollo de la parte intelectual, lo cual sólo podía suceder mediante los estímulos externos que ésta recibía por parte de la razón divina. De esta manera, Aristóteles también partía de una distinción entre materia y espíritu, pero a la vez, al afirmar que el alma intelectual contenía en sí misma las partes vegetativa y sensitiva, cuyo desarrollo era anterior y necesario para que la parte intelectual pudiese abrirse hacia el exterior del mundo inteligente, las definía como partes inseparables.

Esta visión influía en sus ideas sobre la *paideia*¹¹⁹. La educación empezaba con la instrucción en las buenas maneras antes de que los niños se encontraran en disposición de hacer uso de su razón. A través del ejercicio práctico de las virtudes se activaba un modo de ser que el hombre poseía en potencia. La virtud de la *templanza* era central en este momento del proceso de aprendizaje, al regir la capacidad de disfrutar moderadamente de los placeres¹²⁰. Aunque los niños aún no eran capaces de reflexionar sobre los fines vitales, las pasiones debían ser dirigidas hacia el bien desde la juventud, para que, una vez desarrollada su capacidad reflexiva, fueran capaces de encauzarlas hacia fines virtuosos y valerse de su intelecto para obrar prudentemente. No se trataba, pues, de disciplinar o someter las pasiones, sino más bien de gobernarlas. El sentimiento del bien, el placer, era anterior a la actuación prudente y tenía un componente estético. Por esta razón, la música, que afectaba al hombre, tenía una función educativa: “...la música puede causar cierto efecto en el carácter del alma y, dado que puede hacerlo, habremos de educar en ella a los jóvenes”¹²¹.

Aristóteles y Platón coincidían en que la educación era el ámbito tanto de la ética como de la política. No obstante, Aristóteles distinguía la ciencia política y la ética, que se ocupaban del bien supremo del hombre, la felicidad, de la metafísica, que también estudiaba el bien supremo, pero entendido como el primer motor móvil, la entidad suprema. La ciencia política era filosofía práctica por oposición a la teórica, puesto que su fin era la acción. No obstante, los políticos

¹¹⁹ Al respecto el estudio clásico W. Jaeger, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. México, 2007.

¹²⁰ N. Sherman, *The Fabric of Character...*, *op. cit.*, pp. 184-190.

¹²¹ Aristóteles, *Política*, *op. cit.*, p. 408 (VIII.5, 1340b).

mismos no eran aquellos versados en la ciencia política, sino quienes actuaban según la *prudencia*, que concernía al bien del individuo, al bien de la familia, y al bien de la ciudad¹²². La prudencia aristotélica implicaba cierta noción de voluntad, en el sentido de que la actuación política se realizaba en pos del bien común, que frecuentemente no estaba al alcance de forma inmediata. No obstante, la voluntad no era percibida como contraria al intelecto, como una potencia capaz de superar obstáculos percibidos como insuperables por la razón. El político no reclamaba la fe ciega de los ciudadanos para alcanzar su objetivo, sino que intentaba persuadirles empleando la retórica, apelando tanto al intelecto como a las pasiones¹²³. La política era un ejercicio práctico, en el que la toma de decisiones debía regirse por la prudencia, y no siguiendo unos principios inapelables como hacían los reyes sacerdotes de la república platónica.

El poder que actúa a través de la voluntad y se impone por la fuerza, era identificado por Platón y Aristóteles con el poder de los tiranos. Desde una perspectiva voluntarista del poder, Platón expresaba en *La República* por boca de Glaucón, la idea de que la justicia no se distinguía del poder, puesto que quienes decidían lo que era justo y lo que no, eran necesariamente los poderosos capaces de imponer y de mantener las leyes. No obstante, en el diálogo de *La República*, esta perspectiva voluntarista de la que se haría eco Hobbes, era desplazada en beneficio de una organización política racional según principios objetivos¹²⁴. La esencia de la disputa era si el ejercicio de la política consistía meramente en la imposición de la fuerza, una opción presentada como deducida de la práctica, o si podía ser objeto de la filosofía, y Platón optaba por lo último. Aristóteles criticaba esta disyuntiva, sosteniendo que la valoración de las circunstancias en el ejercicio práctico de la política, no excluía la posibilidad de aplicar las reglas racionales de

¹²² E. Berti, *El pensamiento político de Aristóteles*, op. cit., pp. 15-16.

¹²³ Sobre la relación entre la reórica, la dialéctica y la política, véase E. Berti, *Las razones de Aristóteles*, Buenos Aires, 2008, pp. 174-182.

¹²⁴ Glaucón partía de una teoría contractualista. Véase Platón, *La República*, M. Fernández-Galiano (ed. y trad.), J. M. Pabón (trad.), Madrid 2010, p. 121 (II.2, 359a): “Per como es mayor el mal que recibe quien la comete, una vez que los hombres comenzaron a cometer y sufrir injusticias y a probar las consecuencias de estos actos, decidieron los que no tenían poder para evitar los perjuicios ni par lograr las ventajas que lo mejor era establecer mutuos convenios con el fin de no cometer ni padecer injusticias”.

la moral. Con todo, aunque Aristóteles y Platón se diferenciaban en cuanto a su concepción de la política, ambos partían de un universo armónico que se reflejaba en las relaciones sociales y políticas, articuladas de manera racional. La voluntad, por lo tanto, tenía un significado limitado en su cosmovisión.

El concepto de la voluntad cobró un nuevo significado en el pensamiento judaico y cristiano en el que el orden armónico del cosmos era más la consecuencia de la voluntad y el poder divinos que de su racionalidad. La nueva concepción divina estaba relacionada con la idea de la creación *ex nihilo* del mundo. Dios no había dado forma al mundo partiendo de una materia amorfa y preexistente, sino que lo había creado desde la nada en un acto de voluntad¹²⁵. Era, por lo tanto, la causa única del universo, no meramente su modelo inmóvil y su ideal, e intervenía activamente en el mundo a través de sus acciones, mandatos, la gracia y la revelación para acompañar al hombre a su destino, que no era otra cosa que el fin de la voluntad divina. Los libros bíblicos enfatizaban la distancia entre la razón humana y la voluntad divina: “Pues mis pensamientos no son los vuestros, y vuestros caminos no son los míos” (Isaías 55,8). Esto tenía como implicación que la moral se construyese sobre la fe en la bondad de Dios, y se expresase en la voluntad de obedecer sus mandatos, aunque las razones de éstos fuesen incomprensibles para el hombre. De esta manera, Abraham, obedeciendo desde su temor de Dios, estaba dispuesto a sacrificar a Isaac, y Job a pesar de su infortunio, conservaba la fe en Dios. Tener fe, y observar los mandatos era la verdadera fuente del conocimiento, pues “El temor del Señor es el principio de la sabiduría” (Salmos 113, 10).

Así, la voluntad no se planteaba como una elección racional entre el bien o el mal, en la que las pasiones ejercieran un papel estorbador o reforzador. El pecado no era causado por el desconocimiento del verdadero bien, que sólo estaba al alcance de Dios, sino un acto voluntario de desobediencia, un deseo de apartarse de sus mandatos. La voluntad de observar los mandatos divinos no estaba basada en la razón sino en la fe, e incluso esta última era en ocasiones presentada como un don divino, mientras que su carencia era un castigo, lo que enfatizaba la omnipotencia de la voluntad divina elevada por encima de cualquier razonamiento humano. Así, Dios había endurecido el corazón de Faraón, quien a

¹²⁵ H. Heimsoeth, *Los seis grandes temas...*, op. cit., pp. 285-287.

pesar de la evidencia de las diez plagas, insistía en el error de su soberbia por pura voluntad divina. La fe y la voluntad de observar los mandatos de Dios, se convirtieron en los factores decisivos de la moral judaica y cristiana. La voluntad residía en la fe, y dejó de ser una elección del bien fundada en el conocimiento. El pecado, por ello, era desobediencia, no ignorancia¹²⁶.

2.2 La cosmovisión platónica de San Agustín

La manera en que las cosmovisiones cristiana y clásica fueron compaginadas puede verse en la obra de San Agustín. Su interpretación de la Biblia partía de la filosofía clásica, particularmente la platónica de Plotino, que consideraba una anticipación del cristianismo¹²⁷. En su cosmovisión, la armonía del universo y, por lo tanto, su inteligibilidad, no era contradictoria con la idea de la creación divina, aunque ésta estuviese fuera del alcance de la comprensión humana. San Agustín se refería frecuentemente al pasaje del Libro de la Sabiduría, que afirmaba que Dios había creado el mundo de la naturaleza de manera ordenada con “medida, número y peso” (11, 20). Lo visible y lo sensible apuntaban hacia Dios, aunque Él mismo no apareciera en ello, permaneciendo invisible, oculto en su más íntimo ser. La concepción divina del orden no necesariamente coincidía con la humana, e incluso, desde la perspectiva del hombre podía parecer un desorden. Por ello, los milagros sólo lo eran para el hombre, quien no era capaz de tener una visión total de la creación divina, y sólo podía comprender el orden “normal” de la naturaleza, explicable a través de las leyes naturales.

Razón y fe no eran contradictorias, sino que formaban un continuo¹²⁸. La fe no era posible sin la razón, puesto que, en su origen, el cristianismo se había transmitido a través de las enseñanzas del Mesías, lo que implicaba que como mínimo era necesario tener un conocimiento de la lengua. A la vez, para lograr esta transmisión era necesaria la autoridad, capaz de suscitar la creencia de

¹²⁶ *Ibidem*, p. 207.

¹²⁷ A. H. Armstrong, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge, 2007, pp. 344-345.

¹²⁸ *Ibidem*, pp. 350-353; E. Gilson, *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*. Madrid, 2007, p. 124.

aquellos que no eran capaces de entender racionalmente. Pero para San Agustín, y en esto puede notarse la influencia que la filosofía platónica ejercía sobre su interpretación del cristianismo, la fe era a su vez un camino hacia la comprensión de Dios, aunque esto sólo pudiese alcanzarse en el más allá. La razón, pues formaba parte de la fe. El hombre, al fin y al cabo, era racional, y no podía ser que Dios hubiera dotado al ser humano con la razón, que le convertía en un ser más excelente que los animales, para que no la utilizara en un intento de llegar a una comprensión de lo divino.

Para que el conocimiento pudiese conducir a la fe, y este a una comprensión de la divinidad, era necesaria la *voluntad*, que según San Agustín intervenía en los actos de la cognición. Para la actividad intelectual era necesaria en primera instancia la memoria, que representaba los objetos de cognición, pero en el paso de la memoria al razonamiento, era imprescindible la intervención de la voluntad, sin la que no había actividad intelectual. Con su concepción de la voluntad, San Agustín introdujo un cambio en la ética tal como está había sido contemplada desde la filosofía clásica¹²⁹. La corrupción ya no era consecuencia de la falta de dominio de la razón sobre el cuerpo, sino que se debía a que el hombre se sentía atraído hacia lo sensual por su mala voluntad. Anteriormente a la Caída, el hombre había tenido dominio sobre su apetito sexual, pero después del pecado original, la voluntad se había pervertido, con lo que quedaba indefensa frente a las tentaciones. La elección entre el bien y el mal, pues, no se hacía a través de la razón, sino que era una decisión de *libre voluntad*, independiente tanto del intelecto teórico como de los impulsos inferiores¹³⁰. Uno de los problemas que presentaba la nueva concepción de la voluntad era precisamente su libertad, que era imprescindible para poder concebir la responsabilidad moral del hombre. No obstante, la libre voluntad parecía contradecir la predestinación, un tema que preocupaba San Agustín, y que le llevó a desarrollar la idea de que Dios había

¹²⁹ A. Dihle, *The Theory of Will...*, *op. cit.*, pp. 123-144; S. Harrison, "Do We Have a Will?", en G. B. Mathews (ed.), *The Augustinian Tradition*. Berkely, Los Angeles, 1991, pp. 195-205; S. Knuuttila, "The Emergence of the Logic of Will in Medieval Thought", en G. B. Mathews (ed.), *The Augustinian Tradition*, *op. cit.*, pp.206-221.

¹³⁰ A. Dihle, *The Teory of Will...*, *op. cit.*, pp. 127-129.

previsto la actuación de cada hombre, aunque éste tomara sus decisiones en libertad¹³¹.

La concepción agustiniana de la voluntad era susceptible de conducir a una moral ascética, más basada en la disciplina que en el gobierno virtuoso de las pasiones. Para San Agustín cuerpo y alma formaban una unidad, aunque ésta tenía una superioridad jerárquica sobre aquel¹³². La inteligencia humana era un reflejo divino, y constituía la esencia del ser humano, el instrumento a través del cual debía llegar a la comprensión divina. Conocerse a sí mismo era para San Agustín conocerse como la imagen de Dios. No obstante, como consecuencia del pecado original, el cuerpo se había rebelado contra el alma, dando lugar a la concupiscencia y la ignorancia, de las que el hombre debía intentar liberarse a través de su voluntad, ayudada por la gracia divina. Mediante una disciplina ascética, ascendía en la escala de la razón, e iluminaba su mente, con lo que adquiría la capacidad para elegir rectamente entre los diversos objetos del deseo. Así, la *cupiditas* se veía gradualmente derrotada por la *caritas*, el deseo de lo celestial¹³³.

La referencia para la actuación humana debía ser la *ciudad divina*, y no la *terrenal*. Ambas eran definidas según la voluntad o el amor de los individuos que las formaban. El hombre, durante su vida terrenal, vivía en la una o la otra, dependiendo de si actuaba inspirado por el amor divino, o si llevaba una vida pecaminosa. Las dos ciudades, pues, eran realidades escatológicas, que en tierra estaban mezcladas, pero que serían separadas en el juicio final¹³⁴. El gobierno terrenal no era la preocupación principal para San Agustín, y la vista siempre debía estar dirigida hacia la vida celestial. Ciertamente, el hombre era un ser social, pero después de la Caída era necesario que fuera gobernado a través de la coerción y la disciplina¹³⁵. La antropología agustiniana partía de una visión humana basada en el pecado original, más que en la excelencia humana que, con todas sus matizaciones, seguía siendo la referencia para la filosofía clásica. La voluntad, al fin y al cabo, era independiente de la razón, y el hombre, ciertamente

¹³¹ G. B. Mathews, *Agustín*. Barcelona 2006, pp. 175-180.

¹³² E. Gilson, *La filosofía en la Edad Media...*, *op. cit.*, p. 125.

¹³³ A. Macintyre, *Historia de la ética*. Barcelona, 2006, p. 130.

¹³⁴ A. H. Armstrong, *The Cambridge History...*, *op. cit.*, p. 412.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 418.

racional, sólo podía superar su debilidad moral a través de la fe, lo que implicaba mayor énfasis en los principios de autoridad y obediencia.

La cosmovisión cristiana de San Agustín, pues, partía del pensamiento platónico, que también influía en su concepción de la voluntad. Las pasiones, los movimientos espontáneos inferiores del alma, debían ser disciplinadas, desde la perspectiva platónica por la parte racional, y según San Agustín por la voluntad. La doctrina de San Agustín se convirtió en el modelo dominante para comprender la relación entre la voluntad y las pasiones en la literatura medieval temprana, empleado para definir la frontera entre los movimientos pasionales involuntarios y las gradaciones de la actuación pecaminosa en la cultura monástica¹³⁶. Un cambio profundo tuvo lugar entre los siglos XII y XIII con la introducción del pensamiento aristotélico con su visión sofisticada de las relaciones entre pasión y razón, que debían ser armonizadas a través de la educación y de la adecuación del comportamiento a las circunstancias¹³⁷.

2.3 La cosmovisión aristotélica de Santo Tomás

El cosmos fue concebido por Santo Tomás de Aquino como un conjunto armónico, en el que todas las partes estaban relacionadas y dirigidas hacia el bien último que era la bondad divina¹³⁸. Dios era causa y fin de la creación, pues “como Dios por su entendimiento es causa de las cosas, y cualquiera de sus efectos precisa preexistir en Él como en su razón de ser...es necesario que la razón de orden hacia el fin que hay en las cosas preexista en la mente divina”¹³⁹. Dios había creado un mundo en el que todas las partes trabajaban en armonía, y gobernaba el universo a través de la ley eterna para que cumpliera su objetivo. De

¹³⁶ S. Knuuttila, “The Emergence of the Logic of Will...”, *op. cit.*, p. 211.

¹³⁷ C. Casagrande, “Quis, quid, cui dicas, cur, quomodo, quando requiras”, en C. Casagrande y S. Vecchio, *I peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*. Roma, 1987, pp. 73-102.

¹³⁸ Este pensamiento teleológico ha sido definido como una falacia en G. E. M. Anscombe, *Intención*. Barcelona, 1991. El uso que hace Santo Tomás de los fines últimos ha sido defendido en S. Macdonald, “Ultimate Ends in Practical Reasoning: Aquinas’s Aristotelian Moral Psychology and Anscombe’s Fallacy”, *The Philosophical Review* 100/1 (1991), pp. 31-66.

¹³⁹ T. de Aquino, *Suma de Teología*, I.22.1. He utilizado la versión disponible en internet: <http://hjjg.com.ar/sumat>, recuperado el 18 de marzo de 2013.

esta manera, nada sucedería fuera de su voluntad, todo estaba sometido a la providencia divina, que no era otra cosa que la razón del orden de las cosas a su fin¹⁴⁰. Ciertamente, podía parecer que existían cosas que sucedían fuera de la voluntad divina y contrarias al bien. No obstante, los defectos y la corrupción entraban dentro del plan de la naturaleza universal, “en cuanto que un defecto en uno es un bien en otro o en el todo; pues la corrupción de uno conlleva la generación de otro, y así se conserva la especie”¹⁴¹. Todo en el cosmos estaba organizado de manera jerárquica. Dios gobernaba el universo, y daba sus órdenes a los subalternos, gobernando los seres racionales sobre los demás, “como en el cuerpo humano el pulmón sirve para la perfección del cuerpo en cuanto está ordenado al bien del corazón”¹⁴².

La armonía del cosmos, ordenado según un fin, no era del todo un enigma para el hombre, aunque no poseyera la inteligencia pura de los ángeles, sino únicamente un simple intelecto. Compuesto de un cuerpo y de la forma de este cuerpo, el alma, se encontraba en medio de un universo de cuerpos materiales, cada uno de los cuales asimismo tenía su forma¹⁴³. Lo individual y lo particular de estos cuerpos era su materia, el elemento universal era la esencia, la forma. El hombre que aspiraba a conocer la armonía del cosmos, intentaba distinguir su forma, separándola de la materialidad y la particularidad de las cosas que observaba a través de los sentidos. Puesto que su inteligencia era limitada, compensaba la debilidad de su entendimiento con la fe. Determinados dogmas, como la trinidad, se asumían a través de la fe. Por otra parte, no todos los hombres tenían la misma inteligencia, ni la dedicación para poder llegar a una comprensión del orden divino. Con todo, Santo Tomás enfatizaba que la inteligencia humana era un reflejo de la divina¹⁴⁴, con lo que la sabiduría divina no era un enigma

¹⁴⁰ J. B. Schneewind, *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*. Cambridge, 2005, p. 19.

¹⁴¹ T. de Aquino, *Suma de Teología*, *op. cit.*, I.22.2.

¹⁴² T. de Aquino, *Suma contra los gentiles*. C. I. González (trad. y ed.), México, 2010, p. 536 (III.CXII).

¹⁴³ Al respecto, E. Gilson, *La filosofía de la Edad Media...*, *op. cit.*, p. 517.

¹⁴⁴ *Ibidem*.

absolutamente inescrutable para el hombre. Afirmaba que “la verdad es el fin último de todo universo, y el fin de todo sabio es principalmente buscarla”¹⁴⁵.

La idea de la armonía inteligible del cosmos, implicaba que el conocimiento de su orden proporcionaba unas pautas para definir el lugar del ser humano en el universo, y el fin al que debía aspirar, y al que la actuación humana debía responder. Santo Tomás no tenía la misma confianza en la virtud intrínseca del ser humano que Aristóteles, puesto que la razón del hombre estaba debilitada por el pecado original, pero su confianza en la naturaleza humana no estaba tan minada por la Caída, como la de San Agustín¹⁴⁶. Para Aquino no existía una dicotomía entre *cupiditas* y *caritas*, sino que planteaba una relación más armónica entre pasión, voluntad e intelecto. No era necesaria una estricta ascesis para poder hacer frente a la concupiscencia, sino más bien una educación de los deseos, que debían ser dirigidos hacia fines virtuosos. La influencia que ejercían las pasiones sobre la actuación humana no era por definición negativa, sino que su papel podía ser positivo¹⁴⁷. De manera semejante a Aristóteles, quien afirmaba que un manejo adecuado de pasiones como la ira formaba parte de la virtud de la valentía, Aquino consideraba que una actuación únicamente basada en la razón, sin la intervención de las pasiones, sería poco natural, y menos conveniente, puesto que para la actuación virtuosa era necesaria una motivación basada en el *amor*. El hombre debía ser consciente del papel de las pasiones en su actuación, para evitar que una decisión se tomara por un placer pasional antes de por un motivo racional.

Ciertamente, la felicidad *perfecta* del hombre estaba reservada para la vida en el más allá, a la que éste se aproximaba a través de la contemplación. No obstante, a diferencia de San Agustín, Santo Tomás afirmaba que las pautas para la vida en sociedad no podían derivarse de ella. Por otra parte, un requisito para poder dedicarse a la contemplación era haber alcanzado previamente la perfección en la *vita activa*, que si bien era inferior a la contemplación de Dios, era un fin en sí mismo¹⁴⁸. La coherencia de esta idea se entendía a través de la teoría clásica de que el microcosmos correspondía con el macrocosmos: cada ser tenía un fin, que a

¹⁴⁵ T. de Aquino, *Suma contra los gentiles*, *op. cit.*, p. 1 (I.I).

¹⁴⁶ A. Macintyre, *Historia de la ética*, *op. cit.*, p. 131.

¹⁴⁷ J. Finnis, *Aquinas*. Oxford, 1998, pp. 74-75.

¹⁴⁸ *Ibidem*, pp 104-110.

su vez encajaba dentro de un orden mayor, que a su vez tenía un fin superior. Esta concepción aplicada al ser humano no partía de lo espiritual como único rasgo que salvaba el hombre del pecado, lo que conllevaba la ascesis, sino que buscaba el fin del hombre tal como era, un cuerpo dotado de un alma, que con esta identidad debía buscar su propio fin, su propia felicidad.

Esta visión antropológica tenía consecuencias para la manera en la que Santo Tomás contemplaba la sociedad y la organización política. Su preocupación por la felicidad del ser humano en la vida terrenal, estaba vinculada a su visión antropológica aristotélica, según la cual el hombre, como *politikon zoon* había formado primero la familia, luego la aldea, y finalmente la ciudad, una comunidad política que era su fin natural. “Pero corresponde a la naturaleza del hombre”, afirmaba Tomás de Aquino, “ser un animal sociable y político que vive en sociedad, más aún que el resto de los animales. Cosa que nos revela su misma necesidad natural”¹⁴⁹. La naturaleza había provisto a los demás animales con dientes, cuernos y garras, para poder defenderse y conseguir su comida, mientras que el hombre carecía de estas armas, con lo que se encontraba indefenso. En su lugar tenía la razón, pero aún así no se valía por sí mismo. Vivir en una comunidad política era una necesidad natural. Esto implicaba que para Santo Tomás las preocupaciones y los deseos terrenales no fueran consideraciones inferiores, sino que formaran parte de la esencia del ser humano.

Aquino afirmaba que en la vida terrenal el ser humano sólo podía alcanzar los bienes humanos en sociedad. Para alcanzar el bien común, era necesario seguir los preceptos fundamentales de la ley natural. Éstos, en esencia, eran todas expresiones del primer principio de la razón práctica: uno debe hacer y perseguir el bien y evitar el mal. Los principios primarios eran inalterables e inmutables, iguales para todo el mundo, y su conocimiento estaba al alcance de todos los seres racionales. No obstante, eran necesarios preceptos secundarios para poder adaptarlos a las circunstancias particulares. Ciertamente, no existía un acuerdo universal sobre la interpretación práctica de los preceptos primarios. Los principios del recto obrar estaban sujetos a controversias, lo que, en última instancia, era consecuencia de diferentes definiciones de la felicidad.

¹⁴⁹ T. de Aquino, *La Monarquía*. L. Robles y A. Chueca (eds. y trads.), Madrid, 1995, p. 6.

Estas diferencias, afirmaba Aquino, debían resolverse en sociedad, puesto que los fines últimos no eran ideas platónicas desvinculadas de la vida práctica, sino que el ser humano se encontraba con ellos precisamente en forma de controversias prácticas, diferencias acerca de cómo se debe obrar en determinadas circunstancias¹⁵⁰. La felicidad que el hombre podía alcanzar en sociedad no era otra cosa que la perfección de sus capacidades como ser social. Partiendo de su cosmovisión armónica, afirmaba que el bien de cada individuo formaba parte del bien común, y no podía ser separado de ello. No existía, para Aquino, una contradicción entre el amor propio y el amor por los demás¹⁵¹. La persona que perseguía el bien de la comunidad, perseguía también el suyo propio, sin que esto significara una contradicción de intereses. Así, se entiende que el ser humano que aspiraba a alcanzar este fin último meditando en soledad tendiera a equivocarse, por lo que necesitaba el intercambio y la corrección de los demás¹⁵².

La ciencia moral que estudiaba los principios de la ley natural y su aplicación práctica, reflexionaba sobre las acciones deliberativas, electivas y voluntarias, es decir, acciones que presuponían el libre albedrío¹⁵³. Según Aquino, la voluntad era una facultad apetitiva que se distinguía de los deseos animales por su relación con el intelecto. Al ejercitar la voluntad, el hombre respondía a objetos del pensamiento, a cosas deseadas, que se identificaban con el bien. La voluntad, pues, implicaba un deseo de alcanzar el bien y las decisiones tomadas en función del bien eran entendidas como las acciones de la voluntad basada en la *prudencia* o la *razón práctica*¹⁵⁴.

La voluntad no sólo ejercía su función al nivel individual del ser humano, sino también al nivel de la comunidad política, que tenía su propio fin en un nivel superior, no contradictorio con la felicidad del ser humano, ni con la providencia

¹⁵⁰ A. Macintyre, *Ética y política: ensayos escogidos*. Granada 2008, II, p. 135; J. Finnis, *Aquinas*, *op. cit.*, p. 91.

¹⁵¹ J. Finnis, *Aquinas*, *op. cit.*, p. 111.

¹⁵² A. Macintyre, *Ética y política: ensayos escogidos*, *op. cit.*, p. 135.

¹⁵³ J. Finnis, *Aquinas*, *op. cit.*, p. 23.

¹⁵⁴ T. Pink, “Suárez, Hobbes and the Scholastic Tradition in Action Theory”, en M. Stone y T. Pink (eds.), *The Will and Human Action: From Antiquity to the Present Day*. London, 2004, pp. 127-153. Un análisis detallado de las diversas acepciones de voluntad en J. Finnis, *Aquinas*, *op. cit.*, pp. 62-71.

divina. Ahora bien, sólo las comunidades políticas justas podían alcanzar el bien. Aquino decía con Aristóteles, “sucede, pues, que todo lo que se halla ordenado a un fin avanza unas veces rectamente y otras no; por ello la sociedad en ocasiones es bien dirigida y en ocasiones mal”. La cuestión era determinar la ordenación política justa para que, a través de la voluntad, la sociedad se organizara como se debía. Para Aristóteles, el fin natural del hombre era la *polis*, que no podía identificarse con las construcciones políticas de la Baja Edad Media, por lo que era necesario adaptar su ideario político. Tomás de Aquino, en un tiempo en que los gobiernos comunales de las ciudades en el Norte de Italia estaban entrando en crisis¹⁵⁵, intentaba justificar el gobierno monárquico, alegando que éste se correspondía más con la naturaleza: “Porque todo cuanto se ordena a un fin puede ser conducido por diferentes caminos, se precisa a un dirigente por medio del cual llegue directamente a su fin todo lo destinado a él”¹⁵⁶. Este dirigente, el “timonel competente” de una nave, era el rey.

Para Aquino, “el que dirige una comunidad perfecta, o sea, una ciudad o provincia, es llamado rey por antonomasia; el que gobierna la casa, por el contrario, no se llama rey, sino padre de familia. Tiene sin embargo, alguna semejanza con el rey, puesto que a veces los reyes son denominados padres del pueblo”¹⁵⁷. De esta manera, aproximaba el rey a la figura del padre de familia, cada uno con su propio fin y ámbito de actuación. Aunque Aristóteles distinguía claramente entre el gobierno de una ciudad y de una familia, esta distinción desapareció en la recepción aristotélica en la Baja Edad Media y en la Edad Moderna¹⁵⁸. Así Tomás de Aquino construía un razonamiento que hacía posible

¹⁵⁵ Entre los historiadores que se han concentrado en la decadencia y la transformación de la tradición republicana: Q. Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno. El renacimiento*. México, 1978, I, pp. 23-42; M. Viroli, *From politics to reason of state. The acquisition and transformation of the language of politics 1250 – 1600*. Cambridge, 1992. En este libro, con respecto a T. de Aquino, véase pp. 33-36. También J. G. A. Pocock, *The Machiavellian moment. Florentine political thought and the Atlantic republican tradition*. Princeton, 2003. Sobre el contexto político en el que Aquino desarrollaba sus obras, véase J. Catto, “Ideas and Experience in the Political Thought of Aquinas”, *Past and Present* 71 (1976), pp. 3-21.

¹⁵⁶ T. de Aquino, *La Monarquía*, *op. cit.*, p. 5.

¹⁵⁷ *Ibidem*, pp. 10-11.

¹⁵⁸ E. Berti, *El pensamiento político...*, *op. cit.*, p. 25. Aristóteles decía en *Política*, *op. cit.*, p. 96 (1.1.1252a): “Así los que creen que es lo mismo ser gobernante de una ciudad, rey, administrador

interpretar la filosofía de Aristóteles de acuerdo al contexto político con lo que esta filosofía podía ser utilizada como justificación de una monarquía.

Puesto que el arte imita a la naturaleza, por lo que sabemos cómo podemos obrar según la razón, parece lo mejor tomar la pauta del régimen natural para explicar la tarea del rey. Se observa en las cosas naturales un régimen universal y otro particular. El universal, en cuanto todo se halla sujeto al gobierno de Dios, que lo rige con su providencia. El régimen particular, muy similar al divino, se encuentra en el hombre, que se llama por ello microcosmos, porque en él se observa la forma del régimen universal. Pues como toda criatura corpórea y todas las virtudes espirituales se subordinan al régimen divino, así también los miembros del cuerpo y las restantes potencias del alma son regidos por la razón y así también se observa la razón en el hombre como Dios en el mundo. Pero, puesto que, como ya señalamos, el hombre es un animal sociable por naturaleza que vive en comunidad, la semejanza con el régimen divino se encuentra en él no sólo en cuanto a que la razón rija las demás partes del hombre, sino también en cuanto a que la sociedad es regida por la razón de un solo hombre, cosa que pertenece en especial a la tarea del rey [...]. Luego el rey debe conocer que ha asumido este cargo, que es en su reino como el alma en el cuerpo y el de Dios en el mundo. Si observase esto con diligencia, se encendería en él, por un lado, el celo por la justicia, al considerarse colocado para ejercerla en su reino en lugar de Dios; por otro, adquiriría la benignidad de la mansedumbre y la clemencia al juzgar a cada uno de los que se hallan bajo su propio gobierno como miembros propios¹⁵⁹.

o dueño de esclavos, no están en lo cierto, pues consideran que se diferencian por la cantidad y no por la índole de sus respectivas tareas, como si amo fuera el que gobierna sobre pocos, administrador, si son más, y gobernante de una ciudad o de un reino, si el número es aún mayor, como si no hubiera diferencia alguna entre una familia grande y una pequeña ciudad. En cuanto al que gobierna una ciudad y un reino, dicen que cuando uno solo posee la capacidad de gobernar es rey, pero cuando, de acuerdo a los principios de esta ciencia política, se manda y se obedece por turno es gobernante de una ciudad. Pero esto no es verdad”.

¹⁵⁹ T. de Aquino, *La Monarquía*, *op. cit.*, p. 63-64.

Aquino pues, justificaba la monarquía, por ser el orden político más “natural”, que constituía, en su particularidad, una entidad propia situada en el ámbito intermedio entre el gobierno del ser humano por la razón y el gobierno universal de Dios: el microcosmos era como el macrocosmos¹⁶⁰. Así, la concepción tomista de la organización política como un fin natural y bueno, sustituyó la concepción augustiniana del poder político como una necesidad para enderezar al hombre después de que éste hubiera perdido su inocencia natural¹⁶¹. Para Santo Tomás no existía, pues, una dualidad entre ciudad divina y ciudad celestial, sino que ambas ciudades existían en armonía con sus propios fines no contradictorios. Esta cosmovisión tomista, que presentaba el gobierno de sí mismo del hombre y el de la república por el rey como reflejos del gobierno divino del universo, constituiría el principio justificatorio del sistema cortesano.

2.4 La *oeconomica* según Egidio Romano

Egidio Romano, discípulo de Aquino, aplicó la filosofía aristotélica para justificar el surgimiento del nuevo modelo político de la Corte real¹⁶². Su tratado

¹⁶⁰ Sobre esta cosmovisión en el pensamiento político medieval: O. von Gierke, *Teorías políticas en la Edad Media*. Madrid, 1995, pp. 72-74. Según el autor, esta doctrina se percibe sobre todo en la *Monarchia* de Dante quien, sin embargo, tomó “el núcleo de esta idea de Tomás de Aquino”. R. A. Markus, *Saeculum: history and society in the theology of St. Augustine*. Cambridge, 1970, p. 175. También refiere a Aquino como una de las fuentes principales de este pensamiento, y lo contrasta con las ideas de San Agustín: “Order in society was to be understood on the model of natural order in the *cosmos*. This way of thinking gave less weight than the Augustinian tradition to the eschatological perspective of the New Testament “doctrine” of the state. It is cast in cosmological rather than in historical and eschatological categories. Thomas Aquinas, who must be seen as the father of this tradition in Christian political thought, conceived the political order as part of the natural order and political subordination among men as a form of natural subordination of inferior to superior”.

¹⁶¹ D. E. Luscombe: “The state of nature and the origin of the state”, en N. Kretzman, A. Kenny, J. Pinborg (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge, 1982, p. 761; W. Ullmann, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*. Barcelona, 1983, p. 152.

¹⁶² J. Martínez Millán, “Introducción” a J. Martínez Millán y S. Fernández Conti (dirs.), *La Monarquía de Felipe II..., op. cit.*, I, p. 44. Sobre la doctrina de Egidio Romano en cuanto a la relación entre el poder temporal y espiritual, véase W. Ullmann, *Historia del pensamiento político*

De regimine principum, una obra que dedicó al hijo de Felipe el Atrevido, integraba en su modelo político de la corte real los planos ético, económico y político del gobierno de la persona, la familia y la república¹⁶³. Como resulta evidente de la propia estructuración de la obra; dividida en tres libros, correspondientes a la división de las ciencias morales de Aristóteles. Egidio Romano establecía una relación entre el gobierno de uno mismo, como el primer paso necesario para luego poder gobernar a los demás, empezando con la familia y terminando con el gobierno de la ciudad y del reino.

En la línea de su maestro, Egidio Romano justificaba el gobierno monárquico mediante la metáfora del reino como cuerpo. Ascendiendo a través de las imágenes de los miembros del cuerpo regidos por el corazón, del cuerpo regido por el alma, de los cielos regidos por el primero de ellos, y del mundo gobernado por Dios, estableció la correspondencia entre microcosmos y macrocosmos¹⁶⁴. A continuación, justificaba la preferencia por la monarquía hereditaria frente a la electiva.

Lo que es más suyo para el hombre, decía Egidio Romano, es lo que puede dejar en herencia a sus hijos, y por esta razón ama y cuida esta cosa más que cualquier otra, por lo que el rey hereditario ama el reino y lo cuida más que si lo hubiese recibido de forma electiva. Los hijos herederos de los reyes, consideran natural aquello que han recibido de sus padres, y se inclinan al bien común, a la vez que el pueblo, por haber obedecido mucho tiempo al padre, estará más

en *la Edad Media, op. cit.*, pp. 120-121; también J. A. Watt, "Spiritual and temporal powers", en: J. H. Burns (ed.), *Medieval Political Thought (c. 350-c.1450)*. Cambridge, 1988, pp. 403-411.

¹⁶³ Sobre la *oeconomica* en *De regimine principum*, véase R. Lambertini, "A proposito della costruzione dell'Oeconomica in Egidio Romano", *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale* 14 (1988), pp. 315-370.

¹⁶⁴ E. Romano, *Reggimento de'principi*. F. Corazzini (ed.), Florencia, 1858, p. 239 (3.2.3): "...noi vedemo che tutti e governamenti naturali áno alcuno proprio signore il quale ei governa, il quale ellino ubbidiscono, siccome noi vedemo che diversi membri, e quali áno diversi uffici e sono ordinati a diversi movimenti, sono ramenati e signoreggiati dal cuore, ched è principale signore di loro, e dal quale tutti gli altri membri áno movimento e virtù: e vedemo che l'animo signoreggia gli elementi, che sono nel corpo dell'uomo, ed anco vedemo che'l primo cielo signoreggia tutti gli altri e governali, e per lo suo movimento sono fatti gli altri movimenti e l'altre cose di questo secolo; e somigliantemente vedemo, che tuto il mondo e tutte le cose sono governate ed ordinate per un solo Iddio".

inclinado a obedecer a sus descendientes, lo que evita la discordia. Por el contrario, las costumbres y las maneras de quienes recientemente se hacen ricos y poderosos, son peores que las de quienes lo son desde antiguo, y por esta razón su gobierno no se rige por la razón sino por los impulsos tiránicos, olvidando el bien común¹⁶⁵.

Existen algunos señoríos que pueden durar para siempre, mediante algún tipo de herencia o por sucesión de sus herederos. Por ello, aquel que desea hacer durar su señorío en sí mismo y en sus herederos, debe diligentemente aplicarse a gobernar su pueblo de manera natural, puesto que la naturaleza demuestra que las cosas hechas por fuerza son contra la naturaleza y no pueden durar siempre, y nadie es gobernante natural si desea señorear por mala voluntad o por algún malvado deseo, y tal señorío, siendo por fuerza es contra natura¹⁶⁶.

De esta manera, quedaba identificada la monarquía hereditaria como la manera “natural” de gobierno, la más apta para la conservación de los reinos, y contraria a la tiranía, caracterizada por el empleo de la violencia como forma de gobierno.

El modelo aristotélico seguido por Egidio establecía una distinción entre quienes habían de ser señores y quienes debían ser siervos por naturaleza. Este razonamiento se basaba en un principio de utilidad, era necesario que alguien sobresaliera para lograr que un grupo se organizase, lo que explicaba en una metáfora musical: “La primera razón es que muchas cosas no pueden hacer una cosa si una de ellas no señorea sobre las demás, puesto que vemos que si muchas voces deben hacer una consonancia y buen canto, conviene que una de ellas

¹⁶⁵ *Ibidem*, pp.241-244 (3.2.5).

¹⁶⁶ *Ibidem*, Prólogo: “Alcune signoríe sono, che possono durare sempre, per alcuna maniera di reitagio o per successione di loro reda. Dunque, quelli che desidera la sua signoría fare durare in sé e nelle sue rede, si die diligentemente intendere a ciò ch’elli abbia maniera naturale di governare el suo popolo; per ciò che natura pruova che, cosa fatta per forza, e contra natura, non può durare sempre, e neuno non è naturale governatore, se ama di signoreggiare per malvagia volontà, o per alcuno malvagio desiderio: chè cotale signoria si è per forza e contra natura”.

destaque de las otras”¹⁶⁷. Pero existía otro criterio de distinción, que se fundamentaba en la capacidad del gobierno de uno mismo mediante el uso de la razón y el dominio de los impulsos. La correspondencia entre el plano ético del gobierno de sí mismo y el político del gobierno de la república se basaba en un criterio moral: “La segunda razón es que el hombre está formado por dos partes, el cuerpo y el alma; y el cuerpo debe obedecer al alma pues el cuerpo no podría realizar las acciones adecuadas que debe realizar, si el alma no lo dirigiese y mantuviese en virtud. Por lo cual, así como el alma naturalmente debe ser señora del cuerpo puesto que lo dirige a hacer bien y lo sostiene, así aquellos que tienen juicio y entendimiento deben ser señores de aquellos a quienes falta el juicio y la razón”¹⁶⁸.

El rey debía poseer juicio y entendimiento, que constituían los medios para poder gobernar orientado hacia el bien común, identificado con Dios. Su soberanía temporal le había sido concedida por Dios, y como ministro suyo debía dirigir sus acciones a cumplir los mandatos divinos que, además, constituían el bien común del pueblo¹⁶⁹. Pero al aludir al juicio y el entendimiento, Egidio daba paso a un discurso en el cual las virtudes morales aristotélicas, encabezadas por la prudencia, que distinguían a los hombres libres, se convertían en características propias del príncipe, la base de su capacidad de gobernar de manera natural, es decir justa, y la justificación de su superioridad. De la misma manera que el alma

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 204 (2.3.11): La prima ragione si è, che molte cose non possono fare niuna cosa, se l'una d'esse non signoreggia sopra alle altre, siccome noi vedemo che se molte voci debbono fare una consonanza ed un buon canto, e' conviene che l'una delle voci sormonti l'altre”. Sobre la imagen de la armonía musical como metáfora del buen gobierno, y el papel de la música en la educación de los príncipes, véase L. Robledo, “El lugar de la música en la educación del príncipe humanista”, en V. Dumanoir (comp.), *Música y literatura en la España de la Edad Media y del Renacimiento*. Madrid, 2003, pp. 1-19; J. Martínez Millán, “Introducción” a J. Martínez Millán y S. Fermanández Conti (dirs.), *La monarquía de Felipe II...*, op. cit., I, p. 49.

¹⁶⁸ E. Romano, *Reggimento de'principi*, op. cit., p. 204 (2.3.11): “La seconda ragione si è, che l'uomo à in sè due partì, cioè il corpo e l'anima; e'l corpo die ubbidire a l'anima, perciò che'l corpo non potrebbe fare l'opere convenevoli che die fare, se l'anima non lo drizzasse e tenesse in virtù. Donde siccome l'anima naturalmente die essere signora del corpo, perciò che'l drizza a ben fare e'l sostiene, così quelli ch'anno senno ed intendimento debbono essere signori di quelli, a cui falta il senno e la ragione”.

¹⁶⁹ *Ibidem*, pp.21-22 (1.1.12).

debía prevalecer en el gobierno de la persona sobre el cuerpo, la superioridad moral del príncipe, caracterizada por su comportamiento virtuoso, implicaba que éste debía gobernar a quienes carecían de entendimiento¹⁷⁰.

Además del amor natural del padre por sus hijos, los reyes debían prestar especial cuidado a la educación de éstos, puesto que “los hijos de los grandes hombres deben ser más sabios y más virtuosos que los demás y mejores, para que sepan gobernar a los demás, y den ejemplo de vida al pueblo”¹⁷¹. De esta manera, se organizaba el gobierno de la monarquía desde la familia del rey. Tal como la salud del cuerpo residía en los miembros principales - la cabeza y el corazón-, de la misma manera el cuerpo de la monarquía debía tener buenos reyes, príncipes y los nobles que les rodeaban.

Aparte del padre y su esposa con sus hijos, la casa real estaba formada por los servidores. Siguiendo el modelo aristotélico, la familia del rey, además de la esposa y los hijos, incorporaba a los sirvientes, entre los cuales se establecía una jerarquía en función de su manera de servir. Dentro de esta jerarquía, se hallaban quienes servían por haber sido vencidos en batalla o quienes lo hacían por dinero; la posición más honorable era la de los que servían “por el gran amor que tienen a su señor”. La relación de éstos con el príncipe se debía establecer en otros términos: “Por ello, cuando sucede que alguno sirve solamente por amor y no por alguna otra ganancia, es apropiado que el señor sea contenido en su trato con él, como con su propio hijo, y a él debe el señor honrar y galardonar, más que a los demás oficiales o siervos”¹⁷². El príncipe debía hacer honor a la mayor dignidad

¹⁷⁰ *Ibidem*, p.30 (1.2.6). El propio título del capítulo establece la equivalencia entre los conceptos de *juicio*, *prudencia* y *saber*: “Cap. VI. *Ca insegna che cosa è la virtù dell’uomo ch’è chiamato senno, over prudenza, over sapere.*” Para un estudio sobre el significado del concepto de *prudencia*, véase P.Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*. Buenos Aires, 2010. Sobre la influencia de la obra de Egidio Romano en la filosofía política hispana de la baja Edad Media, J.D. Rodríguez Velasco, *El debate sobre la caballería en el siglo XV. La tratadística caballeresca castellana en su marco europeo*. Salamanca, 1996, pp. 95-102.

¹⁷¹ E. Romano, *Reggimento de’principi...*, *op. cit.*, p. 159 (2.2.2): “che’l figliuoli dei grandi uomini debbono essere più savi e più virtuosi delli altri e migliori, acciò ch’ellino sappiano altrui governare, e dieno esempio di vivere al popolo”.

¹⁷² *Ibidem*, 2.3.13, pp.204-208: “E perciò, quando questo avviene che alcuno serve solamente per amore e non per alcun altro guadagno, e’convien che’l signore si contenga verso di lui, come in

moral de este tipo de sirviente, y corresponder con amor al amor de éste. En la parte tercera de su obra, dedicada al gobierno civil, Egidio afirmaba, basándose en Aristóteles, que es esta clase de servidores de quienes el príncipe debía tomar consejo, contando con que, además de profesarle su amistad, fuesen buenos y sabios¹⁷³. De esta manera, se ponía de manifiesto la superposición de los planos doméstico y político dentro de la Corte.

Aunque Egidio mencionaba las cualidades que debían poseer los consejeros del rey, no mencionaba explícitamente quiénes debían desempeñar dicho cargo. Sin embargo, al hablar de las ciencias que debían procurar conocer los hijos de los príncipes y grandes señores, estableció una jerarquía en la cual la Teología y la Metafísica, como ciencias del conocimiento de Dios y de los ángeles, una por la inspiración divina y la otra por la sutileza del entendimiento, ocupaban los lugares principales por delante de las artes liberales y de las ciencias morales. De esto concluía que, ya que cada uno debía ser honrado en función de la dignidad de la ciencia que practicaba, los clérigos deberían recibir el mayor honor puesto que su ciencia era la más noble:

Puesto que Dios es señor y más grande que todo, así la ciencia de la Teología es mayor y más noble que las demás. Por lo que los clérigos, que conocen esta ciencia, deben ser más honrados que los demás. Y después de ellos, cada uno debe ser más o menos honrado de acuerdo a la dignidad y nobleza de la ciencia que conoce¹⁷⁴.

Esto permite concluir que, de esta forma, se reserva para el clero la más alta dignidad, y un lugar preeminente en el consejo del príncipe. Al describir la nobleza cortesana, Egidio Romano desarrollaba un discurso en el que mostraba cierto escepticismo, al insistir en la distinción entre la nobleza *verdadera*, basada

verso il suo figliuolo, e maggiormente il die il signore onorare e guiderdonare, ched elli non die li altri fanti o servi”.

¹⁷³ *Ibidem*, 3.2.16, pp.257-258.

¹⁷⁴ *Ibidem*, 2.2.8, pp. 167-169: “Chè, siccome Dio è signore e maggior di tutto, così la scienza di Teologia è maggiore e più nobile dell’altre. Donde ei cherici, che sanno questa scienza, debbono maggiormente essere onorati che li altri; ed appresso ciascuno die essere onorato, secondo che la scienza, ch’elli sa, è degna e nobli più l’una che l’altra”.

en la virtud y los bienes espirituales, en contraposición a la de linaje, reflejo de los bienes temporales, como la riqueza, el poder, y la opinión del pueblo, que no recordaba que los antepasados de estos nobles hubiesen sido pobres alguna vez¹⁷⁵. Esta postura respecto a la nobleza no contradecía los principios de la económica aristotélica, sino que mostraba la distancia existente entre los ideales y la práctica efectiva en el reconocimiento de la condición nobiliaria, que se deben inscribir en el contexto del debate bajomedieval sobre la definición de la nobleza¹⁷⁶. La Casa del rey y sus servidores debían ser un reflejo de la virtud de su señor. Por ello, era conveniente que éstos se distinguiesen por sus buenas costumbres o *cortesía*. Ésta era la forma de comportamiento mediante la cual se exteriorizaba la virtud por lo que convenía que fuese adoptado por la nobleza de linaje. Si bien el principio del decoro clásico establecía la correspondencia entre las cualidades morales y su representación en palabras, gestos y acciones, Egidio diferenciaba dos formas de la cortesía:

“Y cortesía no es otra cosa que una nobleza de buenas costumbres. Y así como el derecho de la ley ordena hacer todas las obras de la virtud, así la nobleza de buenas costumbres, es decir la cortesía, ordena hacer todas las obras de la virtud. Y puesto que la rectitud de la ley contiene todas las virtudes, así la cortesía contiene todas las virtudes. Y es el hombre cortés en actuar virtuosamente, puesto que al dar y gastar de buen grado, y al beber y comer decorosamente y en actuar conforme a la templanza, y en hacer todas las cosas de manera grata y decorosa, puede el hombre ser cortés. Que aquel que es cortés, es recto según la ley; y aquel que posee alguna virtud especial, así como fortaleza y templanza, hacen una misma obra, que aquel que da sus bienes y los gasta con presteza, según por lo que lo haga, por placer y gusto que tiene de ello, es largo y liberal; pero quien da y gasta sus bienes decorosamente, no por el placer que le causa hacerlo, ni por cumplir la ley, sino por seguir las costumbres y maneras de los gentiles hombres y los nobles, éste es cortés. Por lo cual debe decirse, que el hombre es cortés cuando hace alguna buena obra, por

¹⁷⁵ *Ibidem*, 2.3.16, pp. 210-211.

¹⁷⁶ C. Donati, *L'idea di nobiltà in Italia secoli XIV-XVIII*. Roma, Bari, 1998, pp. 4-28.

mantener o por tener las costumbres y maneras de los gentiles hombres y los nobles; y por ello decimos que los oficiales del rey y de los príncipes deben ser corteses, a fin de que sigan la cortesía y la bondad y la nobleza de sus señores, los cuales deben tener las virtudes y los bienes del alma, por lo cuales sean nobles verdaderamente¹⁷⁷.

En este argumento se manifestaba la tensión implícita en el término cortesía, pues éste presupone la correspondencia entre la virtud interior y las acciones externas. De esta manera, las buenas costumbres eran políticas. No sólo expresaban la distancia social entre la élite y los demás estamentos de la sociedad. Al atribuirles una connotación moral, una persona noble y gentil, mostraba con sus maneras el dominio sobre sí mismo, el control de sus pasiones con la razón, lo cual le convertía en una persona capacitada para obrar virtuosamente. Y por este motivo estaba cualificada para gobernar a los demás. La ambigüedad del término cortesía daría lugar a la crítica anticortesana, que consideraba las buenas maneras como meras apariencias de una supuesta superioridad moral, que podía cuestionarse como base del sistema político contraponiéndola a una virtud verdadera en la que las cualidades morales eran independientes de las representaciones externas¹⁷⁸.

¹⁷⁷ *Ibidem*, 2.3.16, pp. 211-212: “E cortesía non è altro, se non una gentilezza di buoni costumi. E cosi come il dritto della legge comanda a fare tutte l’opere delle virtù, cosi gentilezza di buoni legge à in sè tutte le virtù, cosi la cortesía à in sè tutte le virtù. Ed è l’uomo cortese in fare tutte l’opere delle virtù, siccome in donare e dispendere avvenevolmente; ed i bere ed in mangiare convenevolmente, ed in fare l’opere di temperanza, ed in tutte le cose fare avvenevolmente può l’uomo bene esser cortese. Chè quelli ched è cortese, quelli è dritturieri secondo la legge; e quelli ched à alcuna virtù ispeziale, siccome forza d’animo e temperanza, fanno una medesima opera, che quello che dona e’suoi beni e dispendeli prestamente, secondo ch’elli die, per lo piacere e per lo diletto ch’elli à, è largo e liberale; ma quelli che dona e dispende ei suoi beni avvenevolmente, non per diletto ch’elli n’abbia, nè per accompire la legge, ma per seguire ei costumi e le maniere dei gentili uomini e dei nobili, questo cotale è cortese. Donde l’uomo die dire, che l’uomo è cortese quando d’elli fa alcuna buona opera, per mantenere o per tenere ei costumi e le maniere dei gentili uomini e dei nobili; e perciò dicemo, ch’ei fanti dei re e dei preni debbono essere cortesi, acciò ch’ellino seguitino la cortesia e la bontà e la nobilità dei loro signori; ei quali debbono avere le virtù e i beni dell’anima, per li quali ellino sieno secondo verità”.

¹⁷⁸ Sobre el discurso anticortesano, véase A. Álvarez-Ossorio Alvariano, “Corte y cortesanos...”, *op. cit.*, pp. 327-333; A. Quondam, “La «forma de vivere». Schede per l’analisi del discorso

2.5 La cosmovisión aristotélica de Castiglione

A partir del siglo XV, con la consolidación del sistema cortesano, el papel político de la nobleza sufrió una transformación, al cambiar sus posibilidades de servicio al rey, pasando de las funciones estrictamente militares a la participación en el gobierno político a través de los oficios en la Corte y las Casas Reales¹⁷⁹. Esta transformación implicaba la adquisición de una cultura humanística que les capacitara para actuar en el consejo del príncipe. Esta cultura cortesana se vio reforzada por la recepción humanista de la filosofía clásica, con lo que el interés se desplazaba de la Metafísica y la Teología, a las ciencias morales que orientaban la práctica política. La nobleza se valía de este discurso para presentarse como el estamento que encarnaba la virtud, para reclamar su sitio en la Corte frente a los letrados.

En *El Cortesano* de Baldassare Castiglione, el papel político del cortesano es definido en el cuarto libro, que recoge la tradición de los espejos de príncipe, de la cual el *De regimine principum* de Egidio Romano y *La monarquía* de Tomás de Aquino eran algunos de los ejemplos más relevantes. El libro parte de ciertos tópicos provenientes de esta tradición respecto a la organización política del reino desde la corte y la casa real, que son asumidos de manera tácita. Uno de ellos era el concepto de gobierno justo, que se definía aludiendo de manera implícita a la *oeconomica*. Así, el personaje de Otavián Fregoso, comparaba la unidad de la casa con la unidad del reino: “Querría también que [el príncipe] tuviese ojo a entender lo que hacen sus ministros y que fuese como un veedor y juez dellos, quitando o acertando los pleitos, atajando los bandos y quisiones de sus vasallos

cortigiano”, en A. Prosperi, *La Corte e il «Cortegiano». Un modello europeo*. Roma 1980, II, pp. 41-54.

¹⁷⁹ Respecto a la transición de la cultura caballeresca a la cultura cortesana, véase: J. Martínez Millán, “Introducción” a J. Martínez Millán y S. Fernández Conti, *La monarquía de Felipe II...*, *op. cit.*, I, pp. 45-48; A. Álvarez Ossorio, “Corte y cortesanos...”, *op. cit.*, pp. 308-314; J. D. Rodríguez Velasco, *El debate sobre la caballería...*, *op. cit.*; A. Quondam, “Elogio del gentiluomo”, en A. Quondam y G. Patrizzi (eds.): *Educare il corpo educare la parola*, *op. cit.*, p. 19; E. Torres Corrominas, “*El cortesano* de Castiglione: Modelo antropológico y contexto de recepción en la corte de Carlos V”, en J. Martínez Millán y M. Rivero Rodríguez (coords.), *Centros de poder italianos en la Monarquía Hispánica (siglos XV-XVIII)*. Madrid, 2010, pp. 1184-1234.

y juntándolos en deudo de parentesco, haciendo que cada una de sus ciudades estuviese unida y conforme en buena amistad, ni más ni menos como una sola casa con un solo señor...”¹⁸⁰. Asumía también el tópico medieval del rey como vicario divino¹⁸¹. El gobierno armónico del reino debía reflejar la manera en la que Dios gobernaba el universo:

Porque en la verdad Dios recibe gran deleite y es protetor de aquellos príncipes que siguen sus pisadas y andan por parecelle, no con mostrarse muy poderosos y hacerse adorar de los hombres, sino con ser puramente buenos y llenos de saber, con el cual quieran y sepan hacer bien y ser sus ministros, distribuyendo para la salud y provecho de los hombres los bienes y las mercedes que ellos dél reciben. Por eso, como en el cielo el sol y la luna y las otras estrellas muestran acá en el mundo, casi como en un espejo, una cierta semejanza de Dios, así en la tierra mucho más propia imagen de Dios son aquellos buenos príncipes que le aman y le temen y muestran a los pueblos la clara luz de su justicia acompañada con la sombra de aquella alta razón y entendimiento divino¹⁸².

Tanto la idea medieval del origen divino del poder real como el concepto del *paterfamilias* de la *oeconomica* justificaban el ejercicio del poder en la virtud personal, la capacidad de gobierno de sí mismo del monarca y jefe de la casa, que se manifestaban en el ámbito doméstico y el político en un gobierno justo. El buen gobierno implicaba que el rey diera el ejemplo con una vida virtuosa. En su discurso, Castiglione concedía una importancia mayor a las virtudes del rey que a la aplicación del derecho, argumentando que a través del buen ejemplo, el pueblo ama a su rey y en consecuencia vive en paz: “Y en verdad muy cierta señal es de ser el príncipe bueno ser sus vasallos buenos. Porque la vida del príncipe es ley y maestra de los pueblos; y necesario es que de las costumbres dél procedan las de todos los otros...”¹⁸³.

¹⁸⁰ B. Castiglione, *El Cortesano*. J. Boscán (trad.), M. Pozzi (ed.), Madrid 1994, p. 495 (4.41).

¹⁸¹ J.M. Nieto Soria, *Fundamentos Ideológicos del poder real en Castilla (Siglos XIII-XVI)*. Madrid, 1988, pp. 46-48 y 84-90.

¹⁸² *Ibidem*, pp. 472-473 (4.22).

¹⁸³ *Ibidem*, p. 473 (4.23).

El recurso a la fuerza era otro instrumento de gobierno, que no caracterizaba el gobierno del padre sobre los hijos, sino el del amo sobre los esclavos, y que se destinaba a aquellos incapaces del gobierno de sí mismos: “Hay también muchos hombres que no entienden sino en las cosas del cuerpo y en ellas andan siempre envueltos y para ellas solamente viven; y estos tales son tan diferentes de los virtuosos, cuanto lo es el cuerpo del alma; mas todavía por ser animales racionales participan algo de la razón, pero no es más de cuanto la conocen, no poseyéndola ni gozándola; así que éstos naturalmente son siervos, y mejor les es a ellos obedecer que mandar”¹⁸⁴.

Siendo los súbditos buenos, el príncipe podría mostrarse liberal y benevolente, ejerciendo un gobierno blando, como el de Dios sobre los hombres, y del padre sobre los hijos, logrando que la república fuese unida como una sola casa. Las relaciones entre el rey y lo súbditos, en este sentido, eran concebidas como familiares y amistosas.

“Mostralle hía más cómo debe amar a sus deudos de grado en grado, guardando con todos en ciertas cosas, como en la justicia y en la libertad, una igualdad medida y llevando en otras algunas una desigualdad puesta en razón, como en ser liberal, en remunerar los servicios, en repartir las honras y los cargos según las diferencias y desigualdades de los méritos, los cuales, por muchos que sean, no han de poder ser tantos que las mercedes no hayan de ser más. Decille hía tras esto que si así lo hiciese, sería no solamente amado, mas adorado de sus súbditos, y que no ternía necesidad de tomar extranjeros para la guarda de su persona; que los suyos por provecho de sí mismos con sus vidas guardarían la dél; y todos de muy buena voluntad obedecerían a las leyes cuando viesen que él las obedecía y fuese casi un conservador y secutor fiel dellas...”¹⁸⁵

Dentro de las virtudes encarnadas por el rey, la Justicia ocupaba un lugar destacado como la virtud reina y perfecta. Según la concepción cortesana del gobierno justo, uno de los instrumentos más importantes que poseía el rey para

¹⁸⁴ *Ibidem*, op. cit., p. 471 (4.21).

¹⁸⁵ *Ibidem*, pp. 484-485 (4.33).

governar, era la *justicia distributiva*, que se expresaba en la *liberalidad* con la que repartía las mercedes y la gracia conforme a la calidad y los méritos de cada persona, estableciendo así el orden y la armonía en la república¹⁸⁶. El gobierno justo implicaba por ello dar cargos en el gobierno a los más virtuosos. El rey debía, en palabras de Otavían Fregoso, rodearse con “caballeros de mejor linaje y más principales y más sabios”, y de esta manera la nobleza veía justificada su aspiración de participar en el gobierno cortesano. Sólo los nobles podían dirigirse de manera libre al rey para aconsejarle. Castiglione, los distinguía expresamente de los letrados: “Y la prudencia déstos ha de ser verdadera prudencia mezclada con la bondad, porque de otra manera no sería prudencia sino astucia; que, cuando la bondad falta, siempre el arte y la sotileza de los letrados es perdimiento y confusión de las leyes y de los juicios; y la culpa de todos los errores dellos se ha de echar a quien les dio cargo de justicia o de otra cosa en que pudiesen mandar”¹⁸⁷.

Aconsejar al rey era entendido como una forma de “conversación”. Este concepto resulta fundamental para entender la justificación y la práctica política dentro del sistema cortesano¹⁸⁸. A través de la conversación, el cortesano debía educar a su señor, enseñándole qué era la virtud auténtica, y sobre todo desengañándole de las apariencias, ayudándole a conocerse a sí mismo. La capacidad del habla era asociada con la calidad del hombre como *zoon politikon*, enunciada por Aristóteles la *Política*: “Y es evidente que el hombre es un animal sociable en mayor medida que cualquier abeja o cualquier otro animal gregario. Pues como decimos, la naturaleza no hace nada en vano: entre los animales, únicamente el hombre posee la palabra”¹⁸⁹.

¹⁸⁶ Sobre la justicia distributiva y la liberalidad del príncipe, A. Álvarez-Ossorio Alvariño, “El favor real: liberalidad del príncipe y jerarquía de la república (1665-1700)” en C. Continisio y C. Mozzarelli (a cura di), *Repubblica e virtù. Pensiero politico e Monarchia Cattolica fra XVI e XVII secolo*. Roma, 1995, pp. 395-404.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 483 (4.32).

¹⁸⁸ Sobre el concepto, A. Quondam, *La conversazione*. Roma 2007. Sobre la importancia de la conversación como forma de vivir dentro de la cultura cortesana humanista, J. Martínez Millán, “Introducción: La monarquía de Felipe III: Corte y reinos” en J. Martínez Millán y M. A. Visceglia (dirs.), *La monarquía de Felipe III: La Corte*. Madrid 2008, III, pp. 59-60.

¹⁸⁹ Aristóteles, *Política*, *op. cit.*, p. 99 (I.2.8, 1253a).

La conversación cortesana, sin embargo, era mucho más que la mera transmisión de ideas que hacía posible una comunicación racional. El arte de la conversación determinaban la posibilidad del cortesano de medrar en la Corte, en su relación con el príncipe y con los demás cortesanos. Castiglione, en el libro segundo del *Cortesano*, destacaba un “gentil y gracioso trato en la conversación familiar con todos” entre las cualidades que debía tener el cortesano. En este sentido, la conversación cortesana formaba parte del *decoro*, de acuerdo a la definición dada por Cicerón en *De los deberes*: “*decoro* es todo lo que se halla conforme con la excelencia del hombre, precisamente en aquello que su naturaleza lo distingue de los demás animales. El decoro especial es – según lo definen – lo que es tan conforme con la naturaleza que en él aparece la moderación y la templanza unidas a los modales de una educación perfecta”¹⁹⁰.

El cortesano, como miembro de la familia del príncipe, debía mostrar necesariamente esta excelencia. Castiglione, mediante Ludovico de Canosa, lo formulaba de la siguiente manera: “Así que nuestro cortesano será tenido por excelente y en todo tendrá gracia, especialmente en el hablar, si huyere de la afectación”¹⁹¹. La “regla universalísima de la gracia”, que regía cada aspecto de la conducta del cortesano, orientaba el comportamiento hacia la *aurea mediocritas*. La excelencia se mostraba a través de la *sprezzatura*, que disimulaba un cultivo cuidadoso de la propia naturaleza con una actitud de estudiado descuido. La apariencia de naturalidad se vinculaba con la veracidad, mientras que una actitud afectada provocaba el recelo de ser un disfraz del engaño: “Esta es aquella descuidada pureza que tanto suele contentar a nuestros ojos y a nuestro espíritu; el cual siempre anda recelándose de donde quiera que haya artificio, porque allí sospecha que hay engaño”¹⁹².

De esta manera, Castiglione presentaba la discusión sobre la ambivalencia de las buenas maneras, que siempre eran susceptibles de ser consideradas como una apariencia falsa, y buscaba la solución en el concepto de *segunda naturaleza*, en la cual el *artificio* de la educación actuaba como perfeccionamiento de las cualidades innatas. Esto concordaba con su idea de la virtud, derivada del modelo

¹⁹⁰ Cicerón, *Sobre los deberes*. J. Guillén Cabañero (trad. y ed.), Madrid 2008, p. 107 (1.27.96).

¹⁹¹ B. Castiglione, *El Cortesano. op. cit.*, p. 149 (1.28).

¹⁹² *Ibidem*, p. 176 (1.40).

aristotélico. Aunque los hombres, conociendo verdaderamente el bien, siempre optarían por él, no era siempre fácil reconocerlo. La educación, sin embargo, podía suplir esta carencia. Siempre había un componente de las virtudes morales que se adquiría a través de la enseñanza.

Así que, por concluir, yo pienso que las virtudes morales en nosotros no sean naturales totalmente, porque ninguna cosa se puede jamás acostumbrar a lo que naturalmente le es contrario, como lo vemos en una piedra, que aunque nunca hiciésemos sino echalla hacia arriba, jamás ella tiraría de suyo sino hacia abaxo. Por eso, si en nosotros las virtudes fuesen tan naturales como es la graveza en la piedra, nunca sería posible acostumbrarnos al vicio. Tampoco se ha de decir que son naturales los vicios totalmente, porque si los fuesen no terníamos remedios para ser virtuosos (...). Lo contrario desto se halla en las cosas que son en nosotros naturales, que primero podemos hacellas y después las hacemos, como se vee en los sentidos, que primero podemos ver, oír y tocar; después vemos, oímos y tocamos, aunque con todo muchas destas obras se mejoran con el arte. Y así los que quieren bien criar a los niños, no solamente les muestran letras, mas aun los avezan a que sepan tener buena manera y honesta en el comer y beber y hablar y andar con buen aire y con un ademán conforme a lo mejor¹⁹³.

Las buenas maneras expresaban la virtud y exteriorizaban lo que era bueno por naturaleza. El hecho de que se adquirieran mediante la educación, no significaba que fueran antinaturales o falsas, sino por el contrario, que mediante la práctica guiada por la razón, la virtud natural del hombre pasaba de la potencia al acto. El hombre necesitaba ayuda para poder seguir el camino de la virtud, incluso el príncipe, “viviendo de alta sangre, siendo inclinado a la virtud por su natural instinto y por la gloriosa memoria de sus antecesores y siendo criado en las buenas costumbres”, con todo, necesitaba la ayuda de sus consejeros.

¹⁹³ *Ibidem*, p. 461 (4.12).

2.6 El desengaño y la virtud según Gracián

A finales del siglo XVI comenzó a imponerse una visión más pesimista de la Corte dentro de la literatura cortesana. Así, la Corte no era en primera instancia percibida como el ámbito en el que se escenificaba la virtud, sino más bien el escenario de enconadas luchas por el poder, a través de las cuales cada uno intentaba alcanzar sus propios intereses. La virtud había sido arrinconada; era contraproducente exponer abiertamente las propias intenciones, inclinaciones o debilidades. La conducta debía basarse en la disimulación y la simulación, en la prudente ocultación. Por consiguiente, había que guardar en la intimidad las verdaderas intenciones¹⁹⁴. De esta toma de consciencia se derivó el surgimiento de un modelo de comportamiento cortesano orientado a conseguir los intereses propios¹⁹⁵. Esta visión implicaba que las virtudes cortesanas eran susceptibles de ser interpretadas como simples estrategias que tenían como fin medrar en la Corte.

Esta visión se expresaba en una nueva interpretación de determinados conceptos de la filosofía cortesana como *prudencia* y *discreción*, que eran los términos principales para valorar la actuación en la Corte¹⁹⁶. La prudencia era interpretada por Aristóteles como una deliberación sobre el modo de actuar, que tenía como objetivo un fin virtuoso, y la distinguía de la habilidad, que era la facultad para alcanzar objetivos tanto buenos como malos¹⁹⁷. La discreción se

¹⁹⁴ J. Martínez Millán, “La transformación de la Corte”, en J. Martínez Millán y M. A. Visceglia (dirs.), *La monarquía de Felipe III...*, op. cit., III, pp. 63-65. Al respecto de la disimulación, D. Biow, “From Machiavelli to Torquato Accetto: the Secretarial Art of Dissimulation”, en G. Patrizi y A. Quondam, *Educare il corpo...*, op. cit., pp. 219-238.

¹⁹⁵ J. Martínez Millán: “Filosofía cortesana de Alonso de Barros (1587)”, en P. Fernández Albaladejo, J. Martínez Millán, V. Pinto Crespo (coords.), *Política, religión e inquisición en la España Moderna. Homenaje a Joaquín Pérez Villanueva*. Madrid, 1996, pp. 461-482.

¹⁹⁶ Al respecto, A. Álvarez-Ossorio Alvarino, “Proteo en palacio. El arte de la disimulación y la simulación del cortesano”, en M. Morán y B. J. García (eds.): *El Madrid de Velázquez y Calderón. Villa y Corte en el siglo XVII*. Madrid 2000, pp. 113-116.

¹⁹⁷ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*. J. L. Calvo Martínez (trad. y ed.), Madrid, 2010, p. 199: “..hay una facultad que llamaban «Habilidad», y es como para que uno pueda realizar acciones que tienden al objetivo propuesto –y conseguirlo-. Pues bien, si el objetivo es bueno, será elogiable, pero si es malo, será habilidad para el mal. Por eso llamamos hábiles tanto a los prudentes como a los malhechores. La Prudencia no es esta facultad, pero no se da sin ella. Véase al respecto: C.

ocupaba de la elección de aquellos medios apropiados para alcanzar algún fin, teniendo en cuenta las circunstancias en las que se habían de realizar las acciones convenientes. En el ámbito cortesano, sin embargo, estos términos tenían significados poco estables, y tendían a mezclarse. Así, Sebastián de Covarrubias apenas distinguía la discreción de la prudencia; definiendo al prudente como “el hombre sabio y reportado, que pesa todas las cosas con mucho acuerdo”, mientras que discreción era “la cosa dicha o hecha con buen seso”¹⁹⁸. Al definir estas virtudes en relación al comportamiento cortesano, los términos “discreto” y “prudente” terminaban por ser identificados con la conducta del cortesano que era capaz de dominar sus impulsos y calcular sus acciones. Esta interpretación, a su vez, se deslizaba hacia el control de la expresión de los sentimientos *frente a los demás*, con lo que prudencia y discreción se convertían en facultades instrumentales, simples estrategias de comportamiento, vinculadas con la disimulación y la simulación. Para Covarrubias la disimulación estaba asociada a la diligencia y la astucia en ocultar algo. De esta manera, la prudencia terminaba por coincidir con la habilidad y en ocasiones incluso con la astucia, mientras que Aristóteles justamente había contrastado estos términos en función de su valoración moral.

Esta visión más pesimista de los valores cortesanos, que frecuentemente sólo tenían apariencia de virtudes, pero en realidad eran instrumentos para ocultar fines menos elevados, se encuentra también en la obra de Baltasar Gracián, cuyo *Oráculo manual y arte de prudencia* instrúa al hombre sobre cómo mantenerse en el tempestuoso mundo cortesano, en el que “las cosas no pasan por lo que son, sino por lo que parecen”. El arte de observación debía dirigirse a conocer a los hombres para “no engañarse en las personas, que es el peor y más fácil engaño”. Era necesario conocer el carácter de las personas: “es gran filosofía alcanzar los genios y distinguir los humores de los hombres”¹⁹⁹, y tener atención al que llega de segunda intención, no olvidando que semejante persona “propone

Continisio, “Il re prudente. Saggio sulle virtù politiche e sul cosmo culturale dell’antigo regime”, en C. Continisio y C. Mozzarelli (eds.), *Repubblica e virtù*. Roma, 1995, pp. 319-320.

¹⁹⁸ S. de Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española*. Barcelona, 2003. Voz “Discreción”, p. 475. Voz “Prudencia”, p. 885.

¹⁹⁹ B. Gracián, *Oráculo manual y arte de prudencia*. E. Blanco (ed.), Madrid 2009, p. 188, aforismo 157.

uno y pretende otro, y rebuelven con sutileza a dar en el blanco de su intención”²⁰⁰. El pretendiente que pensaba que la Corte era el escenario por excelencia para representar las virtudes, era ingenuo y poco prudente, y corría el riesgo de ser engañado por los demás en una lucha feroz por la gracia y las mercedes del rey. Dedía aprender a diferenciar al hombre de palabras del de obras, pues “ya no se come de palabras, que son viento, ni se vive de cortesías, que es un cortés engaño”²⁰¹. Con la conversación sincera el cortesano no llegaba muy lejos: “tiénese por agravio el disentir, porque es condenar el juicio ageno”. Convenía guardar la sabiduría para uno mismo, retirarse al sagrado de su interior, puesto que “el sentir es libre, no se puede ni debe violentar; retírase al sagrado de su silencio; y si tal vez se permite [el contradecir], es a sombra de pocos y cuerdos”²⁰². No se trataba de mentir, pero convenía no decir siempre la verdad, “tanto es menester para saberla dezir como para saberla callar”²⁰³.

No obstante, a pesar de esta visión pesimista, el concepto de la virtud no está ausente en la obra de Gracián, quien estaba influido por el estoicismo de Séneca²⁰⁴. Uno de los principios fundamentales en éste era la distinción entre el mundo de la apariencia y el engaño de quienes vivían en el lujo, y la verdadera virtud, que sólo se alcanzaba a través del sufrimiento y el escarmiento, y que no necesariamente era seguida de una recompensa material, puesto que la “virtud es premio de sí misma”. La novela *El Criticón*, que desvela la cosmovisión de Gracián, es la historia del intento de sus protagonistas, Andrenio y Critilo, de sobrevivir en la Corte como personas virtuosas. Gracián trataba de manera alegórica la naturaleza humana contrastando a sus dos protagonistas, que a la vez, a modo de cabeza de Jano eran complementarios: Critilo, cuyo nombre era derivado de la raíz griega *krino*, “juzgar”, personificaba el hombre maduro y juicioso en el que predomina la razón, y que es prudente, sagaz, y adiestrado por la experiencia; Andrenio remite a la voz griega *aner, andros*, “hombre”, y

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 220, aforismo 215: “Atención al que llega de segunda intención”.

²⁰¹ *Ibidem*, p. 193, aforismo 166: “Diferenciar el hombre de palabras del de obras”.

²⁰² *Ibidem*, p. 127, aforismo 43: “Sentir con los menos y hablar con los más”.

²⁰³ *Ibidem*, p. 201: “Sin mentir, no dezir todas las verdades”.

²⁰⁴ K. A. Blüher, “Gracián y el neoestoicismo”, *Ínsula* 655-656 (2001), pp. 17-19. Véase también su *Séneca en España. Investigaciones sobre la recepción de Séneca en España desde el siglo XIII hasta el siglo XVII*. Madrid 1983.

simboliza el hombre natural, joven y por ello sin experiencia ni educación, y víctima de sus pasiones y apetitos²⁰⁵. El personaje de Andrenio le permitía a Gracián reflexionar sobre la diferencia entre el animal y el hombre. Del fragmento en que Andrenio cuenta a Critilo cómo había pasado sus primeros años en una cueva, que parece haber sido inspirado en el mito de la caverna de Platón, se puede deducir que la primera característica humana era que el hombre intentaba conocerse a sí mismo, utilizando la razón²⁰⁶. Este conocimiento se podía alcanzar a través de reflexiones en distintos planos: el universo, la república y el hombre mismo como microcosmos. Lo que predomina en ellas es la correspondencia armónica que existía por naturaleza entre los distintos cosmos: el lugar del hombre en el universo al compararle con los demás seres, la república como expresión de su calidad como ser social, y el hombre mismo como ser que busca el equilibrio entre lo pasional y lo racional. Gracián alternaba estas perspectivas en la novela. El hombre, decía Gracián en *El Criticón*, era dueño del universo. Esto se podía interpretar de manera negativa como consecuencia de su ilimitada ambición y codicia, sin embargo, su gobierno sobre los demás seres vivos era conforme a la voluntad divina. Ciertamente, esto implicaba un deber para el hombre, pues debía antes convertirse en persona²⁰⁷ a través de la razón²⁰⁸, con

²⁰⁵ E. Cantarino y E. Blanco (coords.), *Diccionario de conceptos de Baltasar Gracián*. Madrid 2005, p. 37.

²⁰⁶ B. Gracián, *El Criticón*. S. Alonso (ed.), Madrid, 2009, p. 71, en un fragmento en el que Andrenio contó a Critilo, cómo, creciendo en una cueva de la que no podía salir, se hizo consciente de sí mismo: “Pero, llegando a cierto término de crecer y de vivir, me salté de repente un tan extraordinario ímpetu de conocimiento, un tan grande golpe de luz y de advertencia, que revolviendo sobre mí comencé a reconocerme haciendo una y otra reflexión sobre mi propio ser: ¿Qué es esto, decía, soy o no soy? Pero, pues vivo, pues conozco y advierto, ser tengo. Mas, si soy, ¿quién soy yo?, ¿quién me ha dado este ser y para qué me lo ha dado?; para estar aquí metido, grande infelicidad sería. ¿Soy bruto como éstos? Pero no, que observo entre ellos y entre mí palpables diferencias: ellos están vestidos de pieles; yo desabrigado, menos favorecido de quien nos dio el ser. También experimento en mí todo el cuerpo muy de otra suerte proporcionado que en ellos: yo río y yo lloro, cuando ellos aúllan; yo camino derecho, levantando el rostro hacia lo alto, cuando ellos se mueven torcidos y inclinados hacia el suelo”.

²⁰⁷ Sobre el significado de “persona” en la obra de Gracián, véase E. Cantarino y E. Blanco (coords.): *Diccionario de conceptos..., op. cit.*, pp. 191-195. Asimismo, F. Gambin, “Saber y supervivencia. Anotaciones sobre el concepto de ser persona en Baltasar Gracián”, en A. Heredia Soriano (ed.), *Actas del VI Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*.

la que dominaba las pasiones.

Mirad, advertid, sabed que al hombre lo he formado yo con mis manos para criado mío y señor vuestro [es decir, de todos los seres vivientes], y, como rey que es, pretende señorearlo todo. Pero entiende, ¡oh hombre! (aquí hablando con él), que esto ha de ser con la mente, no con el vientre; como persona, no como bestia. Señor has de ser de todas las cosas criadas, pero no esclavo de ellas; que te sigan, no te arrastren. Todo lo has de ocupar con el conocimiento tuyo y reconocimiento mío; esto es, reconociendo en todas las maravillas criadas las perfecciones divinas y pasando de las criaturas al Criador²⁰⁹.

Razonando, el hombre descubriría, al contemplar el mundo, que éste era un conjunto armonioso que consistía en diferentes niveles: en el grado inferior se encuentran los seres con vida vegetativa, que sirven a los seres sensibles, los animales pertenecientes al segundo orden, y ambos, las plantas y los animales servían a su vez al ser superior y más perfecto, el hombre, que pertenecía al tercer orden. Dios, por su parte, se había puesto a disposición del hombre a cambio de su servicio: “Es que atendió (...) aquel sabio Hacedor no sólo a la precisa necesidad del hombre, para quien todo esto se criaba, sino a la comodidad y regalo, ostentando en esto su infinita liberalidad para obligarle a él que con la misma generosidad le sirva y le venera”. Gracián, de esta manera, elevaba el concepto aristotélico de la justicia distributiva dentro de la república al plano del gobierno divino²¹⁰.

En la *crisi nona*, alternando el microcosmos con el macrocosmos, Gracián

Salamanca 1990, pp. 369-380; L. Jiménez Moreno, “Gracián: persona y arte de vivir”, en J. San Martín y J. M. Ayala (coords.): *Baltasar Gracián. Tradición y modernidad. Actas del simposio internacional sobre Baltasar Gracián en el IV Centenario de su nacimiento*. Calatayud, 2002, pp. 65-88.

²⁰⁸ Al respecto, E. Cantarino y E. Blanco (coords.): *Diccionario de conceptos...*, *op. cit.*, pp. 213-217.

²⁰⁹ B. Gracián, *El Criticón*, *op. cit.*, p. 75.

²¹⁰ Sobre la Justicia distributiva en Gracián, y especialmente en *El Criticón*, M. Grande Yañez, “Tipología de la justicia en Baltasar Gracián”, en J. San Martín y J. M. Ayala (coords.), *Baltasar Gracián...*, *op. cit.*, pp. 218-220.

explicaba su cosmovisión a través de una “anatomía moral”. El cuerpo humano era una obra de Dios en la cual la disposición de sus miembros podía interpretarse como la materialización de un designio moral. El hombre caminaba recto, porque había sido creado para el cielo. La cabeza era el “alcázar del alma, corte de sus potencias”. Como Dios, quien está en todas partes, pero especialmente en el cielo, el alma se halla en la cabeza, “retrato de los celestes orbes”, y la cabeza está en el más eminente lugar, ya por autoridad, ya para cumplir su función de percibir y mandar las acciones del cuerpo. El cuerpo era como una gran república, un conjunto armónico en el cual la multiplicidad de las partes se somete a la parte principal y unitaria, que es la cabeza. El corazón, en medio del cuerpo, era el rey. Cumplía dos funciones, ser fuente de vida, dando coraje a las demás partes, y la más principal que era la de amar. La base del gobierno político, pues, era la armonía y el amor, por lo que el rey podía identificarse con el padre de familia.

El hombre ocupaba un lugar preeminente en el universo, y esto era consecuencia de su calidad como ser social. Con el uso de la razón, distinguía entre el bien y el mal, para poder elegir prudentemente el bien. Para esto, necesitaba ser educado, adquirir una segunda naturaleza en la que el artificio no constituía una falsedad, sino perfeccionamiento. La educación era:

“complemento de la naturaleza y un otro segundo ser que por extremo la hermosea y aun pretende exederla en sus obras. Préciase de haber añadido un otro mundo artificial al primero; suple de ordinario los descuidos de la naturaleza, perficionándola en todo: que sin este socorro del artificio, quedara inculta y grosera. Éste fue sin duda el empleo del hombre en el paraíso cuando le revistió el Criador la presidencia de todo el mundo y la asistencia en aquél para que lo cultivasse; esto es, que con el arte lo aliñasse y puliesse. De suerte que es el artificio gala de lo natural, realçe de su llaneza; obra siempre milagros. Y si de un páramo puede hazer un paraíso, ¿qué no obrará en el ánimo cuando las buenas artes emprenden su cultura? Pruébelo la romana juventud...”²¹¹

La educación mejoraba al hombre, de lo cual la juventud romana, educada

²¹¹ B. Gracián, *El Criticón*, op. cit., p. 171.

en las buenas artes, era un ejemplo. El arte complementaba a la naturaleza, la hacía más hermosa y pretendía incluso superarla. Este era el mandato de Dios para el hombre. Gracián contemplaba la educación dentro del concepto de la conversación, en el que profundizaba en el fragmento en que Critilo enseñaba a hablar a Andrenio.

Es el hablar efecto grande de la racionalidad, que quien no discurre no conversa. Habla, dixo el filósofo, para que te conozca. Comunícase el alma noblemente produziendo conceptuosas imágenes de sí en la mente del que oye, que es propriamente el conversar. (...) Participa el hablar de lo necesario y de lo gustoso, que siempre atendió la sabia naturaleza a hermanar ambas cosas en todas las funciones de la vida; consíguense con la conversación, a lo gustoso y a lo presto, las importantes noticias, y es el hablar atajo único para el saber: hablando los sabios engendran otros, y por la conversación se conduze al ánimo la sabiduría dulcemente. De aquí es que las personas no pueden estar sin algún idioma común para la necesidad y para el gusto, que aún dos niños arrojados de industria en una isla se inventaron el lenguaje para comunicarse y entenderse. De suerte que es la noble conversación hija del discurso, madre del saber, desahogo del alma, comercio de los coraçones, vínculo de la amistad, pasto del contento y ocupación de personas²¹².

Prevalecía, pues, en este fragmento la conversación como una herramienta a través de la cual el hombre se educaba, y se convertía en sabio, de manera agradable: lo útil se unía con lo placentero. No obstante, la educación no sólo se adquiriría a través de la placentera conversación, sino también a través de la experiencia. Si bien Gracián enfatizaba la armonía del cosmos, señalaba a la vez que era un “concierto (...) extraño, compuesto de oposiciones”, para empezar entre los elementos de la naturaleza, pero al final siempre se imponía la armonía: “Mas ¡oh maravillosa, infinitamente sabia providencia de aquel gran Moderador de todo lo criado, que con tan continua y varia contrariedad de todas las criaturas

²¹² *Ibidem*, pp. 68-69.

entre sí templada, mantiene y conserva toda esta gran máquina del mundo!”²¹³.

No se podía decir lo mismo del mundo de los hombres. Las oposiciones de la naturaleza estaban también presentes entre los seres humanos: “De lo natural pasa la oposición a lo moral; porque ¿qué hombre hay que no tenga su émulo?, ¿dónde irá uno que no guerree?”. Dirigiéndose a Andrenio, Critilo le decía: “Dichoso tú que te criaste entre las fieras y ¡ay de mí! que entre los hombres, pues cada uno es un lobo para el otro, si ya no es peor el ser hombre”²¹⁴. Hasta dentro del hombre mismo se libraba una lucha incesante:

Los humores comienzan la pelea: según sus parciales elementos, resiste el húmido radical al calor nativo, que a la sorda le va limando y a la larga consumiéndolo. La parte inferior está siempre de ceño con la superior y a la razón se le atreve el apetito, y tal vez la atropella. El mismo inmortal espíritu no está exento de esta tan general discordia, pues combaten entre sí, y en él, tristeza contra alegría; ya apetece, ya aborrece, la irascible se baraxa con la concupiscible; ya vencen los vicios, ya triunfan las virtudes, todo es arma y todo guerra. De suerte, que la vida del hombre no es otro que una milicia sobre la haz de la tierra²¹⁵.

Aunque la naturaleza del hombre era en esencia buena y perfecta, el hombre no elegía de manera natural el bien: “Ninguna de todas las criaturas yerra su fin, sino el hombre; él solo desatina, ocasionándole este achaque la misma nobleza de su albedrío”. El hombre era en potencia un ser armonioso y social, pero se caracterizaba también por su fragilidad, y ésta se manifestaba, paradójicamente, en sociedad, donde predominaba el vicio. “Parece que [la naturaleza] le introduce en un reino de felicidades y no es sino un cautiverio de desdichas; que cuando llega a abrir los ojos del alma, dando en la cuenta de su

²¹³ *Ibidem*, p. 93.

²¹⁴ *Ibidem*, p. 99. Conocemos este aforismo, “homo homini lupus”, presente en la obra *Asinaria* de Plauto, principalmente a través de Hobbes, quien ya lo utilizó en 1647 en *De cive*. Para Gracián la fuente también puede haber sido las *Adagia* de Erasmo. Al respecto F. Tricaud, “Homo homini deus, homo homini lupus. Recherche des sources des deux formules de Hobbes”, en R. Koselleck y R. Schnur (eds.), *Hobbes-Forschungen*. Berlin, 1969, pp. 61-70.

²¹⁵ B. Gracián, *El Criticón*, *op. cit.*, p. 92.

engaño, hállese empeñado sin remedio, véese metido en el lodo de que fue formado: y ya, ¿que puede hazer sino pisarlo, procurando salir dél como mejor pudiere?”²¹⁶ La sociedad no facilitaba las condiciones para llegar a ser persona, no en última instancia porque el vicio también se valía del artificio para engañar, ocultando su verdadero rostro. *Artificio* era definido por Sebastián de Covarrubias con un sentido doble: “la compostura de alguna cosa o fingimiento”²¹⁷. Un hombre natural, sin experiencia ni educación, era fácilmente engañado por el vicio. Parte del proceso educativo, pues, era el desengaño a través del escarmiento, que enseñaba al hombre a vivir de manera prudente²¹⁸. La sociedad, la Corte, no reflejaba la armonía del cosmos. No obstante, metido en el lodo, el hombre aprendía a conocerse a sí mismo, y a alcanzar la virtud, que era una armonía interior. Esto, en última instancia, albergaba una esperanza para el futuro, pero la naturalidad con la que la Corte era presentada en los espejos de príncipe como un macrocosmos armónico, encabezado por el rey quien encarnaba la virtud, había perdido su vigencia.

²¹⁶ *Ibidem*, p. 113.

²¹⁷ S. de Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana...*, *op. cit.*, p. 154.

²¹⁸ Sobre el concepto, véase E. Cantarino y E. Blanco (coords.), *Diccionario de conceptos...*, *op. cit.*, pp. 89-93; L. Jiménez Moreno, “Sobre el desengaño en Gracián”, *Conceptos. Revista de Investigación Graciana* I, (2004), pp. 133-155.

CAPÍTULO 3

LA CRÍTICA PROTESTANTE AL SISTEMA CORTESANO: EL MODELO CONTRACTUALISTA DE GROCIO, HOBBS Y PUFENDORF

La Reforma protestante cuestionó las bases de la filosofía aristotélica al partir de la diferenciación rigurosa entre la obra de Dios y la del hombre, quien había perdido la autonomía de la voluntad después de la Caída. El rechazo de las buenas obras o cualquier otro signo exterior de la virtud considerados como una manifestación de vanidad antes que de humildad, radicaba en una visión antropológica que enfatizaba la corrupción moral e intelectual del ser humano como consecuencia del pecado original. Lutero criticaba explícitamente la filosofía moral aristotélica y pretendía retornar a una concepción religiosa basada en la lectura de la Biblia y de los padres de la iglesia, principalmente San Agustín, quien había enfatizado la debilidad del intelecto y la voluntad del hombre. Calvino enfatizaba que la esencia del ser humano residía en su fe. En consecuencia, los reformadores relegaron a un segundo plano la filosofía moral clásica, y con ello la ética y la política. Sólo la fe en la bondad divina y la consciencia de la miseria humana podían enderezar al hombre.

Sin embargo, los conflictos religiosos, antes y durante la Guerra de los Treinta Años, dieron lugar a un intento de buscar una nueva base moral y racional para la política. Así, humanistas como Lipsio y Grocio, quienes no pertenecían a las corrientes más ortodoxas dentro del protestantismo, intentaron reconstruir una base moral para la política inspirándose en la filosofía estoica²¹⁹. Ésta tenía un atractivo especial para los autores protestantes al presentar una alternativa a la filosofía aristotélica repudiada por los primeros reformadores. Por otra parte, presentaba una visión antropológica que podía interpretarse desde una perspectiva

²¹⁹ Sobre el estoicismo en Lipsio, véase el estudio clásico G. Oestreich, *Antiker Geist und moderner Staat bei Justus Lipsius (1547-1606). Der Neustoicismus als politische Bewegung*. Göttingen, 1989. Sobre el estoicismo en las teorías iusnaturalistas modernas, véase S. Kaufmann, “Die stoisch-ciceronische Naturrechtslehre und ihre Rezeption bis Rousseau”, en B. Neymeyr, J. Schmidt, B. Zimmermann (eds.), *Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik*. Berlin, 2008, pp. 279-286; E. Cassirer, *El mito del Estado*. México, 2004, pp. 193-208.

protestante por la idea del amor propio, como primer impulso humano, y la preocupación por el efecto corruptor del lujo. Con todo, presentaba una cosmovisión en esencia racional, que podía devolver la primacía a la ética y a política, relegadas por los primeros reformadores con su énfasis en la justificación por la fe. Este enfoque resultaba en una lectura protestante de Cicerón y de Séneca, que destacaba los valores *auctoritas*, *temperantia*, *constantia* y *disciplina*, como ha señalado G. Oestreich²²⁰. Este planteamiento se distinguía del estoicismo de Gracián, quien sirve en este capítulo de referente para aclarar la particularidad de la perspectiva protestante, aunque los autores tratados no se referían de manera explícita o implícita a él.

Los iusnaturalistas protestantes, con diferentes matices, acentuaron la idea de que el hombre debía hacer un sacrificio, una concesión a su amor propio, para poder entrar en sociedad, algo que no era su fin natural, sino más bien una necesidad para poder vivir bien. De esta manera, se cuestionaba la idea aristotélica y tomista de que no existía una contradicción entre el amor propio y el amor por los demás, que confluían en la comunidad política. El surgimiento de la sociedad era explicada como una construcción que partía de la necesidad, en base a un contrato, en que los hombres se comprometían a ceder en sus deseos particulares, en pos del bien común. Las teorías contractualistas modificaron de esta manera la base del sistema cortesano, lo que sucedió de manera radical pero con una lógica consecuente, en la obra de Hobbes. Es por ello que su teoría se convertiría en un punto de partida, y objeto de crítica en futuros planteamientos filosóficos que justificaban el sistema cortesano.

A pesar de este cambio en la percepción de la sociedad, que conllevaba mayor énfasis en su organización jurídica, no surgió una separación entre los ámbitos del Estado y la sociedad. El término que seguían utilizando los autores iusnaturalistas modernos era la de *sociedad civil*, contemplada como un conjunto de organizaciones políticas que vinculan a los súbditos dentro de un cuerpo. Como afirmaba el traductor de Pufendorf, este término se refería al “vínculo entre las autoridades y súbditos que constituyen un imperio, una república, etc.”²²¹.

²²⁰ G. Oestreich, “Justus Lipsius als Theoretiker des neuzeitlichen Machtstaates” en Id., *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates*. Berlin 1969, pp. 35-79.

²²¹ Citado en M. Riedel, “Bürgerliche Gesellschaft”, *op. cit.*, p. 739: “die zusammen verbundene Obrigkeiten und Untertanen, welche ein gewisses Reich, Republik u. dgl ausmachen”.

3.1 LA IMPOTENCIA MORAL DEL SER HUMANO SEGÚN LUTERO Y CALVINO

El rechazo de los reformadores a las buenas obras como medio para lograr la salvación derivaba del núcleo de la antropología luterana, que consistía en la idea de la impotencia humana: la incapacidad intelectual del hombre le impedía adquirir la sabiduría a través de su propia fuerza; su incapacidad moral excluía que pudiese actuar motivado por la virtud²²². No existía un gobierno sabio de la razón sobre las pasiones, pues cuerpo y espíritu pertenecían a dos reinos diferentes, al terrenal y al celestial respectivamente. A diferencia de Tomás de Aquino, Lutero no creía que la gracia ayudara al hombre a utilizar sus habilidades naturales a alcanzar la salvación, y calificaba como un signo de soberbia y fuente del pecado la mera idea de que el hombre pudiera hacer algo para salvar su alma. No intentaba reconciliar razón y fe, sino que partía de la idea de que el misterio era inevitable en la fe cristiana. El enigma más grande era que Dios hubiera creado al hombre con una naturaleza que le conducía inevitablemente al pecado, por lo que merecía el castigo eterno²²³. La razón por la cual Dios había endurecido el corazón del Faraón, o había permitido el pecado de Adán no estaban al alcance del entendimiento humano. Lutero, en este sentido, seguía la tradición voluntarista, que en el escolasticismo había tenido sus representantes con Duns Escoto y Guillermo de Occam, quienes habían criticado el intelectualismo de Aquino²²⁴.

La vida terrenal no era para Lutero un reflejo de la armonía del cosmos. El ser humano no era capaz de vivir virtuosamente a través de sus propios esfuerzos, sino que debía ser obligado a ello. El hombre era *carne*, por la que Lutero entendía “el hombre entero, con su cuerpo y alma, con su razón y todos

²²² H. M. Wolff, *Die Weltanschauung der deutschen Aufklärung in geschichtlicher Entwicklung*. Bern, 1963, p. 14.

²²³ J. B. Schneewind, *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*. Cambridge, 2005, p. 26.

²²⁴ *Ibidem*, pp. 29-31.

sentidos, puesto que todo en él aspira hacia la carne”²²⁵. Para evitar el caos, Dios había dado al hombre la *ley*, que según Lutero comprendía tanto la ley natural, como los mandamientos divinos y las leyes positivas²²⁶. Sólo aquél que se abriera al evangelio, desearía la vida espiritual, en la que todo aspiraba a la eternidad. La única manera de superar la miseria humana era a través de la fe, pues la razón no era capaz de comprender el misterio divino. La fe otorgaba al ser humano la recta voluntad, que le impulsaba a realizar buenas obras desde el amor, y no por coerción ni por esperar una recompensa.

El hombre justo encontraba la libertad en su interior, en su espíritu, y en ninguna cosa exterior, puesto que su bondad y su libertad no eran realidades externas, como tampoco lo eran su malicia y su cautiverio. “¿De qué le sirve al alma, que el cuerpo sea libre, sano y fresco, coma, beba y viva como quiere? Por otra parte, ¿qué daño puede experimentar el alma, si el cuerpo está esclavizado, enfermo, y agotado, si tiene hambre, sed, y padece sufrimiento? Estas cosas no la pueden liberar, ni encarcelar, ni hacerla justa ni mala”²²⁷. El alma no necesitaba más que la palabra, la predicación de Cristo reflejada en el Evangelio, que enseñaba al hombre que su forma de vivir y su obra no tenían ningún valor para Dios.

El hombre debía desconfiar de sí mismo. Precisamente en esto residía el sentido de los mandamientos, que enseñaban que el hombre era corrupto e impotente. Así, el mandamiento “no codiciarás”, “enseña que todos somos pecadores sin excepción, y que nadie puede vivir sin malos deseos, haga lo que haga. De esto aprende a perder la esperanza y [le motiva a] buscar por otro lado el auxilio necesario para poder vivir sin malos deseos y poder cumplir un

²²⁵ M. Luther, *Vorrede auf die Epistel S. Paul an die Römer*, <http://gutenberg.spiegel.de/buch/270/3>, consultado el 1 de abril de 2013: “...den ganzen Menschen mit Leib und Seele, mit Vernunft und allen Sinnen. Darum daß alles an ihm nach dem Fleisch trachtet”.

²²⁶ D. B. Forrester, “Martín Lutero (1483 – 1546) y Juan Calvino (1509 – 1564)”, en L. Strauss y J. Cropsey, *Historia de la filosofía política*, México 1996, pp. 330-334.

²²⁷ M. Luther, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, <http://gutenberg.spiegel.de/buch/270/6>, consultado el 31 de mayo de 2012: Was hilft’s der Seele, daß der Leib ungefangen, frisch und gesund ist, isset, trinkt, lebt, wie er will! Wiederum, was schadet das der Seele, daß der Leib gefangen, krank und matt ist, hungert, dürstet und leidet, wie er nicht gern wollte! Diese Dinge reichen keines bis an die Seele, sie zu befreien oder fangen, fromm oder böse zu machen”.

mandamiento, lo que él mismo es incapaz de hacer, como todos los demás mandamientos que son imposibles de cumplir para nosotros, a través de ayuda ajena”²²⁸. El ideal de la perfección del hombre, tan importante para Aristóteles, no existía para Lutero. El camino era más bien el contrario. El ser humano, una vez convencido de su impotencia, “humillado y aniquilado”, escucharía la palabra divina, que le apremiaba a confiar y creer en Cristo, la única vía hacia la salvación.

De esta manera, el hombre conseguiría hacer aquello que era imposible mediante su propio esfuerzo: cumplir los mandamientos, y encontrar la gracia, la justicia, la paz y la libertad. Ésta última estaba únicamente vinculada a la fe, y era independiente de las obras. La fe era explicada por Lutero en términos de confianza. De la misma manera que un hombre honra al otro considerándole como una persona piadosa y sincera, y le insulta tomándole como una persona mentirosa, frívola e inútil, la fe en la palabra de Dios es la mayor honra que un hombre puede brindarle. Mediante la fe el alma se une con Cristo, quien le transfiere todos sus bienes y la bienaventuranza, y se apropia de sus pecados y vicios. Se establecía de esta manera un matrimonio entre Cristo, rico, noble y bueno y una “prostituta” pobre, despreciable y mala. La vía hacia la bondad y la virtud no pasaba a través del gobierno de la razón sobre las pasiones, sino que la “cabeza y la esencia de la justificación” no era otra cosa que la “fe de corazón”.

El gobierno espiritual, afirmaba Lutero, se ejercía en medio de la opresión corporal. No había, pues, ningún dominio que pudiese adquirirse a través de una segunda naturaleza como un logro del perfeccionamiento del hombre, sino más bien una represión que debía ejercerse de manera continua. Así, la virtud estaba para Lutero basada en la negación de la realidad física de la naturaleza humana. El hombre debía vivir espiritualmente, pero sería incapaz de hacerlo completamente hasta el día del Juicio. La vida terrenal sólo era el principio de una vida espiritual que cobraría su plenitud en el más allá. Hasta entonces, el cristiano era siervo. Aunque al hombre le bastara la fe para salvarse, era prisionero de su cuerpo, al que debía castigar con ayunos, trabajos y vigilias, para hacerlo obediente al alma.

²²⁸ *Ibidem*: “...beweiset, daß wir allesamt Sünder sind und kein Mensch vermag zu sein ohne böse Begierde, er tue, was er will, woraus er lernet an sich selbst verzagen und anderswo zu suchen Hilfe, daß er ohne böse Begierde sei und also das Gebot erfülle durch einen andern, was er aus sich selbst nicht vermag, also sind auch alle anderen Gebote uns unmöglich”.

Estas obras, sin embargo, no le hacían más virtuoso, sólo evitaban que el cuerpo le estorbase en su deseo de unirse con Cristo. Por otra parte, el alma extendía al cuerpo su afán de alcanzar la pureza, puesto que su deseo era aparecer enteramente pura delante de Dios. Así, el castigo al cuerpo, su supeditación al espíritu, no era una causa de la fe y de la bondad sino una consecuencia, y una manifestación de éstas.

De la misma manera, un hombre no era bueno porque realizara buenas obras, sino que las hacía porque tenía fe. El cristiano verdadero deseaba obrar frente a los demás como Cristo frente a los hombres. La libertad de hacer buenas obras se aproximaba a una actitud de abnegación, un sufrimiento voluntario, un sacrificio por la causa ajena, vinculado a la consciencia de la indignidad propia. “Y aunque es totalmente libre, es necesario que se convierta nuevamente y de manera voluntaria en siervo, para ayudar al prójimo, tratando y obrando con él, como Dios había hecho con el hombre a través de Cristo, y todo esto de manera gratuita, no buscando otra cosa que el agradecimiento divino, diciéndose: «Bien, mi Dios me ha dado a mí, hombre indigno y condenado, sin ningún mérito, y por pura misericordia, a través de Cristo y en él, la plena riqueza de toda justificación y salvación, de tal manera que a partir de ahora no necesito nada más, salvo creer que es así”²²⁹. El hombre no pretendía encontrar la felicidad a través de sus buenas obras, sino que actuaba desde su propia desgracia, impulsado por el afán de agradar a Dios ayudando a los demás. Las buenas obras, al igual que el castigo del cuerpo, que Lutero también contaba entre las *obras*, eran ambos exigencia y efecto de la servidumbre externa y mostraban una actitud de sufrimiento, que en última instancia enseñaba que existía un abismo entre la vida terrenal y el verdadero fin del hombre en el más allá.

El hombre que escuchaba el mensaje del Evangelio, con fe en Cristo, vivía en el reino divino, y no necesitaba la espada temporal, ni el derecho. “Y si en el

²²⁹ *Ibidem*: “Und ob er nun ganz frei ist, sich wiederum williglich zu einem Diener machen, seinem Nächsten zu helfen, mit ihm verfahren und handeln, wie Gott mit ihm durch Christum gehandelt hat; und das alles umsonst, nichts darinnen suchen denn göttliches Wohlgefallen und also denken: «Wohlan, mein Gott hat mir unwürdigen, verdammten Menschen, ohne alle Verdienste, rein umsonst und aus eitel Barmherzigkeit gegeben durch und in Christo vollen Reichtum aller Frömmigkeit und Seligkeit, daß ich hinfort nichts mehr bedarf, denn zu glauben, es sei also”.

mundo sólo hubiese cristianos verdaderos, es decir, creyentes verdaderos, no se necesitaría, ni tendría utilidad la existencia de un príncipe, rey, señor, espada o justicia temporal”. Así, de manera similar a San Agustín, Lutero concebía el poder político desde la perspectiva de la disciplina, en vez de como el fin natural del hombre, apartándose de las doctrinas de la filosofía clásica, principalmente de Aristóteles. Calvino también criticaba los supuestos de la filosofía clásica que describía de siguiente manera:

“Los filósofos generalmente sostienen que la razón reside en el espíritu, que es como una lámpara que guía todas las deliberaciones y como una reina que gobierna la libertad. Imaginan que ella es tan repleta de la luz divina, que muy bien puede discernir entre el bien y el mal y que tiene tanta virtud que es perfectamente capaz de mandar. Al contrario [afirman que] los sentidos están tan imbuidos de ignorancia y de rudeza que no se pueden erigir para considerar las cosas elevadas y excelentes, y permanecen siempre en la tierra. [Sostienen] que el apetito, si acata los mandatos de la razón, y no se deja subyugar por los sentidos, adquiere una inclinación natural a buscar lo bueno y lo honesto, de manera que mantiene la rectitud. Pero si, por el contrario, se somete a la servidumbre de los sentidos, será corrompido, depravado y desbordado por la intemperancia”²³⁰.

Calvino atacaba la base moral del sistema cortesano, que partía de la idea de que el autodomínio conducía a la actuación virtuosa. Retornando a las enseñanzas de San Agustín, sostenía que el hombre no sólo estaba corrompido en

²³⁰ J. Calvino, *Institution de la religion chrestienne*. París, 1859, p. 132: “Philosophes d’un commun consentement estiment que la raison gist en l’entendement, laquelle est comme une lampe pour conduire toutes délibérations, et comme une Royne pour modérer la volonté. Car ils imaginent qu’elle este tellement remplie de lumière divine, qu’elle peut bien commender. Au contraire, que le sens est plein d’ignorance et de rudesse, ne se pouvant eslever à considérer les choses hautes, mais s’arrestant toujours à la terre. Que l’appétit, s’il veult obtempérer à raison, et ne se laisse point subjugué par le sens, a un mouvement naturel à chercher ce qui est bon et honneste: et ainsi peut tenir la droicte voye. Au contraire, s’il s’adonne en servitude au sens, i lest par iceluy corrompu et dépravé pour se desborder en intempérance”.

la parte sensual de su naturaleza, sino que su razón se encontraba debilitada por el orgullo y el egoísmo. Ciertamente, era contra “la palabra de Dios y también de la experiencia común” pensar que el hombre era tan ciego como las bestias. Al fin y al cabo, era un “animal racional” que se distinguía de los brutos. Así, aunque no podía pretender tener un conocimiento puro de Dios, ni de la verdadera justicia o de los misterios del “reino celestial”, estaba capacitado para tener algunas intuiciones vagas de las cosas divinas a través de la Biblia, y sobre todo para el entendimiento de “cosas inferiores”, como “la doctrina política, el buen gobierno de la casa, las artes mecánicas, la filosofía y todas las disciplinas que se llaman artes liberales”²³¹. Por su naturaleza, estaba inclinado a vivir en sociedad, y “así vemos que tiene algunas nociones generales de la honestidad y del orden civil, impresas en el espíritu de todos los hombres”²³².

De esta manera Calvino rebajó el ámbito de lo político a asuntos morales menores. Al atacar la idea de libre voluntad no sólo criticaba a los escolásticos, sino también ponía en duda la justificación filosófica de la Corte como el ámbito de la excelencia y la dignidad humana. Calvino y Lutero convertían la política y la ética en disciplinas inferiores a través de la separación entre el reino espiritual y el terrenal. Consideraban que, aunque los autores clásicos en ocasiones habían acertado con sus teorías políticas, no entendían la profunda miseria de la condición humana. Desde su perspectiva la política era entendida en términos de coerción, autoridad y obediencia, y no como una actuación virtuosa nacida de una elección y perfeccionada en la práctica²³³. El hombre, ciertamente, se distinguía de los animales por la posesión de la razón, pero la diferencia relevante residía en la fe. Calvino afirmaba que “si se desterraba la religión de la vida de los hombres, no sólo desaparecería la razón por la que aventajaban a las bestias, sino que serían mucho más miserables y, rodeados por tanta tristeza y angustia, vivirían en un

²³¹ *Ibidem*, p. 141: “la doctrine politique, la manière de bien gouverner sa maison, les arts mécaniques, la Philosophie et toutes les disciplines qu’on appelle libérales”.

²³² *Ibidem*, “Pourtant nous voyons qu’il y a quelques cogitations générales d’une honnesteté et ordre civil, imprimées en l’entendement de tous hommes”.

²³³ D. B. Forrester, “Martín Lutero (1483 – 1546) y Juan Calvino (1509 – 1564)”, *op. cit.*, p. 320.

permanente estado de confusión y de temor”²³⁴. La fe era lo que hacía excelente al hombre, puesto que a través de ésta alcanzaba la inmortalidad.

Así, las posturas de los reformadores coinciden con la crítica cortesana que también encontramos en Gracián, en el sentido de que criticaban las buenas maneras como apariencias. No obstante, Gracián, a pesar de su pesimismo, partía de una visión antropológica centrada en la virtud y el libre albedrío, por muy difícil que fuera mantener la integridad moral en medio de un mundo corrupto. Esta visión era rechazada por los reformadores para quienes la corrupción del hombre no se producía en sociedad, sino que ya estaba corrupto como consecuencia de la Caída. Sus posturas extremas fueron matizadas, modificadas o reforzadas a través de las diferentes corrientes espirituales que surgieron dentro del protestantismo. Así, dentro del calvinismo, Arminio no deseaba desprenderse de la idea de la libre voluntad, mientras que el puritanismo partía de un rígido voluntarismo. Las diferencias teológicas se encontraban vinculadas a distintas teorías sobre la organización política, como se puede constatar en las obras de Grocio, quien era arminiano, y en Hobbes, cuya postura espiritual es más difícil de determinar, pero que se encontraba más cercano al voluntarismo luterano y calvinista. Pufendorf, próximo al pietismo, buscaría una vía intermedia entre estos autores.

3.2 GROCIO: ENTRE LA LEY NATURAL Y EL HOMBRE VIRTUOSO

Aunque el pensamiento de Grocio se distinguía por su racionalidad, y frecuentemente se afirma que su teoría iusnaturalista es uno de los fundamentos del pensamiento político moderno, sería un error pensar que surgiera desvinculada de polémicas teológicas, y fuera del contexto de la filosofía que justificaba el sistema cortesano²³⁵. La cosmovisión de Grocio, y su concepto antropológico, no

²³⁴ J. Calvino, *Institution de la religion chrestienne*, op. cit., p. 7: “si on oste la religion de la vie des hommes, non-seulement ils auront de quoy pour estre préférez aux bestes brutes, mais seront beaucoup plus miserables, veu qu’estans sujets à tant d’especes de miserees, ils mèneront en grand regret et angoisse une vie plene de trouble et inquietudes”.

²³⁵ Respecto a la modernidad de la teoría política de Grocio, véase W. Dilthey, “Die Funktion der Anthropologie in der Kultur des 16. Und 17. Jahrhunderts”, en Id., *Gesammelte Schriften. Weltanschauung und Analyse des Menschen seit renaissance und Reformation*. Stuttgart, 1991,

pueden separarse de la teología arminiana, más racionalista que las visiones voluntaristas de Lutero y Calvino. Además de sus tratados sobre política, Grocio profundizó en las polémicas teológicas de su tiempo, intrínsecamente vinculadas a las pugnas políticas, como muestra la historia del Sínodo de Dordrecht²³⁶. Su visión antropológica estaba radicada en su convicción religiosa, y fue elaborada a través de fuentes de la filosofía clásica, principalmente estoicas, que servían para justificar, elaborar y definir sus ideas sobre la organización política.

Las ideas de Arminio tienen su origen en los inicios de la reforma en los Países Bajos cuando algunos pastores holandeses adoptaron una postura moderada frente a las doctrinas de la predestinación de Calvino²³⁷. Anastasio Veluano rechazó la predestinación en su escrito *Der leecken Weghwijser* (1554), postulando un “pequeño libre albedrío”. Por estos mismos tiempos, un pastor de Utrecht, Hubert Duifhuis, intentó unir el catolicismo y el protestantismo. En su iglesia, la Jacobikerk, primero oficiaba la misa, y a continuación se desplazaba al centro de la nave, para cantar salmos con la comunidad a la manera reformada, finalizando con una predicación en el espíritu protestante. Arminio, quien había estudiado en Ginebra con Teodoro de Beza, discípulo de Calvino, se acercaría con el tiempo cada vez más a los planteamientos de Duifhuis y Veluano Anastasio. Al igual que ellos, rechazaba la doctrina de la predestinación, que se había convertido en el dogma central del calvinismo.

Las razones por las que Arminio criticaba el dogma de la predestinación no era una preocupación por la autonomía humana, sino porque esta doctrina

vol. II, pp. 416-492. Dilthey relaciona el modernidad de Grocio con el estoicismo. Un estudio reciente desde la perspectiva de la modernidad es R. Tuck, “The «modern» theory of natural law”, *op. cit.*, pp. 99-119. Otros autores enfatizan la tradición escolástica, como T. E. Irwin, *The Development of Ethics. From Suárez to Rousseau*. Oxford, 2008, p. 98; B. Tierney, *The Idea of Natural Rights*. Cambridge, 1979, pp. 316-342.

²³⁶ Sobre el conflicto entre arminianos y gomaristas, véase el clásico A. T. van Deursen, *Bavianen en Slijkgeuzen. Kerk en kervolk ten tijde van Maurits en Oldebarnevelt*. Franeker, 1991. Sobre el papel de Hugo Grocio, H. van Nellen, *Hugo de Groot. Een leven in strijd om de vrede*. Amsterdam, 2007, pp. 112-120.

²³⁷ G. J. Hoenderdaal, *Staat in de vrijheid. De geschiedenis van de remonstranten*. Zutphen, 1982, pp. 11-13.

convertía a Dios en el autor del pecado, mientras que Dios sólo quería el bien²³⁸. Desde esta preocupación desarrolló sus ideas a través de un instrumental escolástico, tomado principalmente del jesuita Luis de Molina, formado en la Escuela de Salamanca. Por ello, Arminio ha sido definido como un molinista protestante²³⁹. Luis de Molina había formulado la teoría de la *ciencia media*, que asumía que Dios sabía lo que el hombre, confrontado con determinadas circunstancias, elegiría en libertad. En base a esta *presciencia*, Dios, conforme a su voluntad, creaba las circunstancias dentro de las cuales el hombre actuaría en libertad según la previsión divina. El dogma de la ciencia media era utilizado por Arminio para explicar que existían dos grados de libertad, primero la divina, y segundo la humana. Dios no intervenía de manera directa en la voluntad humana que, a pesar de ser condicionada, no dejaba de ser libre. En consecuencia, Dios no era el autor del pecado, aunque lo permitía y, por otra parte, el hombre aceptaba o rechazaba en libertad la gracia divina. Arminio clarificaba su idea respecto al libre albedrío a través de la imagen de un mendigo, al que le ofrecen una limosna. No desea nada más que recibir esta limosna, y con este objetivo tiende la mano. No obstante, puede decidir no hacerlo, y en esto reside su libertad. El tender la mano, desde la perspectiva de Arminio, no es una contribución a la recepción de la limosna, sino únicamente una condición²⁴⁰.

Como es conocido, la polémica entre arminianos y gomaristas, quienes defendían la postura calvinista ortodoxa, ejerció una influencia decisiva sobre la suerte política de Hugo Grocio²⁴¹. No obstante, su implicación con el movimiento de los *remonstranten* no es una mera historia de pugnas entre diferentes facciones políticas, pues Grocio asumía determinados aspectos de la teología arminiana que ayudan a aclarar su pensamiento político. Tenía una concepción religiosa más racional que la calvinista ortodoxa, y no asumía la radical oposición entre fe y razón, que caracterizaba el pensamiento de Lutero y Calvino. El hombre tenía por su propia naturaleza algunas nociones morales y una comprensión natural de los

²³⁸ E. Dekker, *Rijker dan Midas. Vrijheid, genade en predestinatie in de theologie van Jacobus Arminius (1559-1609)*. Zoetermeer, 1993, pp. 232.

²³⁹ *Ibidem*, p. 236.

²⁴⁰ *Ibidem*.

²⁴¹ H. van Nellen, *Hugo de Groot...*, *op. cit.*, 214-225.

principios básicos del cristianismo²⁴². De la misma manera que Arminio, Grocio no dudaba en utilizar fuentes del escolasticismo católico para desarrollar sus propios planteamientos. Su conocida afirmación de que el hombre debía aceptar la ley natural “aunque admitiésemos algo que no se puede hacer sin cometer el mayor delito, como es aceptar que Dios no existe”, era un tópico dentro del escolasticismo. Éste indicaba una postura intelectualista que partía de que las cosas eran intrínsecamente buenas o malas según su naturaleza, de la que el hombre podía tener una noción racional, por oposición a la idea voluntarista, según la cual la existencia del bien y del mal, cuya comprensión no estaba al alcance del ser humano, respondían únicamente a la voluntad de Dios²⁴³.

Ciertamente, en *De jure belli ac pacis* (1625), Grocio escribía sobre el derecho divino que éste no era expresión de la voluntad divina por ser justo, sino al contrario, que era justo por ser expresión de la voluntad divina. No obstante, la postura distaba mucho de ser voluntarista, pues Grocio concedía más importancia a la sabiduría que a la voluntad divina²⁴⁴. La voluntad divina, al fin y al cabo, era una expresión de la sabiduría y de la justicia de Dios. Éste sólo quería el bien, no era el autor del pecado, sino que únicamente permitía su existencia, como había sostenido Arminio. El gobierno divino era en esencia comprensible para el hombre, no era arbitrario, y se reflejaba en el gobierno humano.

En el nivel microcósmico, el ser humano se distinguía de los demás seres por su alma racional, que gobernaba las pasiones a través de la voluntad que era libre. Negar el libre albedrío significaría que las leyes carecerían de sentido, y que el hombre no podría ni pecar, ni obrar rectamente. Ciertamente, el hombre recibía a través de la gracia y por la pura voluntad divina, la *iluminación* de la razón y la *regeneración* de la voluntad. Aunque el hombre era pasivo en cuanto a su recepción, éstas se activaban a través de la *gratia co-operans*, que implicaba la confluencia del libre albedrío con la gracia. Grocio, como Arminio, intentaba compaginar la idea de la soberanía de la gracia divina, sin perder el libre albedrío,

²⁴² A. H. Haentjes, *Hugo de Groot als godsdienstig denker*. Amsterdam, 1946, p. 14.

²⁴³ Para un comentario sobre el debate escolástico, véase K. Haakonssen, *Natural law and moral philosophy*, *op. cit.*, pp. 19-24 y p. 29. Véase también R. Tuck, *Philosophy and government, 1572-1651*. Cambridge, 1993, pp. 197-198.

²⁴⁴ A. H. Haentjes, *Hugo de Groot...*, *op. cit.*, p. 71.

a la vez que trataba de evitar que éste se convirtiera en una contribución a la recepción de la gracia en vez de una mera condición para su activación²⁴⁵.

3.2.1 El método de la ciencia moral

El planteamiento arminiano de Grocio se trasluce en sus escritos políticos iusnaturalistas, en los que intentaba reconstruir el surgimiento de la sociedad civil, la cual concebía como un producto de la voluntad divina tanto como de la humana. La constitución de una república no era la lógica consecuencia de una bondad innata del hombre que buscaba establecer una armonía social. El hombre estaba afectado por el pecado original, por lo que la idea de que el hombre primero formaba la familia, luego la aldea y finalmente la ciudad, necesitaba una explicación adicional. La armonía social cobraba forma dentro de una comunidad política constituida por criterios utilitarios, es decir, la república se construía desde la necesidad del hombre. Dios había creado las condiciones para la convivencia social, otorgando una naturaleza particular al hombre, pero éstas no se reducían al deseo social, sino que también comprendían el amor propio. Éste y el amor por los demás, eran principios que no confluían de manera natural en la república, como había sostenido Aquino. Era necesario buscar una construcción nueva, que enfatizara la *voluntad* del hombre de entrar en sociedad. La voluntad implicaba superar el amor propio, no a través de una elección libre por el camino de la virtud, sino mediante un motivo menos elevado: la ayuda de los demás era necesaria para vivir dignamente. Así, la moral se establecía de manera indirecta, el plano divino y el humano no confluían automáticamente, aunque tampoco estaban desconectados.

Un primer esbozo de su visión sobre el surgimiento de la sociedad civil se formulaba en el tratado *Del derecho de la presa*, editado por primera vez en el siglo XIX, que tenía como objetivo justificar el expolio de las naves portuguesas en la guerra entre los holandeses y los españoles. La polémica sobre el expolio había sido provocada dentro de la república holandesa por los menonitas quienes rechazaban el uso de la violencia, por otras personas que pensaban que afectaba al honor de los holandeses y, finalmente, por aquellos que lo consideraron

²⁴⁵ *Ibidem*, pp. 82-83.

imprudente²⁴⁶. Todos ellos, según Grocio, eran presa de la confusión, y su tratado pretendía instruirles. Existía una base racional que convenía aclarar mediante una metodología nueva:

...en primer lugar, ver qué es lo verdadero universal y general, para después contraerlo a lo particular. Como los matemáticos, antes de comenzar sus demostraciones, suelen dar ciertas nociones comunes, cuyo conocimiento es claro, para fijar el punto de partida de la prueba, así nosotros para poner el fundamento y con éste ordenar todo lo demás, indicaremos ciertas reglas y leyes generalísimas, como anticipos que uno no debe tanto aprender como recordar²⁴⁷.

A pesar de que la alusión a la matemática pudiera hacer pensar en una secularización de los supuestos morales, su método implicaba comenzar desde una perspectiva metafísica, para finalmente descender a la ética y la política siguiendo la tradición escolástica. Grocio, al igual que Arminio, utilizaba como fuente de inspiración obras escolásticas provenientes de la Escuela de Salamanca, particularmente *De Legibus* de Francisco Suárez, e intentaba buscar un equilibrio entre el voluntarismo y el intelectualismo²⁴⁸. No obstante, Grocio no consideraba la existencia de una línea ascendente entre la virtud humana, la comunidad política y la armonía cósmica. El hombre era ciertamente social, pero la comunidad política que el hombre formaba con otros hombres era en esencia diferente de la relación que guardaba con Dios²⁴⁹. Para Grocio, al igual que para Arminio, el plano humano y el divino estaban separados. Esto implicaba una diferenciación entre la base de las leyes naturales que determinaban al hombre como ser social según la voluntad divina, y las que regían la comunidad política,

²⁴⁶ R. Tuck, "Grotius and Selden", en J. H. Burns (ed.), *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*. Cambridge, 1991, p. 504.

²⁴⁷ H. Grocio, "Del derecho de la presa" en Id. *Del derecho de presa. Del derecho de la guerra y de la paz*. P. Mariño Gómez (ed.), Madrid, 1987, p. 7.

²⁴⁸ También Suárez buscaba este equilibrio. Véase K. Haakonssen, *Natural Law...*, *op. cit.*, pp. 19-22.

²⁴⁹ K. Haakonssen, "Hugo Grotius and the History of Political Thought", *Political Theory* 13/2 (1985), pp. 247-253.

fruto de la obra humana. Las leyes naturales provenientes de la voluntad divina establecían una moral reducida y universal, mientras que la legislación civil podía diferir según las circunstancias particulares de cada comunidad política, es decir, de acuerdo a la voluntad humana.

La ética aristotélica perdía su hegemonía dentro de la obra de Grocio. Aunque en *Del derecho a la presa* afirmaba que la justicia era “un cierto término medio”, suplía su reconstrucción del derecho natural con otras fuentes clásicas. En *Del derecho de la guerra y de la paz* proponía directamente un método ecléctico: “Yo sigo siempre la libertad de los antiguos cristianos, que no juraron por escuela alguna de filósofos, y no porque estuvieran de acuerdo con lo que decían de que nada se podía saber, nada más necio, sino porque pensaban que no había escuela que hubiera visto toda la verdad y ninguna que no hubiera percibido algo de la verdad”²⁵⁰. El estoicismo de Cicerón se prestaba mejor para desarrollar su teoría iusnaturalista que el aristotelismo, pues esta tradición filosófica era capaz de resolver el delicado equilibrio entre el hombre afectado por el pecado original, y su capacidad de responder mediante la razón a la voluntad divina. El ser humano, afirmaba Cicerón, actuaba por amor propio, pero a través de la razón era capaz de entender que debía actuar según unas reglas que garantizaran la convivencia, justamente para favorecer la propia felicidad.

3.2.2 Amor propio y armonía universal

Grocio se proponía explicar el funcionamiento de lo que llamaría la “sociedad entre todos los hombres” [*hominum societas*], para después examinar el funcionamiento de la república como una sociedad reunida en un sólo lugar. Veía la sociedad entre todos los hombres, es decir, la actuación del hombre en el estado de naturaleza, libre de las leyes de la república, como la base de la moral, de las leyes fundamentales de la convivencia humana, que ofrecería una visión sobre la verdadera identidad del hombre. ¿Cómo se comportaría éste en una situación en la que no existieran leyes civiles? En definitiva, ¿cuál era la verdadera naturaleza del hombre virtuoso?

²⁵⁰ H. Grocio, *Del derecho...*, *op. cit.*, p. 46.

Según Grocio, la primera causa del Derecho es la voluntad divina expresada a la humanidad a través del funcionamiento de la Creación: “La voluntad de Dios aparece no sólo en oráculos y signos extraordinarios, sino sobre todo en la intención del Creador. De ahí que exista un *Derecho de la naturaleza*”²⁵¹. La voluntad divina estaba en parte oculta para el hombre, pero los principios fundamentales de la ley natural eran inteligibles a través de la comprensión de la naturaleza humana. Dios había dado ciertas propiedades a cada uno de los seres, con las que podían defenderse y buscar su bien. Grocio partía del axioma de los filósofos antiguos, especialmente Cicerón, que establecían “el amor como principio de todo orden natural”, del que “su primera fuerza y su primer acto es para consigo mismo”. Horacio, decía Grocio, tenía razón al decir que “la utilidad es como la madre de lo justo y de lo equitativo”²⁵². El amor propio, sin embargo, difícilmente podía considerarse el fundamento de la dignidad humana, pues en esto no se diferenciaba el hombre del animal y, por lo tanto, no parecía un fundamento para una sociedad armónica. Más bien, parecería confirmar la esencia corrupta del ser humano después de la caída.

No obstante, existían razones que hacían pensar que el fin del ser humano era vivir bien, como un ser digno, y no únicamente “existir”. Para justificar su idea de la dignidad humana, Grocio recurría a la concepción clásica del cosmos, en el que el hombre ocupaba un lugar destacado. Afirmaba que según la voluntad divina, el mundo estaba creado jerárquicamente, estando las cosas más bajas al servicio de las más altas. De esta manera, las plantas y la hierba existían para el uso de los animales, mientras que “todas las demás cosas en general” eran para el uso del hombre, para que éste destacara entre todo lo creado por su dignidad. El hombre se podía apropiarse de lo ajeno a su cuerpo, utilizarlo, y finalmente poseerlo²⁵³.

La jerarquía cósmica, sin embargo, tampoco garantizaba una existencia armónica, en la que “todo se pusiera de acuerdo como en eterna alianza”. El amor propio no conducía automáticamente al amor por los demás. El hombre se caracterizaba por un amor doble, el de sí mismo, que era el deseo, y el de los

²⁵¹ *Ibidem*, p. 8.

²⁵² *Ibidem*, p. 9.

²⁵³ Este era un proceso histórico, que Grocio reconstruía principalmente basándose en la historia sagrada. Al respecto, S. Buckle, *Natural law and the theory of property*. Oxford, 1991, pp. 35-52.

demás, la amistad. Ésta, desde la perspectiva de Grocio, no era meramente un sentimiento, sino que implicaba un principio de racionalidad, pues la razón inducía al hombre a vivir en armonía con los demás, conforme a la voluntad divina. Grocio citaba a Séneca, quien describía el deseo de amistad como una conveniencia: “Conviene que vivas para los demás si quieres vivir para ti”. Dios había dado la inteligencia al hombre, para que se diese cuenta de que viviendo en sociedad era mejor que en soledad. De esta manera, la armonía se establecía conforme la voluntad divina, y reflejaba la armonía del cosmos, pero el hombre no era inducido a ello por un deseo intrínseco, sino por la consciencia de su utilidad.

Aunque la razón no evitaba que existiera el vicio entre los hombres, éste nunca podía perturbar el equilibrio armónico, que se establecía a través de la *concordia universal* o el *sentido común*, que finalmente hacía inclinar la balanza a favor del bien y la verdad, que era el interés propio del hombre. El amor propio, pues, a través de la razón, daba lugar al sentido común, compartido por todos los hombres. La concordia universal era la segunda causa del Derecho: “lo que manifiesta el consentimiento de voluntades unidas de todos los hombres es Derecho”. El hombre se caracterizaba por poseer la virtud de la justicia, a diferencia de los animales.

Dice Séneca: «Como todos los miembros están entre sí de acuerdo, pues a cada uno interesa que el todo se conserve, así los hombres se perdonarán mutuamente, pues hemos sido engendrados para la sociedad. No puede ponerse ésta a salvo, sin amor y protección de sus miembros». Y en otra parte dice: «la seguridad debe pactar con la seguridad mutua». Este es el parentesco de los hombres, ésta es la ciudad del mundo, que con tantos y con tan grandes encomios nos recomiendan los filósofos antiguos, sobre todo los estoicos, de los que el mismo Cicerón detrae su pensamiento, y lo mismo nos dice Florentino: «Al crear la naturaleza cierto parentesco entre nosotros, es lógico que el hombre no aceche contra su semejante»²⁵⁴.

²⁵⁴ *Ibidem*, p. 13.

Grocio criticaba expresamente el planteamiento de los escépticos, quienes consideraban la justicia como algo arbitrario, puesto que las leyes civiles eran distintas en cada lugar²⁵⁵. Para Grocio, las leyes tenían como fundamento unas reglas universales, cuyo origen era divino, necesarias para garantizar que la vida social se desarrollara según el sentido común, y que el hombre pudiera establecer relaciones con el otro en confianza.

Para poder garantizar la justicia, sus reglas y sus leyes, era necesaria alguna forma de organización que protegiera a los débiles de las malas intenciones que pudieran tener los fuertes: “Y así las sociedades más pequeñas comienzan a reunir sus hombres en un solo lugar, no con ánimo de acabar con aquella sociedad que existe entre todos los hombres, sino con ánimo de protegerla y hacerla más segura, y para al mismo tiempo aunar mejor esfuerzos, como lo pide la vida humana”²⁵⁶. Era menester, pues, organizar la vida social, y constituir un ordenamiento civil, una república. Al formar ésta, “el ingenio humano ha imitado a la naturaleza, que ha firmado la conservación del universo por medio de un cierto pacto de todas las cosas”. La república reflejaba el orden armónico, gobernado por Dios: “Los filósofos dijeron que el comienzo de esta organización provenía «de Dios, príncipe que rige a todo este mundo, a quien nada es ciertamente más agradable en la tierra que las asambleas y reuniones de hombres que llaman ciudades”²⁵⁷. En la república, el hombre vivía como correspondía a su dignidad: “Apenas pueden parecer dignos de llevar el nombre de hombre, quienes aborrecen esta institución”. La constitución de la república significaba que el hombre se convertía en ciudadano, lo que implicaba que el significado de “bien” cambiaba. Éste ya no se restringía al bien particular, sino que cobraba el sentido del “bien de uno como perteneciente al todo”, del bien común.

Aunque el ordenamiento civil había surgido originalmente a través de pactos, a posteriori los miembros que se unieron al “cuerpo de la república” tuvieron que asumir sus leyes de manera tácita. La república como cuerpo propio tenía su propia voluntad y su propio Derecho, que era compartido por el

²⁵⁵ *Ibidem*, p. 13: “De donde aparece cuán mal disputaron en contra de la justicia los académicos, maestros de la ignorancia, al definir aquella como que conduce a la utilidad por su propia naturaleza, y al decir que la ley civil provenía no de la naturaleza, sino de la opinión”.

²⁵⁶ *Ibidem*, pp. 19-20.

²⁵⁷ *Ibidem*, p. 20.

ciudadano, que identificaba según los supuestos clásicos el bien de la república con su propio bien²⁵⁸. En la república, pues, convergían a la perfección los dos principios que originaban la actuación humana: el amor a sí mismo y el amor por los demás: “Pues, aunque el orden de las leyes puestas en primer lugar y de las que vienen después demuestra que el bien propio antecede al bien ajeno, o sea, el dado por la naturaleza, que uno quisiera sea lo mejor para él y no para los demás, como se ve también en las expresiones «yo soy el prójimo de mí mismo» y «la túnica es más próxima que el palió», (...) sin embargo, cuando se trata del bien de los individuos y del bien de todos, de los que se dice de ambos ser *su bien*, puesto que también todos son un algo, el bien aquel debe ser, más bien, de todos, a saber, en cuanto que a él interesa el bien de los individuos, no de otra manera que las mercancías no pueden ser salvadas sin ser salvada la nave”²⁵⁹. Así, la confluencia del bien propio con el bien común sucedía de manera indirecta. El resultado era conforme al deseo divino, pero éste se realizaba en la sociedad humana a través del interés propio.

Las distintas repúblicas, formadas en base a pactos entre hombres, tenían distintos bienes, e intereses diferentes²⁶⁰.

“De las reglas anteriores procede también ésta: *Todo cuanto la república afirmó querer, es Derecho para todos los ciudadanos*. De aquí procede el Derecho que...los autores de Derecho llaman *civil*, que no es Derecho por sí mismo, sino que procede de otro. Nada, pues, extraña que lo que por otro motivo fuera ilícito no lo fuera también por esta razón, o como el Derecho natural, en cuanto que tiene causa perpetua dura perpetuamente, este derecho cambie con su causa, o sea, con la voluntad del hombre y que sea otro en otros lugares, por el hecho de que los bienes de las repúblicas son diversos”.

Cada cuerpo necesitaba una cabeza, cada república necesitaba un mandato, y cada república su magistrado. “Con acierto Séneca, al hablar del príncipe y de la

²⁵⁸ Al respecto A. Brett, “Natural right and civil community: The Civil Philosophy of H. Grotius”, *The Historical Journal* 45/1 (2002), p. 47.

²⁵⁹ H. Grocio, *Del derecho...*, *op. cit.*, p. 21.

²⁶⁰ *Ibidem*, p. 23.

república, niega que se pueda separar uno sin perjuicio de ambos. «Pues, como aquél necesita fuerza, así también ésta cabeza»²⁶¹. Finalmente, Grocio explicaba el derecho que regulaba las relaciones entre las distintas repúblicas, que llamaba el Derecho de gentes. Al no existir ningún poder superior a la república que pudiera asumir el papel de juez, pues cada república tenía su propia voluntad, cobraba nuevamente vigencia el derecho natural, “por el que a cada uno se le permite juzgar en su causa”. Este derecho tenía una causa perpetua y duraba perpetuamente, y por esta razón podía servir dentro de un contexto de guerra entre repúblicas. Además, en el caso de que las leyes fueran contradictorias, siempre se imponía la superior y la más digna. Así se tenía que justificar una guerra, y en situación de guerra, el derecho a la presa.

3.2.3 La *oikeiosis*

En su tratado *Del derecho de la guerra y de la paz* (1625), Grocio modificaba las bases de su teoría al distanciarse del criterio utilitario para la Justicia. Carnéades, decía, no tenía razón al afirmar que “«la utilidad es como la madre de lo justo y equitativo», pues la madre del Derecho natural es la misma naturaleza humana que nos llevaría, aunque de nada necesitásemos, a desear la sociedad...”²⁶². Este deseo ya se detectaba en los niños pequeños. Con la edad y la educación esta inclinación se convertía en un deseo racional por una sociedad “tranquila y ordenada”. El hombre, pues, al hacerse mayor, revisaba sus inclinaciones sociales a la luz de la razón²⁶³. Este deseo ordenado se llamaba «*oikeiosis*»²⁶⁴.

²⁶¹ *Ibidem*, p. 26.

²⁶² H. Grocio, “Prolegómenos a los tres libros del derecho de la guerra y de la paz”, en Id., *Del derecho de presa. Del derecho de la guerra y de la paz*, *op. cit.*, pp. 37-38 (§16).

²⁶³ S. Buckle, *Natural law and the theory of property...*, *op. cit.*, pp. 26-27.

²⁶⁴ En el debate sobre la influencia estoica Grocio se ha enfatizado que en los tiempos del autor no se conocía el estoicismo como una doctrina. Sólo en el siglo XX se ha intentado a través de un estudio sistemático de las fuentes clásicas definir el contenido de las ideas asociadas con esta corriente filosófica. Al respecto: H. Blom y L. Winkel, “Grotius and the Stoa: introduction”, *Grotiana* 22/23, 2001/2002, pp. 3-20, y, en el mismo número de la revista J. Miller, “Innate ideas in Stoicism and Grotius”, pp. 157-176, quien asocia el estoicismo sobre todo con la idea de las *notiones comunes*, y R. Brandt, “Self-consciousness and self-care: on the tradition of *oikeiosis* in

Grocio parecía tomar una nueva perspectiva en la interpretación del origen de la sociedad. Si en *Del derecho a la presa* lo explicaba desde el plano macrocósmico, desde la armonía del cosmos, gobernado por Dios, ahora lo vinculaba a un deseo social, inherente al hombre, adoptando un punto de vista microcósmico. Ambas perspectivas estaban presentes en la obra de Cicerón, la metafísica predominaba en *De Legibus* y la del *oikeiosis* en *De finibus* y *De officiis*²⁶⁵. Cicerón vinculaba el amor propio al amor por la prole. De la misma manera que el hombre se ama a sí mismo, ama a sus hijos identificándose con ellos. Este amor parental, a continuación, se extendía a una preocupación por los demás hombres, simplemente por ser humanos. Cicerón enfatizaba el papel de la razón en el deseo de sociedad, algo que distinguía el hombre del animal.

Grocio asumía esta cadena de pensamiento y, una vez explicado el concepto de *oikeiosis* tomaba distancia de la visión escéptica de la justicia de Carnéades. Por voluntad divina existía una armonía social, y por esta razón Dios

the modern age”, pp. 73-92, quien define la idea del *oikeiosis* como el proceso que va del amor propio a la armonía cósmica.

²⁶⁵ M. Schofield, “Two Stoic approaches to justice”, en A. Laks y M. Schofield (eds.), *Justice and generosity: Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy. Proceedings of the Sixth Symposium Hellenisticum*. Cambridge, 1995, pp. 191-212. En *Sobre los deberes*, Cicerón definía el concepto *oikeiosis* en relación con el origen de la sociedad y de la justicia: “En primer lugar, la naturaleza ha dotado a todos los seres animados del instinto de defender su vida y su cuerpo, y de huir de todo lo que parezca perjudicial, de buscar por doquier y preparar lo necesario para vivir, como el alimento, el albergue y otras cosas semejantes. Instinto común de todos los animales es el apetito de unirse, con el fin de procrear y tener cierto cuidado de la prole. Pero entre el hombre y los demás animales hay esta gran diferencia, que éstos se mueven solamente en cuanto los estimula su sentido, y se acomodan tan sólo a lo que tienen delante de sí con muy poco sentimiento de lo pasado y de lo futuro. El hombre, en cambio, estando dotado de razón por la que distingue los efectos, ve las causas de las cosas, prevé sus procesos y sus antecedentes, compara sus semejanzas, enlaza íntimamente a lo presente lo futuro, ve todo el curso de la vida y prepara todo lo necesario para ella. Además de esto, la naturaleza, por la fuerza de la razón, une a los hombres entre sí formando una comunidad de lenguaje y de vida y engendra ante todo el amor singular para con los hijos, impulsándolos a desear que se celebren reuniones numerosas con ocasiones de fiestas y espectáculos y a asistir a ellos, y procurar por todas estas causas proveerse de todo lo necesario para sus necesidades y su bienestar, y no sólo para él, sino también para su mujer, sus hijos y todos aquellos que aprecia y está en el deber de sustentar. Esta preocupación estimula su ánimo y lo llena de impulso y ardimiento para obrar”. La cita proviene de Cicerón, *Sobre los deberes*, *op. cit.*, 1.4.11-12, pp. 64-65.

había creado al hombre con un deseo social innato. No obstante, Grocio no prescindía de la importancia de la utilidad. La formación de la comunidad política concreta, respondía a un principio racional, y éste, según Grocio, estaba vinculado a la debilidad del hombre.

“pues quiso el autor de la naturaleza que cada uno de nosotros individualmente fuese débil y necesitase muchas cosas para llevar una vida recta y así ser impelidos con mayor vigor a formar sociedad. La utilidad ocasionó el nacimiento del Derecho civil, pues aquella que hemos venido en llamar asociación o sujeción comenzó a aparecer por razón de la utilidad. Además, los que prescriben leyes o derechos a otros, suelen o deben buscar alguna utilidad en ello”²⁶⁶.

Así, Grocio reforzaba su discurso frente al escepticismo, enunciando una visión más benevolente de la naturaleza humana. Al fin y al cabo, la búsqueda del origen de la justicia en la utilidad, siempre podía derivarse de la afirmación del derecho del más fuerte. El hombre ya tenía por su propia naturaleza, anterior al desarrollo de la razón, una inclinación social que, con todo, sólo comenzaría a expresarse de manera ordenada con la madurez intelectual. Existía un principio intrínseco que sostenía la idea del derecho natural. El hombre tenía una inclinación a ser justo, pues actuar según la ley daba seguridad a la conciencia y, al contrario, la actuación injusta provocaba “tormentos desgarradores”. En esta cuestión de la conciencia, Grocio retomaba la perspectiva metafísica del estoicismo, que partía de la concordia cósmica:

El consentimiento de los buenos aprueba la justicia y reprueba la injusticia. Es más, la injusticia tiene a Dios como enemigo, y la justicia lo tiene como protector. Dios no reserva sus juicios para después de esta vida, sino que aún en ésta muestra una y otra vez la fuerza de aquellos juicios. La historia lo confirma con muchos ejemplos²⁶⁷.

²⁶⁶ H. Grocio, “Prolegómenos...”, *op. cit.*, p. 38 (§16).

²⁶⁷ *Ibidem*, p. 39 (§20).

El criterio de la utilidad se impuso posteriormente con mucho más énfasis en la obra de Hobbes, lo que conllevó una nueva y polémica visión antropológica.

3.3 HOBBS: EL HOMBRE BAJO LA COACCIÓN DE LAS LEYES

Dentro de la perspectiva de la teoría moderna de la ley natural, Thomas Hobbes ha sido considerado como el sucesor de Grocio, llevando las conclusiones de éste a sus últimas consecuencias²⁶⁸. Hobbes, sin embargo, partía de una cosmovisión diferente, caracterizada por el voluntarismo radical de Lutero y Calvino y su solución para resolver la discordia política y los conflictos civiles era distinta²⁶⁹. Desde su perspectiva, la constitución de una armonía política, en la que el amor propio confluía con el amor por los demás, quedaba descartada puesto que los partidos y facciones cortesanos, vinculados a diferentes confesiones y corrientes espirituales, no estaban dispuestos a buscar la concordia, sino que únicamente deseaban alcanzar el poder²⁷⁰. Sólo las leyes podían enderezar al hombre y garantizar la paz social. Esta visión, que en apariencia destacaba por un realismo audaz, apartando el poder político de las manos de la iglesia, era en realidad una postura extrema dentro del debate sobre los principios de la actuación moral en el que, por un lado se distinguía la virtud, la disposición de la persona al recto obrar, y por otro lado la ley natural, una regla universal como principio a priori.

Este debate estaba relacionado con el del libre albedrío que, en su definición de Pedro Lombardo, partía del supuesto de que el hombre, haciendo uso de la razón y la voluntad, era libre de elegir entre diferentes alternativas²⁷¹. Dentro del contexto metafísico de la Creación, la Caída y la Redención, sin

²⁶⁸ Respecto a la teoría moderna del iusnaturalismo, véase R. Tuck, “The «Modern» Theory of Natural Law”, *op. cit.*, pp. 99-119.

²⁶⁹ La relación entre el voluntarismo de Hobbes y de Lutero y Calvino es explicada en: L. Damrosch, “Hobbes as a Reformation Theologian: Implications of the Free-Will Controversy”, *Journal of the History of Ideas* 40-3, (1979), pp. 339-352.

²⁷⁰ La teoría política de Hobbes es explicada dentro del contexto de los conflictos civiles en R. Koselleck, *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*. Oxford, 1988, pp. 23-40.

²⁷¹ T. Pink, “Freedom of the Will”, en J. Marenbon (ed.), *The Oxford Handbook of Medieval Philosophy*. Oxford, 2012, pp. 572-577.

embargo, sólo Dios gozaba de la libertad en su forma más perfecta. El hombre, después de la Caída, era susceptible de actuar a las órdenes del mal, lo que suponía su esclavitud. No obstante, la gracia divina le ayudaba a elegir el bien, identificado con la verdadera libertad. Así, el libre albedrío no era la libertad en sí mismo, sino que la generaba si el hombre, al tener que elegir entre el bien y el mal, optaba por el bien. Esta disposición humana al bien era la virtud que garantizaba el camino hacia la libertad.

La teoría de la ley natural suponía, sin embargo, que el hombre debía observar ciertas reglas universales, con lo que la fuente de la moral no residía en el hombre mismo, sino que le era externa, y en este sentido, una regla *objetiva*, independiente de las motivaciones que éste pudiera tener. La tensión entre estas dos fuentes de la actuación moral estaba presente en Tomás de Aquino, quien enfatizaba la virtud, y también en Grocio, quien ponía el énfasis en los supuestos mínimos y objetivos de la ley natural como imprescindibles para la construcción de la sociedad²⁷². Hobbes consideraba contradictorio el concepto de la libre voluntad, lo que explicaba su énfasis en las leyes como única fuente para la convivencia pacífica.

Hobbes desarrolló sus ideas sobre la libertad y la voluntad en una polémica con el obispo de Derry, John Bramhall. En la introducción de *Cuestiones sobre la libertad, la necesidad y el azar* afirmaba que, aunque la idea de la libre voluntad ya había sido descartada por Lutero y Calvino, por culpa de Arminio, el dogma había entrado nuevamente en la iglesia protestante, e incluso, su afirmación “era el camino más corto hacia la promoción eclesiástica”²⁷³. Sostenía que el origen del problema era una confusión entre la idea de que el hombre es libre para actuar si quiere, es decir, conforme a su voluntad, y la libertad de la voluntad misma, lo

²⁷² Sobre la tensión entre virtud y ley natural en Aquino, véase T. H. Irwin, “Virtue and Law”, en J. Marenbon (ed.), *The Oxford Handbook of Medieval Philosophy*. Oxford, 2012, pp. 605-606. Grocio distinguía los derechos imperfectos, que podría identificarse con las virtudes cortesanas frente a los perfectos que fluían de los supuestos mínimos necesarios para formar la sociedad. Véase K. Haakonssen, “Hugo Grotius and the History of Political Thought”, *op. cit.*, p. 254.

²⁷³ T. Hobbes, *The Questions Concerning Liberty, Necessity, and Chance, Clearly Stated and Debated Between Dr. Bramhall, Bishop of Derry, and Thomas Hobbes of Malmesbury*. Darmstadt, 1966, pp. 1-2: “And though by the reformed Churches instructed by Luther, Calvin, and others, this opinion was cast out, yet not many years since it began again to be reduced by Arminius and his followers, and became the readiest way to ecclesiastical promotion...”.

que, según Hobbes, implicaba la argucia de que el hombre es libre de querer si quiere. La polémica, sin embargo, no era una mera cuestión de lógica, sino que, en el fondo, trataba de la cuestión de cómo en un acto bondadoso confluían la voluntad humana y la divina y, sobre todo, si esta confluencia podía ser iniciada por una decisión tomada por el hombre a través de su libre albedrío, o si todo dependía de la gracia divina. Lutero criticaba como una falacia el intento escolástico de justificar el concurso de la voluntad humana con la divina, y lo comparaba con el libre albedrío de una piedra, capaz de moverse hacia arriba o abajo, pero mientras que podía caer por su propia fuerza, sólo podía subir por un impulso exterior. Hobbes, igual que Lutero y Calvino, abrazaba un voluntarismo total. No tenía sentido buscar una relación entre la virtud y la fortuna, pues todo sucedía conforme la voluntad de Dios todopoderoso. Sus motivaciones eran misterios para el ser humano y su voluntad no podía ser sino aceptada obedientemente, algo que explicaba el libro de Job. Las aflicciones de éste no guardaban relación con su pecado o inocencia, sino que eran exclusivamente la consecuencia del poder de Dios, quien justificaba el sufrimiento de Job, alegando que su voluntad era esencialmente diferente de la humana. El hombre no podía pretender ponerse al nivel divino. Así Dios le preguntaba a Job: “¿Dónde estabas tú cuando fundé la tierra?” (Job 38.4).

El hombre estaba por completo supeditado al poder divino. En consecuencia, de manera paradójica, su libertad sólo podía ser entendida dentro del contexto de la necesidad y, efectivamente, como había afirmado Lutero, no era sino la libertad de una piedra en caída libre. Hobbes lo explicaba con su conocida metáfora de la corriente del agua.

La libertad y la necesidad son compatibles. Así ocurre con el agua, la cual no sólo tiene la libertad, sino también la necesidad de descender por el canal; y así sucede también con las acciones que los hombres hacen voluntariamente, las cuales, como proceden de su voluntad, proceden de la libertad; pero como todo acto de voluntad de un hombre y todo deseo e inclinación proceden de alguna causa, y ésta de otra causa, en una continua cadena cuyo primer eslabón está en las manos de Dios, el cual es la primera de todas las causas, proceden en definitiva de la necesidad.

Esta visión planteaba el dilema de si Dios era la causa del pecado. Hobbes lo afirmaba: “Y, por tanto, Dios, que ve y dispone todas las cosas, ve también que la libertad del hombre al hacer lo que quiere va acompañada de la necesidad de lo que Dios quiere, ni más, ni menos”²⁷⁴. La actuación del hombre estaba determinada según la voluntad divina, y ésta incluía que el hombre actuara en libertad. Esto no significaba que Dios mandara al hombre a hacer el mal, sino que, por razones desconocidas, el hombre, conforme la voluntad divina, era como era y, en libertad, tendía a pecar. “Pues aunque los hombres pueden hacer muchas cosas que Dios no les manda hacer, y de las cuales no es, por tanto, autor, no puede haber, sin embargo, ninguna pasión, ni apetito de los que la voluntad de Dios no sea la causa”²⁷⁵. Cuando el hombre peca, pues, no actúa con la autoridad de Dios, pues éste nunca le había mandado violar sus leyes, y por lo tanto, no se le podía considerar *autor* del pecado. En consecuencia, según Hobbes, la libertad del hombre era en esencia la libertad de poder pecar, y no de optar por el bien. Una piedra, por su propia fuerza, sólo cae y nunca sube.

Hobbes justificaba esta visión antropológica pesimista a través de una reconstrucción mecanicista del cuerpo humano, que se oponía a la idea del hombre como ser virtuoso²⁷⁶. No obstante, esto no significaba que el hombre fuera incapaz de vivir en armonía, sino que ésta debía establecerse a través del artificio de la república cuya construcción respondía a la voluntad del hombre, que buscaba una garantía para poder satisfacer sus apetitos, entre los que estaba en primera instancia el deseo de vivir. Hobbes, atacando la ética como el instrumento que efectuaba la transición entre el “hombre como es” al “hombre como podría ser”, propuso un nuevo sistema político en el que las normas y las leyes sustituyeron a la virtud como instrumentos para garantizar la paz social. Su planteamiento del Estado era el que con el tiempo se impondría y sustituiría el sistema cortesano²⁷⁷.

²⁷⁴ T. Hobbes, *Leviatán Leviatán o la materia, forma o poder de un estado eclesiástico y civil*. C. Mellizo (trad. y ed.), Madrid, 2004, p. 188.

²⁷⁵ *Ibidem*.

²⁷⁶ Respecto al mecanicismo de Hobbes, véase D. P. Gauthier, *The logic of Leviathan: the moral and political theory of Thomas Hobbes*. Oxford, 1969, pp. 5-13.

²⁷⁷ J. Martínez Millán y C. J. de Carlos Morales, *Religión, política y tolerancia en la Europa Moderna*. Madrid, 2011, p. 10.

3.3.1 La sociedad cortesana

Que el planteamiento de Hobbes implicaba una crítica a la sociedad cortesana queda aparente en su visión de las buenas maneras. Para Hobbes las maneras eran “esas cualidades de la humanidad que tienen que ver con la pacífica convivencia y la unidad entre los hombres”²⁷⁸. Lo que entendía el hombre por cualidades sociales no eran más que apariencias. La obediencia, la fidelidad, la fe, la amistad, los favores, el sacrificio, la educación mediante las costumbres y la conversación, es decir, las cualidades y virtudes que en la filosofía cortesana garantizaban la convivencia armónica en la república, y se expresaban en las buenas maneras, tenían según Hobbes unas motivaciones egoístas o estaban fundadas en la ignorancia. La armonía que caracterizaba el cuerpo de la república no estaba basada en la amistad, el amor, y la fidelidad, ni en un amor estoico que sintiera el hombre por sus semejantes.

La mayoría de los autores anteriores que escribieron sobre los negocios públicos, o bien asumen o intentan demostrar o simplemente afirman que el hombre es un animal nacido para la sociedad (...). Sobre este fundamento construyen una estructura de doctrina civil como si no se necesitara más que el consentimiento del hombre a determinados acuerdos y condiciones que estos autores llaman leyes, sin detenerse más en su significado, para la conservación de la paz y de la gobernabilidad de toda la raza humana. No obstante, este axioma, aunque ampliamente aceptado, es falso; el error procede de una visión superficial de la naturaleza humana. Una cuidadosa observación de las razones por las que el hombre busca la compañía de los demás, y por las que le gusta asociarse, lleva perfectamente a la conclusión de que esto no ocurre porque por naturaleza no podría ser de otra manera, sino por casualidad. Puesto que, si un hombre por naturaleza amara a su prójimo (...) no existiría razón que pudiese explicar que todo el mundo no ama de la misma manera a todo el mundo como sus iguales, o por qué el hombre prefiere buscar la compañía

²⁷⁸ T. Hobbes, *Leviatán...*, *op. cit.*, p. 93.

de los hombres cuyo acompañamiento es más prestigioso y le es más útil que el de los demás²⁷⁹.

Las acciones desinteresadas en función del bien de la república, es decir, los sacrificios virtuosos, eran en realidad consecuencia del deseo de alabanza y de la fama póstuma. Los favores, que según su definición en la filosofía cortesana se realizaban por amor y amistad, no reforzaban siempre la convivencia, sino que estaban sujetos a cuidadosos cálculos. La recepción de beneficios mayores que aquellos con los que uno esperaba poder corresponder, conducía a un falso amor, y un odio secreto, puesto que “esa situación pone a un hombre en estado de deuda permanente”. “Los favores obligan, y la obligación es una esclavitud, y una obligación que no puede cumplirse es una esclavitud perpetua que resulta odiosa para quien es esclavo de otro de quien se considera un igual”²⁸⁰. El amor “verdadero” sólo se producía cuando uno recibía favores de un igual o de uno que era inferior, “siempre y cuando haya esperanza de devolver el favor”, de lo contrario, la reputación de uno se ponía en cuestión.

La idea de que la sociedad progresaba a través de la conversación, el vehículo de la educación, que combinaba lo útil con lo agradable, era también puesta en tela de juicio por Hobbes. Las reuniones cortesanas eran todo excepto el escenario de placenteras conversaciones. “...Lo más común en este tipo de reuniones es que las personas que no están presentes sean atacadas; sus palabras y sus acciones, su forma de vida son escudriñadas, juzgadas, condenadas y

²⁷⁹ T. Hobbes, *On the citizen*. R. Tuck y M. Silverthorne (eds.), Cambridge 1998, 1.2, pp. 21-22: “The majority of previous writers on public Affairs either assume or seek to prove or simply assert that Man is an animal born fit for Society (...). On this foundation they erect a structure of civil doctrine, as if no more were necessary for the preservation of peace and the governance of the whole human race than for men to give their consent to certain agreements and conditions which, without further thought, these writers call laws. This Axiom, though very widely accepted, is nevertheless false; the error proceeds from a superficial view of human nature. Closer observation of the causes why men seek each other’s company and enjoy associating with each other, will easily reach the conclusion that it does not happen because by nature it could no be otherwise, but by chance. For if a men naturally loved his fellow men (...) there is no reason why everyone would not love everyone equally as equally men; or why every men would rather seek the company of men whose society is more prestigious and useful to him than to others”.

²⁸⁰ T. Hobbes, *Leviatán...*, *op. cit.*, p. 95.

expuestas a un desprecio ingenioso; las personas que están presentes y conversan con los demás no son excluidas del mismo tratamiento en cuanto salen, de manera que es una buena política ser siempre el último en salir”²⁸¹.

La sociedad cortesana no se caracterizaba por el progreso a través de la conversación, sino por la ignorancia. Las relaciones se establecían frecuentemente según el principio de autoridad. La confianza que uno tenía en la opinión de otro era muchas veces la consecuencia de su propia falta de ciencia. Por otra parte, la ignorancia de la “constitución original del derecho, de la equidad, de la ley y de la justicia” conllevaba que el hombre actuara según la costumbre y el ejemplo. Esto en la filosofía cortesana era la vía hacia la virtud para los niños antes de poder hacer uso de la razón²⁸². Hobbes, sin embargo, destacaba que los adultos no superaban a los niños en este sentido, puesto que el hombre “tiene inclinación a pensar que lo injusto es aquello de lo que, con un ejemplo, o –como dicen bárbaramente los abogados que se guían por esta falsa norma de justicia- con un precedente, pueda mostrarse que ha disfrutado de impunidad y aprobación”²⁸³. Los adultos además, “al ir haciéndose viejos y tercos, apelan a la costumbre para justificar su razón o apelan a la razón para justificar su costumbre, según les convenga”. La sociedad, pues, era todo salvo una forma de convivencia natural y armónica como consecuencia de la cualidad del hombre como ser social y racional. Hobbes, en este sentido, expresaba una postura más escéptica que la de Gracián. Si bien es cierto que Gracián diferenciaba las apariencias de las virtudes verdaderas, éstas seguían siendo la referencia y, sobre todo, la esperanza. Su obra era, al final, una oda a la educación del hombre. Para Hobbes, sin embargo, esta dimensión no existía.

²⁸¹ T. Hobbes, *On the citizen*, *op. cit.*, 1.2, p. 23: “...the more usual thing in this social kind of gathering is that people who are not there are attacked, their words and actions, their whole manner of life, is scrutinized, judged, condemned and exposed to witty scorn; people who are there and talking with the others are not spared the same treatment as soon as they leave, so that it was a good policy that someone had to be always the last to make his exit.

²⁸² B. Castiglione, *El Cortesano*, *op. cit.*, 4.29, p. 481: “Debe luego primero mostrarse esta buena crianza con la costumbre, la cual puede gobernar los apetitos que aún no son capaces de razón y enderezallos con el buen uso hacia el bien; después confírmanse ellos con el entender, el cual, aunque muestre tarde su luz, da manera para gozar perfetamente de la virtud a quien tiene fundamento de buenas costumbres, en las cuales consiste (a mi parecer) la suma de todo esto”.

²⁸³ T. Hobbes, *Leviatán*, *op. cit.*, p. 97.

3.3.2 Las virtudes intelectuales al servicio de las pasiones

Hobbes construía su ciencia de la filosofía moral desde la idea de que el hombre estaba dominado por las pasiones, en vez de tener dominio sobre ellas. En cuanto a la influencia de las pasiones sobre el juicio, Aristóteles había afirmado: “son las pasiones la causa de que los hombres difieran en sus juicios, porque ellas los transforman diversamente, y van acompañadas de pena y de placer; como la ira, la compasión, el temor y cuantas otras hay semejantes, así como las que son contrarias a éstas”²⁸⁴. No obstante, para Aristóteles el buen juicio y la prudencia se caracterizaban por el gobierno de la razón, que evitaba que uno se dejara llevar por sus propios intereses y pasiones. Así vinculaba las virtudes a fines no personales: “es necesario que las mayores virtudes sean aquellas que son más provechosas para los demás, puesto que la virtud es una facultad beneficiosa”, e identificando la virtud con lo honesto, decía que “entre las obras que son preferibles, son más honestas las que no se realizan por propio interés”²⁸⁵. Las virtudes intelectuales permitían al hombre elegir entre el bien y el mal, sin quedar cegado por las pasiones. De esta manera era capaz de distinguir entre el bien y el mal desde un punto de vista general, no personal, es decir, entre el bien y el mal para la república. Así, un buen ciudadano era por definición un hombre virtuoso. Esta doctrina era el punto de partida de la filosofía cortesana.

Hobbes, sin embargo, definía las virtudes intelectuales de manera neutral como “aquellas actitudes de la mente que los hombres aprecian, valoran y desearían poseer en sí mismos”²⁸⁶. La virtud intelectual natural era el talento que uno se apropiaba a través de la experiencia, sin método, cultura e instrucción, y que consistía en la relativa celeridad de la imaginación, la sucesión rápida de pensamiento, y la “dirección certera” hacia algún fin propuesto. La diferencia en la celeridad dependía de las pasiones humanas. Según el amor o el deseo de una persona respecto a una cosa determinada, sus pensamientos tomaban un camino u otro. Si uno tenía buena capacidad de distinción, de observación y de juicio,

²⁸⁴ Aristóteles, *El arte de la retórica*. E. I. Granero (trad. y ed.), Buenos Aires, 1966, p. 199.

²⁸⁵ *Ibidem*, pp. 93-94.

²⁸⁶ T. Hobbes, *Leviatán...*, *op. cit.*, p. 67.

poseía la virtud de *buen juicio*, y éste se llamaba *discreción* si uno era además capaz de discernir tiempos, lugares y personas. La *prudencia* era una virtud adquirida por la experiencia: “Cuando los pensamientos de un hombre que se propone algo, giran en torno a una multitud de cosas, y observa cómo pueden conducirlo a tal designio, o qué designios pueden conducirlo a ello, si sus observaciones son de tal linaje que no pueden considerarse fáciles o usuales, este talento de la persona en cuestión se denomina prudencia y depende en gran parte de la experiencia y memoria de cosas análogas anteriores y de sus consecuencias”. La prudencia, según Hobbes, carecía de universalidad y no era apta para fundar en ella la política²⁸⁷.

En vez de definir las virtudes intelectuales como las facultades a través de las cuales el hombre podía gobernar sus pasiones, y distinguir prudentemente el bien del mal, Hobbes enfatizaba que las pasiones influían en las virtudes que, al fin y al cabo, eran meramente “actitudes” codiciadas, que permitían al hombre alcanzar un determinado fin. Puesto que los objetos de las pasiones eran personales, las virtudes intelectuales eran los instrumentos para satisfacer a los apetitos, que Hobbes reducía en su esencia a la ansiedad por el poder. Esto implicaba que aquellos hombres que fueran indiferentes al poder, podían ser inofensivos, personas correctas, pero nunca serían personas con gran juicio o imaginación, “porque los pensamientos son, con respecto a los deseos, como

²⁸⁷ *Ibidem*, pp. 31-32: “A veces un hombre desea conocer el resultado de una acción, y entonces piensa en una acción parecida y en los resultados sucesivos a que ésta dio lugar, en la suposición de que los resultados semejantes se seguirán de acciones semejantes. (...) A esta clase de pensamientos la llamamos previsión, y prudencia o providencia; y, algunas veces, sabiduría, aunque esta última conjetura, por lo difícil que es tener en cuenta todas las circunstancias, sea muy engañosa. Pero hay algo que es seguro: que cuanto más experiencia de cosas pasadas haya tenido un hombre, más aventajará a otro en prudencia, y se equivocará menos veces en sus premoniciones. El presente existe sólo en la naturaleza; las cosas pasadas tienen su ser sólo en la memoria; pero las cosas que están por venir no tienen existencia alguna, ya que el futuro no es otra cosa que una ficción que la mente fabrica atribuyendo a las acciones presentes las consecuencias que se siguieron de acciones pasadas. Esto puede hacerlo con mayor certeza quien haya tenido más experiencia, pero jamás con certeza suficiente. Y aunque digamos que una persona es prudente cuando el resultado coincide con lo que fueron sus expectativas, la verdad es que su prudencia no es otra cosa que presunción”.

escuchas o espías, que precisa situar para que avizoren el camino hacia las cosas deseadas”²⁸⁸.

Hobbes establecía una distinción entre el poder natural y el instrumental, en la que el primero se basaba en la prudencia y la liberalidad, y en valores derivados de las virtudes, como la belleza, la fuerza, la elocuencia, la aptitud y la nobleza. Por poderes instrumentales entendía aquellos adquiridos a través de los poderes naturales o la fortuna, como la riqueza, la reputación, los amigos, y la buena suerte. Aristóteles había vinculado estos valores a la felicidad:

Entendamos, pues, por felicidad el bienestar acompañado de la virtud, o la posesión de los medios suficientes para vivir, o la vida muy agradable junto con la seguridad de continuar en ella, o el buen estado de las riquezas y de los cuerpos juntos con la posibilidad de conservar y usar éstos. Pues casi todos admiten que la felicidad consiste en una, o en varias de estas cosas. Ahora bien, si la felicidad es de tal naturaleza, es necesario sean sus partes, la nobleza, los muchos y buenos amigos, las riquezas, los hijos excelentes y muchos, la buena vejez; además, las cualidades propias del cuerpo, como la salud, la belleza, la fuerza, la gran talla, la habilidad para la lucha, la fama, el honor, la buena suerte; la virtud (o también las partes de ésta, o sea, la prudencia, la fortaleza, la justicia, la templanza)²⁸⁹.

Hobbes, no obstante, situaba el poder como el verdadero objetivo de la vida del hombre. Criticaba a los “viejos libros de la filosofía moral”, sosteniendo que el *finis ultimus*, o el *summum bonum*, no existía. La felicidad, decía Hobbes, no era un estado final, sino consistía en un continuo progreso de los deseos, un intento de conseguir para siempre el deseo futuro. Esto implicaba el deseo del poder, y la competencia con otros hombres. Amistad, en consecuencia, no significaba felicidad, sino que era simplemente un medio para conseguir poder, y lo que causaba verdadera satisfacción era la miseria de los demás²⁹⁰. Las

²⁸⁸ *Ibidem*, p. 71.

²⁸⁹ Aristóteles, *El arte de la retórica*, op. cit., pp. 66-67.

²⁹⁰ L. Strauss, *The political philosophy of Hobbes. Its basis and its genesis*. Chicago 1963, p. 135.

justificaciones en las que estaba basada la sociedad cortesana necesitaban una revisión.

3.3.3 La *scientia civilis* frente al arte cortesano de la observación

El clásico refrán *léete a ti mismo*, era interpretado por Hobbes en consonancia con su visión escéptica de la naturaleza humana: “Lo que ese dicho nos enseña es que, por la semejanza entre los pensamientos y pasiones de un hombre, y los pensamientos y pasiones de otro, quien mire dentro de sí mismo y considere lo que hace cuando piensa, opina, razona, espera, teme, etcétera, y por qué, leerá y conocerá cuáles son los pensamientos y pasiones de todos los otros hombres en circunstancias parecidas”²⁹¹. Hobbes pretendía en primera instancia formular una teoría basada en reglas universales, partiendo del axioma de que las pasiones del hombre eran semejantes en todos, y que en función de esto podían hacerse unas observaciones generales respecto al comportamiento humano. Ciertamente, existía una gran variedad entre los objetivos de las pasiones, cada hombre tenía sus propias pretensiones: “las características del corazón de un hombre, emborronadas y disfrazadas por el disimulo, el engaño, la falsedad y las doctrinas erróneas, sólo son legibles para aquél que penetra en los corazones”²⁹². Pero esto no tenía importancia. El “arte de la observación” cortesano sólo servía para saber cómo actuar respecto a las personas con las que uno tenía trato, aplicando las reglas de la discreción, pero no podía conducir al verdadero conocimiento del hombre, a las reglas universales sobre el comportamiento humano. “Quien gobierna toda una nación debe leer dentro de sí mismo, no a este o a aquel hombre en particular, sino a la humanidad entera, cosa que, aunque es más difícil que el aprendizaje de cualquier lengua o ciencia, cuando yo haya expuesto ordenada y claramente el resultado de mi propia lectura, el único esfuerzo que le quedará hacer a cada uno será el de considerar si lo que yo he encontrado no lo encuentra también él dentro de sí”²⁹³.

²⁹¹ *Ibidem*, p. 14.

²⁹² *Ibidem*.

²⁹³ *Ibidem*, pp. 14-15.

El objetivo de instrucciones como el *Oráculo* de Gracián era enseñar cómo, a través de la discreción y la prudencia, uno podía lograr sus propios intereses. Estos manuales cortesanos no eran incompatibles con una cosmovisión que partía de reflexiones generales sobre el lugar del hombre en el universo, distinguiéndole del animal por sus virtudes. Aunque el camino hacia la virtud era extremadamente azaroso por la fragilidad humana, y la Corte en especial era más bien un lugar caracterizado por los vicios que por la virtud, ésta seguía estando en el horizonte de la cosmovisión cortesana. Hobbes, sin embargo, criticaba la universalidad de las virtudes aristotélicas, que para él no eran más que conceptos subjetivos, sujetos a las creencias y doctrinas de cada uno y que, por lo tanto, no podían constituir la base de una ciencia política universal, una *scientia civilis*²⁹⁴. La base de ésta no era “el hombre como podría ser”, sino “el hombre tal como era”, sin otra finalidad, pretendiendo ser objetiva, y partiendo de una antropología protestante que dudaba de la posibilidad de cultivar la virtud y convertirse en un hombre mejor. La convivencia se aseguraba más bien a través de la neutralización de los malos impulsos.

El método usado por Hobbes para enunciar esta visión alternativa era la redefinición de los conceptos clave de la filosofía clásica y cortesana. Esta redefinición iba acompañada de una reflexión sobre el uso del lenguaje que, según Aristóteles, distinguía al hombre del animal, y era una señal del hombre como ser social. Hobbes, sin embargo, tendía a una visión más instrumental del lenguaje, desvinculándolo de la condición del hombre como ser virtuoso²⁹⁵.

3.3.4 El lenguaje, retórica y sentido común

La principal diferencia entre el hombre y el animal, decía Hobbes, era el entendimiento vinculado al lenguaje: “El entendimiento que es peculiar del

²⁹⁴ Al respecto, Q. Skinner, *Reason and rhetoric in the philosophy of Hobbes*. Cambridge 1996, pp. 316-326.

²⁹⁵ El uso del lenguaje por parte de Hobbes ha sido estudiado en una serie de publicaciones que contrastan la *scientia civilis* con la retórica humanista. Al respecto: V. Kahn, *Rhetoric, prudence and skepticism in Renaissance*. Ithaca, Nueva York, Londres, 1986, pp. 152-181; Q. Skinner, *Reason and rhetoric...*, *op. cit.*, Cambridge, 2004; D. Johnston, *The rhetoric of «Leviathan»: Thomas Hobbes and the politics of cultural transformation*. Princeton, 1986.

hombre es el entender, no sólo su voluntad, sino sus concepciones y pensamientos mediante la sucesión y contextura de nombres de cosas, formando afirmaciones, negaciones y otras formas de lenguaje”²⁹⁶. Sin el lenguaje, decía Hobbes, la convivencia entre los hombres no sería distinta de aquella entre los animales, y la república no existiría. Hobbes destacaba que el lenguaje servía para registrar la causa de las cosas presentes y pasadas, y la consecuencia que éstas podrían tener; para mostrar a otros el conocimiento que hemos adquirido, y para transmitirlo a través de consejos y de la enseñanza; para comunicar nuestra voluntad y objetivos, de modo que podamos ayudarnos mutuamente; para complacer y agradarnos a nosotros mismos y a los demás jugando inocentemente con palabras “por placer y ornamento”. Esta teoría corresponde con lo que era la esencia del uso del lenguaje según la filosofía cortesana, que destacaba que a través de la virtud de la buena conversación el hombre se convertía en un ser que vivía en armonía con los demás.

Hobbes, sin embargo, también señalaba el abuso del lenguaje. El hombre, afirmaba, no siempre es constante en el significado que atribuye a las palabras, y se puede equivocar al registrar sus pensamientos, engañándose a sí mismo, estimando como concebido algo que nunca concibió. Además, usa palabras metafóricamente, concediendo deliberadamente significados nuevos a palabras que habían sido acuñadas para otros, engañando de esta manera a los demás, ocultando sus verdaderas intenciones. El lenguaje, pues, servía a la disimulación, como también señalaba Gracián. Por otra parte la lengua era servidora de la doblez, pues el hombre usa palabras falsamente, comunicando que algo es su voluntad, mientras que en realidad quiere otra cosa. Finalmente, el lenguaje puede ser usado para herir a los demás. No sólo es un instrumento que facilita la convivencia social, sino que además es un arma. El lenguaje, mediante su utilización retórica, no sólo podía conducir a la armonía social y la paz, sino igualmente a la guerra²⁹⁷.

El abuso del lenguaje era ilimitado. Hobbes sostenía que era necesario reexaminar las definiciones de las palabras, para devolverles su verdadero significado. “Porque los errores de las definiciones se van multiplicando conforme

²⁹⁶ T. Hobbes, *Leviatán...*, *op. cit.*, p. 28.

²⁹⁷ Al respecto, V. Kahn, *Rhetoric, prudence and skepticism...*, *op. cit.*, p. 153.

procede el razonamiento, y llevan a los hombres a conclusiones absurdas de las que sólo al final ellos se dan cuenta, y que no pueden evitar sin recomenzar el razonamiento desde el principio, que es donde se funda el origen de sus errores”²⁹⁸. Sobre todo convenía revisar las definiciones dadas por autoridades clásicas como Aristóteles, Cicerón o Tomás de Aquino, que generalmente habían sido aceptadas sin examinarlas críticamente. Este planteamiento permitió a Hobbes proponer una nueva filosofía moral, que tomaba distancia de los conceptos tradicionales: “Los nombres de las cosas que nos afectan, es decir, que nos agradan o nos disgustan, tienen en los discursos comunes de los hombres un significado *inconstante*, porque ni todos los hombres son afectados igualmente, ni un hombre es afectado de igual manera en todas las ocasiones”²⁹⁹. Así, un hombre llama sabiduría, lo que otro llama miedo, uno llama crueldad lo que otro llama justicia, etc. El uso del lenguaje estaba al servicio de las pasiones, y éstas no sólo se diferenciaban entre distintas personas, sino también cambiaban en una persona misma, según las circunstancias.

Para llegar al conocimiento verdadero era necesario fijar los significados de los nombres. Sólo así se podía establecer un *sentido común* y un consenso³⁰⁰. La ciencia “se alcanza mediante el esfuerzo y el trabajo, imponiendo, en primer lugar, nombres adecuados, y procediendo después con buen método, a partir de estos elementos que son los nombres, a formar asertos mediante la conexión entre ellos; y de ahí, a la formación de silogismos, que son las conexiones entre los asertos, hasta que llegamos al conocimiento de todas las consecuencias que se derivan de los nombres correspondientes a cada asunto que consideramos”³⁰¹. Basándose en este método construyó su versión de la organización política, en la que las leyes sustituyeron a las virtudes cortesanas.

3.3.5 La separación del plano ético del político

Para Hobbes, el ejercicio de la virtud en el estado de naturaleza, es decir, fuera de la república, prácticamente no existía. En lugares donde los hombres

²⁹⁸ T. Hobbes, *Leviatán...*, *op. cit.*, p. 39.

²⁹⁹ *Ibidem*, p. 42.

³⁰⁰ V. Kahn, *Rhetoric, prudence and skepticism*, p. 162.

³⁰¹ *Ibidem*, p. 49.

vivían en pequeños grupos familiares, se dedicaban al robo y al expolio mutuo, y cuanto mayor era la ganancia obtenida del pillaje, mayor era el honor. La única ley del honor en aquel entonces era la abstención de la crueldad, que significaba que las víctimas conservaran su vida y los instrumentos de su trabajo. El fin de la república era ofrecer mayor protección al hombre, y su esencia era la acumulación del poder para la defensa frente a un enemigo exterior, y la conservación de la paz interior. Según Hobbes, para poder proteger al hombre, era necesario un pacto *artificial*, algo añadido a la naturaleza. Para Gracián el arte convertía al hombre en un ser virtuoso que tenía gobierno sobre sí mismo, y era libre de la sujeción de las pasiones: una *persona*. Este había adquirido e internalizado una segunda naturaleza a través de la enseñanza y el escarmiento. Hobbes, sin embargo, definía los conceptos arte y persona de otra manera construyendo una nueva teoría sobre el dominio de las pasiones y la salida del estado de naturaleza. Al explicar la raíz de la palabra *persona*, relacionaba el término con el de *actor*.

La palabra persona es latina; los Griegos la designaban con el término πρόσωπον que significa la *faz*, igual que *persona*, en latín, significaba el *disfraz* o *aspecto externo* de un hombre a quien se representa ficcionalmente en el escenario. Algunas veces, el término significa, más particularmente, la parte del disfraz que cubre el rostro, como una máscara o careta. De la escena se ha trasladado a cualquiera que representa un lenguaje y acción, tanto en los tribunales como en los teatros. De manera que una *persona* es lo mismo que un *actor*, tanto en el escenario, como en la conversación ordinaria. Y *personificar* es un *actuar* o *representarse* a uno mismo o a otro. Quien representa el papel de otro se dice que asume la persona de éste, o que actúa en su nombre³⁰².

Hobbes daba esta explicación para fundar su teoría sobre la representación política. Aunque mencionaba que uno podía representarse a sí mismo, lo que puede interpretarse en el sentido graciano de actuar prudentemente, no desarrolla esta posibilidad que, a cambio, en la literatura cortesana estaba vinculada a la fundamental discusión sobre los límites éticos de la simulación. La simulación y

³⁰² T. Hobbes, *Leviathan...*, *op. cit.*, p. 145.

la disimulación, según este pensamiento, serían justificables si el hombre actuaba según un fin virtuoso³⁰³. Hobbes, sin embargo, creía que el hombre, por definición, actuaba en función de sus pasiones, e interpretaba que la posibilidad de ponerse una máscara servía potencialmente para engañar al otro³⁰⁴. El hombre no tenía gobierno sobre las pasiones a través de la razón, sino que la razón actuaba al servicio de éstas. Sólo podía establecerse un equilibrio entre las pasiones principales mismas: el dominio del miedo era la única manera para poder mantener bajo control el deseo de poder. Como el hombre sólo sentía miedo frente a un poder superior, éste era la única garantía para la preservación de la paz.

Hobbes, de esta manera, desvinculaba los planos ético y político: al desaparecer la posibilidad del *gobierno de uno mismo* y su reflejo en el *gobierno de la república*, era necesario recurrir a la figura de una *persona artificial*, que mediante la articulación del poder en las leyes sujetaba al hombre gobernado por sus pasiones³⁰⁵. Así, la república como entidad artificial se contrapone al *estado de naturaleza*³⁰⁶, y el propio concepto de *artificio* debe entenderse como algo externo y opuesto a la naturaleza, en contraposición a la acepción que le da Gracián, de medio por el cual la naturaleza humana es perfeccionada desde el interior. Para Hobbes, la sujeción a un poder representativo, encarnado por el soberano,

...es algo más que consentimiento o concordia; es una verdadera unidad de todos en una y la misma persona, unidad a la que se llega mediante un acuerdo de cada hombre con cada hombre, como si cada uno estuviera diciendo al otro: autorizo y concedo el derecho de gobernarme a mí mismo, dando esa autoridad a este hombre o esta asamblea de hombres, con la condición de que tú también le concedas tu propio derecho de igual

³⁰³ A. Álvarez-Ossorio Alvariño, "Proteo en palacio...", *op. cit.*, pp. 124-134.

³⁰⁴ V. Kahn, *Rhetoric, prudence and skepticism...*, *op. cit.*, pp. 167-171. La interpretación de Kahn está en parte basada en una crítica de la tesis de H. Pitkin: "Hobbes's concept of representation I", en *The American political science review* 58/2 (1964), pp. 328-340, y "Hobbes's concept of representation II", en *id.*, 58/4 (1964), pp. 902-918.

³⁰⁵ L. Strauss, *Qué es filosofía política?* Madrid, 1970; E. Voeglin, *La nueva ciencia de la política*. Madrid, 2006.

³⁰⁶ N. Bobbio, *Thomas Hobbes*. Barcelona, 1991, pp. 60-64.

manera, y les des esa autoridad en todas sus acciones. Una vez hecho eso, una multitud así unida en una persona es lo que llamamos república, en latín civitas³⁰⁷.

No la concordia, concepto que implica la diversidad y del que todavía partía Grocio, era la base de la convivencia, sino la unidad, la única manera de evitar la discordia. El gobierno sobre uno mismo, que daba lugar a las acciones virtuosas, y que se reflejaba en el gobierno del rey como paterfamilias, quien encarnaba por excelencia las virtudes, es sustituido por el dominio a través de las leyes. Como consecuencia, perdía vigencia la oposición cortesana entre la idea del rey como un padre de familia que preserva la concordia gobernando en armonía, en contraposición al déspota que convierte a sus súbditos en siervos. Para Hobbes las dos formas de gobierno, el paternal y el despótico, cumplían las mismas funciones. Aunque distinguía entre la adquisición del poder del soberano por la fuerza, a través de la conquista –el dominio despótico- y la soberanía por institución –el dominio paternal-, destacaba que en ambos casos los hombres se sometían por miedo. En el primer caso por miedo al soberano que les amenaza, para evitar la muerte o la esclavitud, en el segundo porque los hombres, en una situación en la que no exista un poder superior, tienen miedo los unos de los otros. En ambos casos, proseguía Hobbes, los derechos y las consecuencias de la soberanía son los mismos, es decir, los del gobierno absolutista, que constituye su solución para poder gobernar en unidad y evitar la guerra civil:

El poder del soberano no puede transferirse a otro sin su consentimiento; no puede enajenarlo; no puede ser acusado de injuria por ninguno de sus súbditos; no puede ser castigado por ellos; él es el que ha de juzgar lo que es necesario para la paz, y es también juez de las doctrinas; él es el solo legislador y juez supremo en las controversias, y él es quien decide cuándo es la ocasión de hacer la guerra y de hacer la paz. A él le corresponde el derecho de escoger a sus magistrados, consejeros,

³⁰⁷ T. Hobbes, *Leviatán...*, op. cit., pp. 156-157. He sustituido la palabra Estado en la traducción por república, que considero más próximo a *Commonwealth*, el término que utiliza Hobbes.

jefes militares, y a todos los demás funcionarios y ministros; él es quien determina las recompensas, los castigos, los honores y las jerarquías³⁰⁸.

Hobbes comparaba, según el tópico cortesano, la familia con la República. No obstante, como no distinguía entre el gobierno despótico y el paternal, la comparación servía independientemente de si la familia estaba compuesta por un hombre y sus hijos, un hombre y sus siervos o un hombre, sus hijos y sus siervos³⁰⁹. La única diferencia que existía entre la familia y la república era una cuestión de tamaño, o por lo menos de poder: sólo cuando los hombres conseguían reunir suficiente poder para ser capaces de protegerse y defenderse en tiempos de peligro, de tal manera que no pudieran ser sometidos sin entrar en guerra, se podía decir que habían constituido una república. En cuanto al fin de la república, éste era exclusivamente la protección contra el peligro de fuera, y la conservación de la unidad interna. La idea cortesana de que la república era una forma de convivencia armónica y natural destinada a la felicidad, desapareció en la teoría de Hobbes.

3.3.6 La libertad del hombre

La teoría política de Hobbes conducía a una nueva percepción de la libertad, que implicaba un cambio significativo respecto al sentido de la libertad

³⁰⁸ T. Hobbes, *Leviathan...*, *op. cit.*, p. 180.

³⁰⁹ *Ibidem*, p. 183: “En suma, los derechos y consecuencias del dominio paternal y del despótico son exactamente los mismos que de un soberano por institución, y por las mismas razones, las cuales han quedado ya expuestas en el capítulo anterior. De tal manera, que si un hombre es monarca de naciones diferentes, en una de las cuales posee la soberanía por institución del pueblo reunido y en la otra la tiene por conquista, es decir, por sumisión de cada individuo particular para evitar así la muerte o la esclavitud, actuaría con ignorancia de los derechos de la soberanía si exigiera de la nación conquistada más que la otra, basándose en el título de conquistador. Pues el soberano es igualmente absoluto en ambos casos; de no ser así, no habría soberanía y cada hombre podría protegerse legalmente, si estuviera en su mano hacerlo, con su propia espada, lo cual es estar en condición de guerra. De esto se deduce que una gran familia, si no forma parte de alguna República es, en sí misma, en lo tocante a los derechos de soberanía, una pequeña monarquía, tanto si dicha familia la componen un hombre y sus hijos, o un hombre y sus siervos, o un hombre, sus hijos y sus siervos, en la que el padre o amo es el soberano”.

en la filosofía cortesana³¹⁰. Según ésta, el rey, que encarnaba la virtud por excelencia y gobernaba de manera virtuosa, infundía el amor entre los súbditos, considerándoles como sus hijos. El gobierno virtuoso era la base de la armonía de la república. Lo contrario, un gobierno despótico, significaba que uno estaba a merced de las pasiones del rey, quien trataba a sus súbditos como a esclavos. Dentro de esta concepción, *libertad* significaba estar a salvo del despotismo, para poder vivir en una república en la que el rey gobernara virtuosamente³¹¹. En este sentido, el cuerpo de la república a cuya cabeza estaba el rey, reflejaba el microcosmos del hombre, que sólo lograba liberarse del despotismo de las pasiones, si a través de la razón conseguía dominarlas para convertirse en una persona virtuosa que viviese en armonía con los demás. El plano ético estaba siempre vinculado al plano político, y el despotismo estaba siempre asociado con la corrupción moral del príncipe.

³¹⁰ Cfr., Q. Skinner, *Liberty before liberalism*. Cambridge, 1998, pp. 9-10. Skinner contrasta la idea de Hobbes sobre la libertad con una tradición de pensamiento que denomina “neorromano”. Considera fundamental para la teoría neorromana, por una parte, que se entiende la libertad individual dentro del contexto de un cuerpo político libre y, por otra parte, que la voluntad del cuerpo político de los ciudadanos es determinado por sus propios representantes, y que no debe estar en una situación de dependencia de la voluntad de un príncipe, independientemente de que éste fuese bueno o malo.

³¹¹ En B. Castiglione, *El Cortesano*, *op. cit.*, libro 4, §20, p. 469, Otavián Fregoso afirmaba que: “...la verdadera libertad no es vivir como el hombre quiere, sino según las buenas leyes mandan; y no es menos natural y provechoso y necesario el obedecer que el mandar; y algunas cosas hay nacidas y así señaladas y ordenadas naturalmente para mandar como otras para obedecer”(libro 4, §21, p. 471). A continuación vinculaba el buen gobierno al príncipe virtuoso: “Porque la vida del príncipe es ley y maestra de los pueblos; y necesario es que de las costumbres dél procedan las de todos los otros... Por eso, si el príncipe ha de hacer bien todas estas cosas, es menester primero que ponga gran estudio y diligencia en sabellas y que después forme dentro en sí y guarde firmemente en toda cosa la ley de la razón, no escrita en papel ni en tablas de metal, sino imprimida en sus entrañas...; porque días y noches, en todo lugar y tiempo, le conseje y le hable dentro en su corazón, curándole de aquellas pasiones que suelen sentir los hombres disolutos...(libro 4, §23, pp. 473-474)”. Dando el buen ejemplo, también en tiempos de paz, reinaría como un paterfamilias: “Desta manera los súbditos serán buenos y el príncipe terná más a quien loar y hacer mercedes que a quien castigar; y el señorío será para el señor y para los vasallos próspero y bienaventurado, no riguroso ni áspero, como con el esclavo le usa su dueño, sino dulce y manso, como de buen padre a buen hijo (libro 4, §27, p. 479)”.

Hobbes, en consonancia con su concepción voluntarista de la actuación humana, definía la libertad como “ausencia de oposición” y, aclaraba, “por oposición quiero decir impedimentos externos al movimiento, y puede referirse tanto a las criaturas irracionales e inanimadas como a las racionales”. Esto significaba que un hombre libre “es aquel que, en aquellas cosas que puede hacer en virtud de su propia fuerza e ingenio, no se ve impedido en la realización de lo que tiene voluntad de llevar a cabo”³¹². El concepto de libertad se reducía a no estar encadenado o encarcelado, lo que ampliaba significativamente su sentido. Así, no era incompatible con el miedo. Cuando un hombre arroja sus mercancías al mar por miedo a que su barco se hunda, lo hace voluntariamente, pues puede decidir no hacerlo. De la misma manera, actuar según la ley, por miedo al castigo, no es incompatible con la libertad, porque el hombre puede actuar de otra manera. “Y, en general, todas las acciones que los hombres realizan en los Estados por *miedo* a la ley, son acciones que quienes las hacen tenían *libertad* de omitir”³¹³. Por el contrario, en la filosofía cortesana, la actuación infundida por el miedo era vinculada a la esclavitud.

Según Hobbes, el miedo había movido al hombre a fabricar un “hombre artificial al que llamamos república”, y se habían creado “una serie de ataduras artificiales, llamadas *leyes civiles*, que los hombres mismos, mediante convenios mutuos, han prendido por un extremo, a los labios del hombre o asamblea a los que han entregado el poder soberano y, por el otro, a sus propios oídos”³¹⁴. Hobbes las llamaba ataduras artificiales, puesto que al final, sólo un poder superior y aterrador era capaz de hacerlas observar. “Porque las leyes de naturaleza, como la justicia, la equidad, la modestia, la misericordia y, en suma, el hacer con los demás lo que quisiéramos que se hiciese con nosotros, son en sí mismas, y cuando no hay terror a algún poder que obligue a observarlas, contrarias a nuestras pasiones naturales, las cuales nos inclinan a la parcialidad, al orgullo, a la venganza y demás”³¹⁵. Esto implicaba que consideraba las leyes naturales como restricciones de la libertad. Lo mismo se podía decir de las leyes civiles que estaban basadas en las naturales. Desde esta perspectiva, la libertad era

³¹² T. Hobbes, *Leviathan...*, *op. cit.*, p. 187.

³¹³ *Ibidem*, p. 188.

³¹⁴ *Ibidem*, p. 189.

³¹⁵ *Ibidem*, p. 153.

definida por Hobbes como el espacio que la ley dejaba desocupado: “Pues considerando que no hay en el mundo ninguna república en la que se haya establecido un número de reglas que sea suficiente para regular todas las acciones y palabras de los hombres, pues ello es imposible, se sigue necesariamente que en todos esos actos que no hayan sido regulados por las leyes, los hombres tendrán libertad de hacer lo que su propia razón les sugiera para mayor beneficio de sí mismos”³¹⁶.

La teoría de Hobbes, pues, parece contradictoria³¹⁷. Mientras que la ley es considerada como una restricción de la libertad, actuar según la ley es actuar en libertad. No obstante, su pensamiento es coherente, si partimos del supuesto de que para Hobbes la libertad implica actuar y deliberar en función de las pasiones: en primera instancia por deseo de poder, y en segunda instancia, viéndose amenazado por el más poderoso, por el miedo, algo que le motivaba a crear la república. La deliberación, según Hobbes, no era más que la “suma de deseos, aversiones, esperanzas y miedos que se suceden unos a otros hasta que la cosa es realizada o dejada por imposible”. Y en este proceso deliberativo, “el último apetito o aversión que precede inmediatamente a la acción o a la omisión es lo que llamamos voluntad, el acto, no la facultad, de *querer*”³¹⁸. En consecuencia, una vez que el hombre consigue neutralizar el miedo que siente en potencia por sus semejantes, a través de la observación de las leyes de la república, cada uno es libre de actuar según sus otras pasiones naturales. Cumplida la voluntad de vivir en paz, el proceso deliberativo sigue y se establecen nuevos objetivos. Este proceso era libre, mientras que uno no actuara forzado físicamente por otras fuerzas³¹⁹.

El hombre, al fin y al cabo, dejado libre, actuaba según sus apetitos. Esto, en la sociedad natural, conduciría al caos, y la guerra. No obstante, el ser humano, utilizando la razón, era capaz de construir una sociedad pacífica que, precisamente, garantizara una libertad limitada que utilizaba para satisfacer sus apetitos de la mejor manera posible. Así, la sociedad se construía por la voluntad humana, diferente de la divina, pero vinculada a ésta pues Dios, al fin y al cabo,

³¹⁶ *Ibidem*, p. 189.

³¹⁷ Q. Skinner, *Liberty before liberalism*, *op. cit.*, p. 9.

³¹⁸ T. Hobbes, *Leviatán...*, *op. cit.*, p. 60.

³¹⁹ A. P. Martinich, *Hobbes*. New York, 2005, pp. 79-80.

había creado al hombre de tal manera que, a pesar de su corrupción, era capaz de vivir en armonía. Hobbes consiguió así justificar su nueva teoría política, que sustituía al gobierno a través de la concordia y el consenso, basado en la confianza en el soberano, por el gobierno absolutista, fundado en la obediencia³²⁰.

3.4 PUFENDORF: LAS LEYES COMO ORNAMENTO DE LA VIDA EN SOCIEDAD

La cosmovisión de Samuel Pufendorf se asemejaba a la de Hobbes por caracterizarse por el voluntarismo, aunque su visión de la naturaleza humana era menos pesimista³²¹. En comparación con éste, su obra se asumía mejor en la sociedad cortesana. La versión breve de su obra magna, *De officio hominis et civis juxta legem naturalem libri duo* (1673)³²² con la que quiso “ofrecer un trabajo de utilidad para la juventud”, alcanzó una gran popularidad, fue considerada uno de los principales libros educativos de su época, y usada como libro de texto en numerosas universidades en Europa³²³. A diferencia de Grocio y Hobbes, que escribieron en el contexto de conflictos bélicos, Pufendorf publicó sus obras en la Europa que emergió después de las guerras religiosas al final de la Guerra de los

³²⁰ J. Martínez Millán y C. J. de Carlos Morales, *Religión, política y tolerancia...*, op cit., p. 10.

³²¹ Existe una polémica sobre el alcance de la influencia de Hobbes en Pufendorf. Al respecto F. Palladini, *Samuel Pufendorf discepolo di Hobbes. Per una reinterpretazione del giusnaturalismo moderno*. Bolonia, 1990. En este estudio Palladini defiende la idea de que la obra de Pufendorf fue en realidad un comentario a los escritos de Hobbes, en particular a *De cive*. I. Hont considera que Pufendorf utilizaba el método de Hobbes para reinterpretar la jurisprudencia de Grocio: I. Hont, “The language of sociability and commerce: Samuel Pufendorf and the theoretical foundations of the «Four-Stages Theory»”, en A. Pagden (ed.), *The languages of Political Theory...*, op. cit., pp. 253-276. J. Tully considera que Palladini tiende a identificar erróneamente la teoría de Pufendorf sobre la ley natural con la de Hobbes. Según el autor Pufendorf no sólo basaba la ley natural en la utilidad y el interés, pues partía de la idea de que cumplir los deberes podía tener unas consecuencias de gran alcance e incluso podía poner en riesgo la vida del hombre: J. Tully, *On the duty of man and citizen according to natural law*, Cambridge, 1991, p. xxvii.

³²² He utilizado la traducción al castellano: *De los deberes del hombre y del ciudadano según la ley natural en dos libros*. S. Rus Rufino (ed. y trad.), M. A. Sánchez Manzano (trad.), Madrid, 2002.

³²³ Sobre la influencia de Pufendorf, vease S. Othmer, *Berlin und die Verbreitung des Naturrechts in Europa*. Berlin, 1970; L. Krieger, *The politics of discretion*. Chicago, 1965, pp. 255-266.

Treinta Años y que se caracterizaba por el fin de la hegemonía de la Casa de Austria, y el surgimiento un nuevo equilibrio de poderes³²⁴. Después de la Paz de Westfalia, la cuestión ya no era cómo establecer las bases objetivas de la paz social, sino cómo consolidar los nuevos estados políticos, y cómo el hombre podría convertirse en un miembro útil de la sociedad³²⁵.

Pufendorf diseñó a través del derecho natural una nueva filosofía moral, que pretendía ser independiente de las distintas confesiones, pero a la vez compatible con ellas, para poder generar un consenso sobre el nuevo orden político³²⁶. Distinguió esta disciplina de la del derecho civil, relacionado con los deberes del hombre en cuanto vive dentro de una república concreta, y expresado en las leyes positivas, y de la teología moral, que establecía los deberes del hombre cristiano. El derecho civil era establecido por el legislador; la teología moral se basaba en la revelación de las Sagradas Escrituras; el Derecho Natural, por su parte, se ocupaba de establecer aquello que constituía un deber derivado de la naturaleza del hombre como ser racional y social. A diferencia de la teología moral, se ocupaba de “las acciones externas del hombre” y no de sus pensamientos ocultos. No era asunto de la filosofía moral verificar si, en un hombre particular, correspondían a una naturaleza viciosa o virtuosa. La filosofía moral se debía ocupar de las leyes que regían la sociedad humana, y no de “cómo debían emplear sus propias acciones y las de otras personas para fomentar el bien común y la seguridad”³²⁷. Esto, decía Pufendorf, era otra parte de la ética, que Aristóteles había identificado con las reglas de la prudencia, y que estaba basada en la experiencia y no en principios demostrables concebidos mediante la abstracción.

³²⁴ Dentro de este nuevo contexto, Pufendorf comparó el Imperio con un “cuerpo irregular”, y un “monstruo mal formado”. Véase, S. Pufendorf, *The present state of Germany*. M. J. Seidler (ed.), Indianapolis, 2007, p. 176.

³²⁵ J. Tully, *On the duty of man and citizen...*, *op. cit.*, pp. xix-xx.

³²⁶ *Ibidem*, p. xviii; J. B. Schneewind, “Pufendorf’s place in the history of ethics”, *Synthese* 72 (1987), pp. 123-155.

³²⁷ S. Pufendorf, *Acht Bücher vom Natur-und Völcker-Rechte*. Frankfurt a/M, 1711, p. 17 (1.2.4): “Die ander weiset die Menschen an wie sie ihre eigene und anderer Leute Actionen zur Beförderung gemeiner Sicherheit und Bestens auff eine geschickte Manier anwenden sollen”.

Según el planteamiento voluntarista de Pufendorf, la moral dependía del criterio humano, y no revelaba nada sobre los designios de Dios con la Creación. “Es necesario recordar”, afirmaba Pufendorf, “que no se habla con razón, cuando el autor [L. van Velthuysen] dice que Dios ha establecido un fin en común para sí mismo y para los hombres o, del mismo modo, que el orden que Dios ha prescrito para la humanidad, que es la observación de la ley natural, fuera el fin imaginado por Dios cuando deseaba crear el mundo”³²⁸. Estaba claro que Dios había creado al hombre con su particular naturaleza: siendo éste un ser racional y social, quería que viviera en mejores condiciones que los animales. Aunque no pudiera conocerse cuál había sido el objetivo divino con esto, por lo menos era posible conocer el funcionamiento de la sociedad, cuya formación estaba sujeta a leyes que podían deducirse de la naturaleza humana, de manera semejante a como las ciencias estudiaban las leyes a las que estaba sujeta la materia. El conocimiento de estas leyes naturales contribuiría a la organización racional de la sociedad, con lo que ésta se convertiría en una glorificación de Dios.

El hombre se diferenciaba del animal, en el sentido de que no actuaba movido por los instintos sino por la razón y la voluntad, pues Dios, cuando había decidido crearle como “una criatura que debía gobernarse a través de las leyes, implantó una voluntad en su alma, que le serviría como un administrador interior de todo su quehacer, para que pudiese, según la apariencia de las cosas sucedidas y conocidas, y sin ninguna necesidad física alguna, moverse hacia ellas a través de este principio interior, y elegir aquello que le parecía más agradable y conveniente, y rechazar lo que no le gustaba”³²⁹. Por lógica, la voluntad del

³²⁸ *Ibidem*, vol. I, p. 341 (2.3.12): “Hiebei ist zu erinnern daß gar nicht füglich geredet sey, wenn dieser Autor saget, Gott habe sich und den Menschen einen gemeinsamen Zweck fürgestecket, ingleichen; die Ordnung die Gott denen Menschen fürgeschrieben, das ist die Beobachtung des natürlichen Gesetzes, sei der Endzweck, den sich Gott fürgestellet, als er die Welt erschaffen wollen”. Sobre el iusnaturalista L. van Velthuysen, véase H. W. Blom, “Natuurrecht en geschiedenis. Historiserende en realiverende tendensen in het vroege werk van Lambertus van Velthuysen”, *Groniek* 110 (1990), pp. 51-61.

³²⁹ *Ibidem*, vol. I, p. 82 (1.4.1): “...einen Menschen, das ist, eine solche lebendige Creatur, die sich durch die Gesetze solte regieren lassen, herfür zu bringen; so hat er desselbigen Seele den Willen eingepflanzt, welcher ihm bey alle seinem Thun und Lassen, als zu einer innern Verwalterin dienen, und dazu nutz seyn solte, damit er, nach Gestalt derer fürfallenden und sich erst wohl bekandt gemachten Dinge, durch ein solch inneres Principium, ohne einige Physicalische

hombre estaba inclinada hacia lo bueno y no hacia lo malo. No obstante, el bien sólo aparecía en su forma particular, y al hombre le costaba juzgar sobre lo que contribuía al bien universal. “Puesto que el bien no puede excitar el apetito del hombre, a no ser que sea reconocido como tal, por lo menos en alguna noción, y porque el conocimiento que surge a través de los sentidos exteriores solo nos da una representación imperfecta de las verdaderas cualidades y consecuencias de una cosa, y que el entendimiento mismo está muchas veces nublado por el error como consecuencia de las impresiones intensas del sentido y de los movimientos de la pasión, sucede que el hombre reviste cosas falsamente con la noción del bien, y esto es el origen del llamado bien imaginario”³³⁰.

Así, el ser humano estaba inclinado al bien a través de la voluntad, y utilizaba la razón para identificarlo, pero tendía a equivocarse. Gracián había afirmado que el hombre sólo podía conducir su voluntad hacia el bien verdadero a través del desengaño, y de la prudencia, que se alcanzan mediante la experiencia. Esta era una opción descartada por Pufendorf, pues la experiencia vital no podía generar leyes universales. Hobbes, por otro lado, tampoco ofrecía una solución satisfactoria. Su idea de que únicamente las leyes arbitrarias del soberano podían evitar que el hombre fuera preso de la violencia como consecuencia de la persecución de bienes imaginarios era demasiado pesimista. Pufendorf pensaba que el problema radicaba en la definición del bien³³¹. No existía un bien absoluto que residiera en las cosas, pues el bien dependía exclusivamente de la voluntad divina, la cual no podía estar limitada por la cualidad de las cosas. Con todo, se podía decir que cada cosa era buena para o en relación a otra, “por lo que la naturaleza del bien es una determinada aptitud de una cosa, en virtud de la cual

Nothwendigkeit, sich zu denenselben wenden, und, so ihm etwas darunter anständig, dasselbige erwehlen, oder so ihm etwas nicht gefällig, von denselben sich abthun könne”.

³³⁰ S. Pufendorf, *Acht Bücher...*, *op. cit.*, vol. I, p. 89 (1.4.4): “Alldieweil nun kein einig Gutes den Appetit eines Menschen zu reizen vermag, es sey denn, daß er dasselbe zum wenigsten nur in etwas erkenne; und aber eine bloß von denen eußerlichen Sinne entstandene Erkäntnütz die wahre Beschaffenheit derer Dinge, und alle deßjenigen, so daraus erfolgen kan, sehr unvollkommen fürstellet; auch der Menschliche Verstand selbst zu weilen in Irrthümer verfalltet, und durch die hefftigen Eindrücke derer Sinnen und Anfälle derer Gemüths-Bewegungen hiezu verführet wird, so pflaget daher zu geschehen, daß einige auch wohl einem Dinge, das nicht gut ist, die Idée deß Guten fälschlicher Weise beylegen; und daher kommet das so genannte Wahn-Gute”.

³³¹ Al respecto, J. B. Schneewind, *The Invention of Autonomy...*, *op. cit.*, pp. 123-125.

puede ser de utilidad para otra”³³². Este *bien natural*, pues, era una característica exterior y universal, que no dependía de las opiniones de los hombres.

La pregunta que ahora se planteaba era si en base a la utilidad de las cosas se podía definir lo que era moralmente bueno o malo, si el *bien natural* era lo mismo que el *bien moral*, y si este planteamiento realmente era distinto del de Hobbes. Si no se conocía el bien verdadero, y si el bien únicamente se definía en función de la utilidad, Hobbes finalmente tendría razón con su visión pesimista del hombre como un ser que sólo perseguía sus propios intereses y que, por lo tanto, debía ser disciplinado a través de la fuerza coercitiva. Pufendorf, sin embargo, creía que la actuación moral era algo más que la mera obediencia por la coacción. Prescindir de la libre voluntad sería reducir al hombre a una bestia que actuara según sus instintos. Pero además, Pufendorf consideraba que esto significaría imputar a Dios la responsabilidad del mal. Un voluntarismo extremo como el de Hobbes, alejaba tanto a Dios del hombre, que finalmente uno podía preguntarse si realmente existía. Según Pufendorf, los ateos no sólo eran los que afirmaban que Dios no se ocupaba del hombre, sino que también los que decían que todo sucedía según una necesidad absoluta, de tal manera que el hombre era privado de la libre voluntad, que era casi lo mismo que decir que todo sucedía de manera arbitraria, con lo que la propia existencia de Dios era puesta en duda.

El problema era si las leyes naturales y positivas que conducían la voluntad, y que necesariamente iban acompañadas de la fuerza aplicada por un superior, convertirían la idea de la libre voluntad en un concepto vacío. Pufendorf, sin embargo, consideraba que la obediencia era un *deber moral*, que el hombre asumía en *libertad*, y que provenía tanto de su debilidad intrínseca como de su entendimiento. Solo no podía sobrevivir, necesitaba la ayuda y la asistencia de los demás, y esto implicaba que estaba obligado a respetar las leyes que regulaban la sociedad. Como ser racional era capaz de comprender que esto era un deber moral, pues al aceptar la ayuda ajena, está obligado a ofrecerla a los demás. De esta manera, el hombre “con la ayuda de la cultura y con la debida meditación, pueda comprender correctamente aquellos preceptos y principios generales que

³³² S. Pufendorf, *Acht Bücher...*, op. cit., vol. I, p. 89 (1.4.4): “Welchem nach die Natur deß Guten darinne bestehet, daß es eine gewisse Tauglichkeit eines Dinge ist, vermöge deren es einer andern nütze seyn kan”.

sirven para vivir esta vida honesta y tranquilamente”³³³. Por otra parte, precisamente por ser la sociedad una construcción racional, y no el producto de una inclinación instintiva, el hombre necesitaba la fuerza coercitiva de la ley para que no se desviara del recto obrar. La razón, al fin y al cabo, era tanto la fuerza, como la debilidad del ser humano, pues frecuentemente su juicio estaba nublado por malos deseos. Así, la autoridad debía tener un fundamento racional, y uno podía exigir al otro obedecerle cuando “se hayan recibido de él ciertos beneficios notables, que éste haya tenido la certeza de que desea un bien para él y de que puede mirar por él mejor que él mismo, que al mismo tiempo él reclame del otro que le dirija y, finalmente, que alguien se someta a otro voluntariamente y consienta en que le dirija”³³⁴.

Las leyes eran tanto la expresión de la debilidad del hombre, como de su racionalidad y de su libertad. La sociedad era una obra humana que tenía como objetivo convertir la convivencia en un tributo a la gloria divina. Esta construcción no sólo rebatía la visión pesimista de Hobbes, sino que también pretendía terminar la antigua polémica sobre la falsa apariencia de las maneras, que había sido utilizado por los reformadores para atacar la base moral del sistema cortesano. La actuación moral era, efectivamente, en primera instancia una actuación exterior, un simple cumplimiento con el deber que no podía ser fingido, pero como tal era la expresión de la dignidad humana. Las especulaciones que pretendían conocer el bien verdadero incurrían en la soberbia.

3.4.1 Las entidades morales

La vida social, afirmaba Pufendorf, era consecuencia de elecciones y acuerdos, y no de causas sobrenaturales³³⁵. Su teoría estaba fundamentada en la distinción entre las *cosas físicas y morales*³³⁶. Todos los seres que componen el

³³³ S. Pufendorf, *De los deberes...*, *op. cit.*, p. 18.

³³⁴ *Ibidem*, p. 28.

³³⁵ J. B. Schneewind, “Pufendorf’s place...”, *op. cit.*, p. 124.

³³⁶ A. Dufour, “Pufendorf”, en J. H. Burns (ed.), *The Cambridge History of Political Thought...*, *op. cit.*, p. 564; H. Denzer, *Moralphilosophie und Naturrecht bei Samuel Pufendorf. Eine geistes- und wissenschaftsgeschichtliche Untersuchung zur Geburt des Naturrechts aus der Praktischen Philosophie*. München, 1972, pp. 67-69.

universo tienen ciertas cualidades que surgen de la disposición y de la aptitud de su sustancia, y actúan según la fuerza con la que han sido provistos por el “Autor Divino”. Estas cualidades se llaman *naturales*, lo que significaba “tanto la totalidad de las cosas creadas, como también las manifestaciones y acciones que fluyen de sus fuerzas interiores, que producen también las incontables variedades de los movimientos que agita todo en el mundo entero”³³⁷. Las cosas que se mueven sin o con poco sentido, o sin mucha reflexión, son gobernadas por el instinto de la naturaleza, y son incapaces de gobernar sus acciones según las reglas o modos concebidos por sí mismos. “Pero en el caso de los hombres el asunto tiene otra explicación: puesto que éstos poseen, aparte de la excelente disposición de su cuerpo, la singular luz de la razón, con la que son capaces de tener un entendimiento preciso de todas las cosas, comparándolas entre ellas, concluyendo de los hechos conocidos lo no conocido, y pudiendo juzgar racionalmente en base a la semejanza y concordancia de las cosas, como por lo demás tampoco están obligados a actuar siempre de la misma manera, sino que pueden hacerlo según su voluntad, iniciando las acciones según su deseo, y procediendo según su antojo, de la misma manera el hombre también es capaz de inventar y emplear recursos para que pueda ayudar con mucho acierto ambas facultades del alma, esto es, la razón y la voluntad”³³⁸. La intención de Pufendorf era investigar cómo y por qué el hombre, para la dirección de su voluntad, se había impuesto ciertos atributos, que consistían en un acuerdo y convenio

³³⁷ S. Pufendorf, *Acht Bücher...*, *op. cit.*, vol. I, p. 4 (1.1.2): “sowol die erschaffene Dinge insgesamt, als auch die Bezeugungs-Arten und Wirkungen dererselben, so aus ihren eingepflanzten Kräften herfließen, ausdrückt, wodurch auch die unzählbaren Veränderungen derer Bewegungen, dadurch alles in der ganzen Welt in seine Regung gebracht wird, herfürkommen”.

³³⁸ *Ibidem*, vol. I, p. 4 (1.1.2): “Allein mit denen Menschen hat es eine ganz andere Bewandnis: Denn wie dieselben ausser der trefflichen Geschicklichkeit ihrer Leiber ein sonderbares Licht des Verstandes habenvermögen dessen sie alle Sachen sehr genau begreifen, dieselbe gegeneinander erwagen, aus den bekanten etwas unbekantes schliessen, und von derer Sachen Gleichheit und Übereinstimmung vernünftig urtheilen können, wie sie auch ferner nicht gezwungen seynd, ihre vernünftige Bewegungen immer auf einerley Art und Weise einzurichten, sondern sich willkürlich dazu entschliessen, sie nach Belieben wieder einstellen, und nach eigenem Gutdünken dabey verfahren mögen; Also ist dem Menschen auch erlaubt, einige Hülffs-Mittel auszufinden und anzuwenden, dadurch er beyderley Vermögenheiten seiner Seelen, nemlich den Verstand und Willen, trefflich aufhelffen und dieselbe weißlich einrichten könne”.

particular en las actuaciones humanas, un “orden elegante y una gracia para el ornamento de la vida humana”. Estos atributos eran las *entidades morales*³³⁹, que constituían la referencia para valorar las maneras y las acciones humanas. A través de ellas, el hombre asumía una identidad y un hábito diferente de “la estupidez horrenda de la creación tonta”. Las entidades morales, al dirigir la voluntad del hombre, provenían de la razón y regulaban su vida social. No eran, pues, cualidades instintivas como las que movían a los seres irracionales, ni estaban “grabadas” en la sustancia de las cosas, sino que eran impuestas según “el arbitrio de seres inteligentes a cosas que ya eran físicamente completas”.

De esta manera, la sociedad no era el fin natural del hombre en el sentido de que se sintiera instintivamente inclinado hacia ella, sino que era una construcción racional. La entidad moral consistiera en determinados atributos “añadidos por seres racionales a las cosas y acciones físicas, principalmente para regular y moderar la libertad de las acciones voluntarias de los hombres, y también para instaurar de esta manera orden y decoro en la vida humana”³⁴⁰. Su primer autor era Dios mismo, “quien no quería que los mortales pasaran su vida como las bestias tontas sin educación, sin moral, sino que ellos y sus acciones fueran en cierta medida enderezados”³⁴¹. No obstante, Pufendorf añadía que la mayoría de las entidades morales había sido añadida posteriormente según el arbitrio del hombre, para la perfección y la ordenación de la vida común. Desvinculaba expresamente el fin de las entidades morales de la realización de un bien cósmico³⁴², y apuntaba hacia “la perfección de la conducta humana, en cuanto que, comparada con la de las bestias, tiene la capacidad superior de poder

³³⁹ Había tomado prestado este concepto de su maestro Erhard Weigel. Al respecto W. Röd, “Erhard Weigels Lehre von den entia moralia”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 51/1 (1969), pp. 58-84.

³⁴⁰ *Ibidem*, vol. I, p. 4-5 (1.1.2): “die von denen vernünftigen Wesen denen Physicalischen Sachen und Bewegungen nach seynd zugeleget worden um vornehmlich die Freyheit des willkührlichen Thuns und Lassens der Menschen darnach zu reguliren und zu temperiren wie auch so fort eine Ordnung und Wohlstand in dem menschlichen Leben dadurch zuwege bringen”.

³⁴¹ *Ibidem*, vol. I, p. 5 (1.1.3): “welcher nicht gewolt hat daß die Sterblichen ihr Leben ohne Erbauung, ohne Sittlichkeit, gleich dem tummen Viehe solten verstreichen lassen sondern daß sie und ihr ganzes Thun auf gewisse Maaße in eine Richtigkeit gebracht würden...”.

³⁴² J. B. Schneewind, “Pufendorf’s place in the history of ethics”, *op. cit.*, p. 132.

establecer un orden particular, de manera que en una cosa tan inconstante como los movimientos del alma humana, puede producir una recta armonía”³⁴³.

Las entidades morales podían ser hombres particulares o distintas personas reunidas en un cuerpo, relacionadas a través de un “vinculo moral”, es decir, eran individuos o grupos con distintos roles sociales, como el padre de familia, el magistrado, el anciano, el embajador, los eclesiásticos, los nobles, la Iglesia Católica, los consejos etc. La sociedad, pues, consistía en una gran variedad de *personas morales*, identificadas con atributos externos, que no modificaban a la persona misma. No se trataba de una segunda naturaleza, a modo de Gracián, mediante la cual el hombre alcanzaba la exelencia.

Pero se entiende fácilmente que, cuando alguien por decisión humana es, por decirlo así, vestido con una nueva dignidad, no se produzca como consecuencia de ello una transformación en su naturaleza, ni adquiera nuevas cualidades naturales, ni tampoco aumenten las antiguas, sino que se entiende que lo que cambia está dentro del contexto de las cosas morales. Por ejemplo, cuando alguien es nombrado alcalde, no se hace más sabio, y cuando abandona su dignidad, no se convierte en una persona más simple³⁴⁴.

Una persona moral tenía distintos deberes que se derivaban de sus diferentes atributos: obligaciones como *paterfamilias*, o como miembro de la sociedad civil. Estos dos atributos no se derivaban del principio aristotélico del gobierno de sí mismo, sino que eran impuestos. Pufendorf, como Gracián y

³⁴³ S. Pufendorf, *Acht Bücher...*, *op. cit.*, vol. I, p. 6 (1.1.3): “die Vollkommenmachung des Menschlichen Lebens, als fern dasselbe in einem grossen Vorzuge vor denen Bestien einer besonderen Ordnung fähig ist, und dahin abzielet, damit bey einer so gar unbeständigen Sache, als die menschlichen Gemüthsbewegungen sind, gleichwol eine richtige Harmonie mögte unterhalten werden”.

³⁴⁴ *Ibidem*, vol. I, p. 21 (1.1.14): “Man wird aber dieses leicht begreifen, daß, wenn jemand durch menschliche Satzung gleichsam mit einer neuen Person überkleidet wird, deswegen in seiner Natur keine veränderung vorgehe, noch ihm dadurch einige neue natürliche Beschaffenheiten zuwachsen, oder die alten vermehret werden; sondern daß, was diesfals neues entstehet, dasselbe in den Schranken der Moral-Dinge begriffen werde. Zum Exempel: Wenn einer ein Burgermeister wird, so wird er deswegen weder klüger noch, wenn er von dem Regiment abtritt, einfältiger”.

Hobbes, recordaba que persona se solía definir como *actor*, pero sería inmoral confundir un actor teatral con una persona moral, cuyas obligaciones en la sociedad eran de obligado cumplimiento.

Además se puede observar que los hombres de vez en cuando fabrican unas personas morales ficticias, y las representan por diversión en el teatro. Por esta razón, se habla en el teatro de manera peculiar de la actuación de esa o aquella “persona”. No obstante, la esencia de una persona fingida consiste en que sabe expresar con acierto el modo de ser, los gestos y el habla de otra persona verdadera, de la misma manera que el restante instrumental solo consiste en la creación de una ilusión, y lo que hace o habla semejante persona ficticia, no deja ningún efecto moral detrás, sino que su valor está basado en una representación apropiada...Pero la imposición que producen las verdaderas personas morales, ni con mucho es tan libre, que no presuponga aquellas cualidades que son capaces de causar algunos de sus efectos constantes en la vida humana, y quien no las observa con la constitución de semejante persona, busca solo burlarse del mundo con una necesidad vana³⁴⁵.

Ciertamente, la persona moral era una creación artificial, pero su carácter artificial no incurría en la hipocresía sino que, para Pufendorf era la condición de un ordenamiento racional de la sociedad.

³⁴⁵ *Ibidem*, vol. I, pp. 22 (1.1.15): “Es ist auch noch dieses hiebey zuedencken, daß die Menschen je zuweilen einige Moral-Personen unter gewissen Larven und Gedichte fürstellen, und dieselbe in ihren Schau-Spielen zur Lust aufführen. Daher es auch kommen ist, das man in Schau-Spielen von Agirung dieser oder jener Personen sonderlich immer höret. Es bestehet aber das Wesen einer solchen verstellten Person darine, daß sie einer andere warhafften und ernstlichen Person ihre Beschaffenheit, Gebehrden, und Reden mit einer guten Geschicklichkkeit ausdrucke, gleichwie im übrigen ihre ganze Geräthschafft nur in einem Blendwerke bestehet, und was eine solche verlarvte Person thut, oder redet, dasselbe lässet keine moralische Würckung hinter sich; sondern ihre ganze Wert beruhet auff einer geschickten Vorstellung... Aber die jenige Sazung, darauß die warhafftigen Moral-Personen entstehen, ist bey weitem so frey nicht, daß sie nicht solte dergleichen Qualitäten praesupponiren, welche fähig seynd, einige davon herrührende beständige Würckungen im Menschlichen Leben zuwege zubringen, und wer bey Verordnung solcher Personen darauff nicht siehet, der suchet die Welt nur durch eine muthwillige Narrheit zu affen”.

3.4.2 La condición natural del hombre: la *imbecillitas* frente a la cultura

Pufendorf buscó los fundamentos para su nueva visión moral en una hipotética reconstrucción del estado natural del hombre, de la cual deducía las leyes naturales³⁴⁶. El estado natural se podía definir como “aquella condición en la que el hombre ha sido puesto por el Creador ya que quiso que éste estuviera por encima de los demás animales”³⁴⁷. La idea de que el hombre ocupaba un lugar destacado en el universo por estar en posesión de la razón, no obstante, necesitaba ser justificada. La racionalidad de una acción no la definía automáticamente como algo propiamente humano y moral. El hombre, en teoría, podría usar la razón simplemente para actuar de forma más rápida, y con más exactitud que las bestias, y para añadir astucia y sutileza a sus facultades naturales, como decía Hobbes. Por otra parte, no todos los hombres que actuaban según la razón observaban las leyes naturales. Los principios de la ley natural no eran innatos, “como si estuvieran realmente impresos, de manera que [los hombres] cuando empiezan a hablar los pueden expresar sin más instrucción o reflexión”³⁴⁸.

El hombre en plena libertad, decía Pufendorf, actuaba en primera instancia motivado por el amor propio, como ya habían señalado Grocio y Hobbes. Tendía a convertirse en un ser corrupto, y esto era consecuencia de su particular constitución física. Los animales actuaban en función de sus deseos carnales, cuyo objetivo era la procreación, y del hambre, que se saciaba alimentándose de los productos tal como se encontraban en la naturaleza. El hombre, en cambio, no tenía “unos tiempos determinados” para satisfacer sus apetitos sexuales, y tampoco se conformaba con alimentarse de cualquier cosa. La comida del hombre

³⁴⁶ Pufendorf dejaba claro que el estado natural nunca había existido entre todos los hombres. Véase *Acht Bücher...*, *op. cit.*, vol. I, p. 276 (2.2.4): “...so müssen wir gestehen daß das ganze Menschliche Geschlecht niemahlen und zugleich auff einmahl in dem bloß natürlichen Stande gewesen...”

³⁴⁷ S. Pufendorf, *De los deberes del hombre...*, *op. cit.*, p. 105.

³⁴⁸ S. Pufendorf, *Acht Bücher...*, *op. cit.*, vol. I, p. 343 (2.3.13): “...gleichsam würcklich eingepräget wären, so, daß sie dieselbigen alsofort bey erlangendem Gebrauch der Sprache ohne einigen fernern Unterricht oder Nachsinnen ausdrücken könnten”.

no sólo tenía que satisfacer su estómago, sino también “acariciar su paladar”. El hombre “flotaba en un marea” de afecciones y deseos desconocidos para el animal. “Codicia y ambición, vanagloria, envidia y celos, emulación entre los espíritus más inteligentes, superstición, preocupación temerosa por el futuro, curiosidad por todo, etc., que agitan a los hombres continuamente, pero que los bestias no tienen en lo más mínimo”³⁴⁹. Como Hobbes, pues, consideraba que el hombre era preso de sus pasiones, y con él consideraba que esta variedad de deseos e inclinaciones explicaba los conflictos humanos. La ley evitaba que el hombre se convirtiera para su semejante en “un león, un lobo o un perro, o incluso en algo peor, pues no existe un animal que puede o quiere hacer más daño al hombre, que el hombre mismo”³⁵⁰.

Si bien el hombre tenía una voluntad libre, esto no significaba que Dios le hubiese dado la facultad para actuar según ella, sin límites o impedimentos. Una libertad absoluta para el hombre no sería conveniente, sólo Dios la tenía. Pufendorf entendía por libertad “una facultad interna para hacer o dejar de hacer algo, de acuerdo al propio juicio”³⁵¹. Las bestias ciertamente gozaban de ella, pero sólo según su naturaleza y estado, es decir, actuaban en función de sus instintos y, en consecuencia, sólo se preocupaban de las cosas más viles, que en esencia se reducían a la preocupación sobre cómo llenar su estómago. No tenían costumbres, ni leyes, ni derechos, ni entre ellos mismos, ni en su relación con los hombres: la libertad de los animales no estaba restringida por ninguna atadura intrínseca y moral, aunque sus movimientos externos estaban muchas veces confinados por el hombre. La libertad del hombre era limitada porque esto correspondía a su condición natural: “Para la dignidad y excelencia del hombre, que hace que destaca por encima de todos los demás seres, es necesario concordar su quehacer

³⁴⁹ *Ibidem*, vol. I, p. 254 (2.1.6): “Geld und Ehrgeiz, eiteler Sinn sich über andere Dinge zu erheben, Neid und Abgunst, Wettstreit derer klugen Geistern; Aberglauben, ängstliche Sorge fürs Zukünftige, allerhand Curiosität, und was dergleichen mehr seyn mag, so die Menschen immerzu verunruhiget, die Bestien hingegen im geringsten nicht empfinden”.

³⁵⁰ *Ibidem*, vol. I, p. 255 (2.1.6): “...Löwe, Wolff und Hund, ja noch wohl was schlimmeres seyn würde, indem kein Their ist, das dem Menschen mehr Schaden thun könne oder wolle, als der Mensch selbst”.

³⁵¹ *Ibidem*, vol. I, p. 246 (2.1.2): “...daß Freyheit insgemein müste betrachtet werden als ein inneres Vermögen etwas zu thun oder zu unterlassen, nachdem ein jeder es gut oder rathsam zu seyn bey sich selbst befindet”.

según una determinada directriz, sin la que no podría existir, ni podría concebirse el orden, el decoro, y la belleza”³⁵².

El hombre no sólo era capaz de moderar sus pasiones, para poder vivir de forma armónica en sociedad, sino que además podía constituir una *cultura*, y una *sociedad civil*. Ésta era un logro colectivo de la humanidad, opuesta al estado de la naturaleza, en el que el hombre no era más que un ser desgraciado³⁵³.

Semejante condición humana no puede considerarse sino como la más miserable posible, tanto si se la imagina para un niño como para un adulto, una persona plenamente desarrollada. Para un niño sería imposible mantenerse vivo, si no hubiese sido milagrosamente amamantado por un animal salvaje, con lo que este pobre bebé, por el trato con los animales, se habría imbuido con la brutalidad de los bestias. Si uno se lo imagina como adulto, necesariamente tendría que concebirse desnudo, sin habla, aunque sería capaz de emitir sonidos incomprensibles, privado de todo conocimiento y educación, temeroso y, como dice el poeta, asustado de la luz del mundo nunca visto, en definitiva, como alguien que mata el hambre con la primera cosa que tiene a la vista, que apaga la sed con el agua que tiene más cerca, que busca refugio en guaridas o matorrales frondosos, y debe protegerse como puede contra las tempestades. Si nos imaginamos un

³⁵² *Ibidem*, vol. I, p. 251 (2.1.5): “Es erforderte die Würde und Vortrefflichkeit des Menschen, dadurch er alle andere Creaturen übertrifft, daß kein Thun und Laßen nach einer gewissen Richtschnur angestellet würde, als ohne welche keine Ordnung, kein Wohlstand und keine Schönheit seyn oder erdacht werden kann”.

³⁵³ I. Hont, “The language of sociability...”, *op. cit.*, p. 265 considera que el concepto de cultura tenía un significado central en la obra de Pufendorf. J. Niederman sostiene en su estudio *Kultur. Werden und Wandlungen des Begriffs und seiner Ersatzbegriffe von Cicero bis Herder*. Florencia, 1941, pp. 140, 153, que Pufendorf era el primero en utilizar el concepto de cultura un un sentido moderno, vinculándolo con su idea de *socialitas*, al darle el significado de logro de una sociedad, con lo que cobraba una dimensión histórica, aunque Pufendorf no desarrolló esta posibilidad. Véase también J. Fisch, “Zivilisation, Kultur”, en W. Conze, O. Brunner, R. Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe...*, *op. cit.*, pp. 702-705. Ciertamente, en esta cita, el término tiene más bien el sentido de “cultivar”, aunque el fragmento ya indica la idea de cultura como logro colectivo, puesto que Pufendorf enumeraba las cualidades racionales dentro del contexto de una vida en la sociedad civilizada.

grupo abandonado de gente en estas condiciones, y un mundo sin ningún cultivo, ¿cuánto tiempo no necesitarían para salir de su situación miserable y bestial, y lograr o bien a través de su propia reflexión y experiencia, o mediante las indicaciones y ejemplos de animales salvajes, una forma de vida más cómoda?³⁵⁴

Si comparamos este fragmento con la descripción del estado de Andrenio en *El Criticón*, podemos constatar cierta semejanza. Andrenio, al hacerse consciente de sí mismo, se daba cuenta aquello que le diferenciaba de los demás animales. Esto se expresaba en parte en su impotencia para salir de la cueva. Mientras que las otras bestias, con las que había sido criado, no tenían ninguna dificultad en abandonar la guarida trepando por las paredes, él se hería las manos e intentaba en vano utilizar sus dientes. Su impotencia le causaba una gran tristeza, que aumentaba al escuchar voces humanas de lejos, mientras seguía confinado. Cuando finalmente lograba salir, mediante el contacto con Critilo podía adquirir el lenguaje y convertirse en un hombre. Igualmente, para Pufendorf, lo más llamativo del estado natural del hombre era su miseria, su falta

³⁵⁴ S. Pufendorf, *Acht Bücher...*, vol. I, pp. 261-262 (2.2.2): “Eines solchen Menschen Zustand kan man ja nicht anders, als für den Allerelendesten ansehen, man mag sich ihn nun als ein Kind, oder als einen Erwachsenen, und Person von völliger Statur und Stärke einbilden. Als ein Kind ist es unmöglich, daß er das leben erhalten könne, es wäre denn, daß ihm ein unvernünfftiges Their, gleich als durch ein Mirakel, an sich saugen lassen, wodurch dieser armseelige Säugling, zumahl unter dem Umgange, mit den Tieren, vieles von der Thierischen Wildheit an sich nehmen würde. Will man sich ihn, als einen Erwachsenen fürstellen, so müste er nothwendig als nackend und bloß, ganz Sprachloß (wenn er auch schon einen unverständlichen Thon oder Laut von sich gebe) leer von allen Wissenschaften und erbaulichen Anschlägen, furchtsam, und, wie der Poete redet, Vom Neuen Liecht der nie gesehnen Welt erschreckt, betrachtet werden; Ja als ein solcher, der den Hunger mit dem ersten, das ihm nur fürkommt, und den Durst mit dem nächsten Wasser stillen, zur Wohnung aber wüste Höhlen und dicke Gebüsche suchen, und sich so gut als möglich für dem Ungewitter verwaren muste. Gesetzt auch, daß man sich einen ziemlichen Hauffen solcher Leute, darbey aber eine Welt ohne allen Anbau, und sie selbst bloßhin, als sich allein gelassen, stellen wolte, wie viele Zeit würde man ihnen doch bei einem solchen Zustande zustehen müssen, die sie vonnöthen hätten, umb sich aus dem elendesten, ja fast Viehischen Leben herauß zureissen, und entweder auß eigenem Nachsinnen und Erfahrung, oder auß einer Anweisung und Fürgänge, so sie den unvernünfftigen Thieren abzumerken hätten, eine bequemere Lebens-Art anzustellen”.

de cultura y de civilización. “Y en este sentido, el estado natural se opone a la vida mejorada por el esfuerzo de los hombres”³⁵⁵. Mediante el artificio, decía Gracián, se perfeccionaba la naturaleza. No obstante entre los dos autores también existe una concepción diferente de lo que significaba la sociedad humana y la *cultura* para el hombre. Gracián advertía que el artificio podía emplearse para el engaño. Esto, precisamente, había ocurrido cuando el hombre había olvidado su verdadera naturaleza, al entrar en la sociedad. Sin embargo, para Pufendorf, la ambivalencia moral de la cultura no era una cuestión. La virtud del hombre residía en la cultura y en la sociedad civil misma.

3.4.3 El estado natural cualificado

Los hombres, decía Pufendorf citando a Hobbes, no habían salido de la tierra como setas. Para dar una dimensión histórica a su concepción de la ley natural, construyó la teoría del *estado natural cualificado*, que estudiaba las relaciones sociales en ausencia de la autoridad humana³⁵⁶. Al principio, las familias vivían dispersas. Los hijos al abandonar su hogar paterno, constituían su propia familia, y buscaban un nuevo lugar para vivir y para poder pastar a sus ganados. Poco a poco se fue perdiendo el vínculo de parentesco y con ello su afecto, “y sólo quedó aquello común, que resulta de la semejanza de la naturaleza”. A medida que aumentaba la población, los que vivían cerca empezaron a formar comunidades. “Entre estas comunidades, puesto que no están reunidas por ningún otro vínculo que el de la común humanidad, el estado natural aún existe”³⁵⁷.

La formación de la sociedad civil, opuesta al estado natural, que era el siguiente paso histórico, no respondía a un proceso natural. La idea de que el hombre formaba primero la familia, y que después “por un amor a la sociedad implantado al hombre por la naturaleza”, surgía la república, no hacía de ésta un producto de la naturaleza. Aunque de una semilla creciera un árbol, usado para hacer tablas de las que se construía una nave, no se decía que ésta fuera un

³⁵⁵ S. Pufendorf, *De los deberes...*, *op. cit.*, p. 106.

³⁵⁶ L. Krieger, *The philosophy of government...*, *op. cit.*, pp. 90.

³⁵⁷ S. Pufendorf, *De los deberes...*, p. 107.

producto de la naturaleza, sino una obra de arte humana. Por otra parte, Pufendorf criticaba a los que argumentaban que el estado natural no se podía identificar con un estado de libertad para el hombre, identificando la libertad con la ausencia del gobierno. Estos críticos sostenían que como la naturaleza inclinaba al hombre a vivir en una sociedad ordenada o en una comunidad y que, como no había orden sin gobierno, tampoco podía haber existido una sociedad sin gobierno. Por lo tanto, concluían, el gobierno era natural y estaba intrínsecamente vinculado a la naturaleza humana³⁵⁸.

En la versión clásica de esta visión, el gobierno se expresaba en distintos niveles: en la persona, la familia, la ciudad, la república, el universo. Pufendorf, sin embargo, enfatizaba que los distintos padres de familia, en su origen, vivían en libertad, pues no tenía ni amo ni señor. No obstante, el estado de libertad de Pufendorf no era igual a la de Hobbes, en el que el hombre actuaba según sus pasiones, y no era capaz de gobernarse a sí mismo, lo cual significaba irremisiblemente la guerra. Pufendorf decía que en el estado de naturaleza, de libertad, el *paterfamilias* se gobernaba a través de su “razón privada”. Aunque este estado natural no estaba desprovisto de la razón, tampoco era muy seguro. El posterior surgimiento de la sociedad civil que esbozaba Pufendorf, se puede considerar como un intento de explicar la necesidad de constituir una autoridad externa y artificial, sin llegar a la conclusión de Hobbes que implicaba, en su opinión, la idea de la pérdida de la dignidad humana. Para Pufendorf, la razón humana “tiene incluso en el estado natural una directriz general, estable, e inmutable, que es la naturaleza de las cosas, que por lo menos enseña de manera sencilla y clara las reglas de vida más generales, y el derecho natural a todos los que lo desean”³⁵⁹.

Pufendorf criticaba la teoría de Hobbes sobre el hombre en el estado natural por ser demasiado unidimensional: el estado natural cualificado no implicaba automáticamente la guerra perpetua. Argumentaba que la primera y sagrada unión entre los primeros hombres estaba basada en el amor: Adán amaba

³⁵⁸ S. Pufendorf, *Acht Bücher...*, *op. cit.*, vol. II, pp. 431-432 (7.1.5).

³⁵⁹ *Ibidem*, vol. I, p. 292 (2.2.9): “...welche auch in dem Natürlichen Stande eine allgemeine, beständige und ohnveränderliche Richtschnur hat, nemlich die Natur aller Dinge, die zum wenigsten die allgemeine Lebens-Regeln, und das Natürliche Recht, einen jeden, der darauff recht haben will, auff eine gar leicht und deutliche Manier beybringen”.

a Eva porque era hueso de sus huesos y carne de su carne. Sus descendientes no sólo sentían amistad entre ellos, sino un vínculo de “raza y sangre”. Ciertamente, al dispersarse sobre la tierra, este sentimiento se había debilitado, pero, sostenía Pufendorf, era más lógico pensar que algo de este amor había permanecido en el hombre, que asumir que de entrada se guardarían sentimientos hostiles³⁶⁰.

La teoría del estado natural cualificado como una realidad histórica, revelaba además que los hombres vivían originalmente tan dispersos, y que había tanta distancia entre ellos, que no se producía la ocasión de un encuentro hostil, a no ser que se buscaran deliberadamente para atacarse. Pero teniendo en cuenta que Hobbes ya había explicado que cada hombre tenía la misma capacidad de matar al otro, este supuesto no era muy lógico: nadie pondría voluntariamente su vida en riesgo si existía una posibilidad tan grande de encontrar la muerte. Aún suponiendo que el hombre tuviera el deseo de hacer daño al otro, uno tenía que tener en cuenta que el hombre con este afán actuaba por motivos particulares, y esto todavía no significaba una guerra universal. Pufendorf tampoco creía que las distintas repúblicas se relacionaran entre sí como en un estado de guerra, y que sólo el sometimiento de una a otra pudiera conservar la paz. Sostener esto era contrario al *sentido común*, existían ligas y pactos entre repúblicas que no tenían intención de entrar en guerra³⁶¹.

Pufendorf elaboraba su teoría sobre la sociabilidad, que consideraba “una idea estoica”, enfatizando la idea de la asistencia recíproca. El hombre, decía Pufendorf, estaba inclinado a vivir en paz de acuerdo a la ley natural que establecía que uno no podía hacer daño a otro si éste no le había asaltado ni provocado, que debía respetar los bienes y posesiones ajenos, cumplir sus promesas, y promocionar voluntariamente el interés y la felicidad de los demás siempre y cuando otras obligaciones de más peso no lo impidieran³⁶². El uso de la razón enseñaba al hombre que convenía comportarse de tal manera que provocara

³⁶⁰ *Ibidem*, vol. I, pp. 285-287 (2.2.7).

³⁶¹ *Ibidem*, vol. I, pp. 289-291 (2.2.8).

³⁶² *Ibidem*, vol. I, p. 293 (2.2.9): “sondern vielmehr ein Friedens Stand sey, dessen vornehmste Gesetze darinnen bestehen, daß einer den andern ohne Ursach nicht beleidige, sondern ein jeder den andern bey den seinigen unbeieinträchtigt lasse; Geding und Versprechen ehrlich und redlich halte, und einer des andern Bestes, so viel ihn nähere und genauere Verbindlichkeiten daran nicht behindern suche...”.

la benevolencia de los demás, en vez de su enemistad. La ley natural más fundamental, era que cada hombre deba cultivar y mantener en la medida en que pudiera la sociabilidad [*socialitas*]. “En consecuencia, sea cual sea el fin, sean cuales sean los medios sin los que no se puede obtener el fin, todo lo que contribuye a esta sociabilidad necesariamente y en general es preceptivo por Derecho natural, y lo que la estorba o quiebra se entiende como prohibido”³⁶³.

Para que la vida en sociedad pudiese resultar beneficiosa, el hombre tenía que cumplir con sus deberes. Pufendorf discrepaba de Grocio, quien decía que las leyes naturales se cumplirían incluso si uno negaba la existencia de Dios, puesto que los dictados de la razón sólo podrían recibir la sanción de una ley si habría un soberano, y éste, en el estado natural, era Dios. No obstante, al igual que Grocio, manifestaba que el cumplimiento de la ley natural daba al hombre una sensación placentera, provocada por la consciencia tranquila. Para Pufendorf, esto era obra de la Providencia. Añadía que el incumplimiento de la ley natural, conducía al remordimiento y, además, a la destrucción física, a la retirada de la ayuda de los demás, y a la provocación de la violencia vengativa. Ciertamente, el beneficio de la observancia de las leyes naturales no era siempre inmediato, ni lo era el castigo divino a los malintencionados. Pufendorf reconocía que la sociabilidad del estado natural cualificado no podía proteger al hombre frente a los malvados. “La razón verdadera y principal por la que los padres de familia, resignando su libertad natural, desean y forman una sociedad civil, puede haber sido el objetivo de protegerse contra y de salvarse de la desgracia que un hombre puede causarle a otro”³⁶⁴.

La sociedad civil, de esta manera, se construía sobre el temor. No obstante, Pufendorf se cuidaba de no permitir a Hobbes colarse por la puerta de atrás. Era un “temor cauteloso”, y no el fuerte temor de Hobbes, cuya única consecuencia podría ser que el hombre huyera del otro, en vez de decidir unirse en una república. Si bien es cierto que uno cerraba las puertas con llave por la noche, por

³⁶³ S. Pufendorf, *De los deberes...*, *op. cit.*, 1.3.9., p. 35.

³⁶⁴ S. Pufendorf, *Acht Bücher...*, *op. cit.*, vol. II, p. 436 (7.1.7): “Die eigentliche und vornehmste Ursache, weßhalben die Hausväter, mit Hindansetzung der natürlichen Freyheit, die Bürgerliche Gesellschaften beliebt und angetreten haben, mag wohl die Absicht gewesen seyn, sich gegen das Unglück, welches einem Menschen vom andern zugefüget werden kan, best möglichst zu bewahren und zu beschirmen”.

miedo a los ladrones, una vez tomada esta decisión, el hombre dormía tranquilo. Para protegerse contra los asaltantes, uno iba de viaje armado, y con sus armas, viajaba sin preocupaciones. De la misma manera, una vez tomadas las precauciones contra los malvados con la constitución de la sociedad civil, el hombre vivía sin miedo. Por lo tanto, era menester tomar las precauciones necesarias para poder defenderse y no confiar en que la bondad de los demás era infalible e inmutable.

Para Pufendorf, a diferencia de Hobbes, la sociedad civil no obligaba a los hombres a vivir en unidad, sino que su función era convertir la heterogeneidad en un conjunto armónico en su diversidad.

De la misma manera que los gritos de muchos a la vez y sin armonía producen solo una música odiosa y desagradable, la inconstancia de la vida humana causaría una gran confusión si no hubiese sido ordenada a través de determinadas leyes, que han supuesto un adorno excelente y una gran ventaja para la humanidad, puesto que desde la constitución sabia de una gran variedad de esfuerzos y deseos, necesariamente surge un orden y una belleza maravillosos, que no podría haber existido con una permanente igualdad entre las inclinaciones humanas³⁶⁵.

Pufendorf insistía en la idea clásica del acorde y la armonía en la diversidad, aunque ésta ya no estaba en la base de la idea de la sociedad como un conjunto natural, surgida desde la familia y gobernado por el rey como un paterfamilias. Utilizaba una conocida metáfora musical del buen gobierno, según el que el rey que afina y pulsa las cuerdas de la república, añadiendo la ley como principio armonizador de la diversidad de voces. Pero el gobierno para Pufendorf

³⁶⁵ *Ibidem*, vol. I, 2.1.7, pp. 256: “Gleichwie nun, wenn ihrer viele ohne eine Harmonie untereinander schreyen, es eine heßliche und unangenehme Musik giebet; Also würde es auch in dem Menschlichen Geschlechte eine große Confusion verursacht haben, wenn die gemeldete so viele Veränderungen nicht durch gewisse Gesetze wären in eine Ordnung gebracht worden. Wodurch denn hinnach denen Menschen eine fürtreffliche Zierde und sonderbahrer Nutzen zugewachsen ist, indem auß einer so weisen Einrichtung derer mancherley Sinnen und begierden nothwendig eine wunderbahre Ordnung und Schönheit entstehen müssen, dergleichen bey einer durchgängigen Gleichheit derer Menschlichen Neigungen nicht hätte seyn können”.

tampoco era una cuestión de obedecer por la fuerza a las leyes. Esto cuestionaría la idea de la dignidad humana. Ciertamente, la obligación de cumplirlas implicaba la existencia de un poder superior capaz de imponer su decreto. Pero, añadía Pufendorf, el hombre debería tener buenas razones para cumplir con las obligaciones, y entender la razón por la cual la obediencia le era beneficiosa. Esto implicaba una relación de benevolencia de parte del soberano, y de obediencia y gratitud de parte del súbdito.

3.4.4 El fin de la *oeconomica*: el progreso de la sociedad

La idea de la sociabilidad basada en el intercambio de favores y la reciprocidad cobraba un nuevo sentido al relacionarla con el surgimiento del comercio³⁶⁶. Para explicar cómo se había desarrollado la sociedad del comercio, Pufendorf primero detallaba la institución de la propiedad. Los primeros humanos, decía, poseían todas las cosas de la naturaleza en común. No obstante, como los frutos y productos naturales no son de ninguna utilidad si uno no puede poner la mano sobre ellos, se establecía que todo lo que el hombre tomaba de la naturaleza para su propio uso no podía ser robado por otros. Con el aumento de la población, y con una forma de vida más refinada, se convenía que todos aquellos que elaboraban los productos de la naturaleza para su provecho podían apropiarse de ellos. La propiedad había sido instituida poco a poco por el hombre según su necesidad. Pufendorf se valía de los argumentos de Aristóteles para refutar la doctrina de que con el “*meum* y el *tuum*”, se había introducido la codicia y la guerra en la sociedad. Así, Aristóteles, para justificar la *oeconomica*, había criticado la posesión común de las cosas en la República platónica, diciendo que esta situación tendía a provocar tensiones en la sociedad. Éstas desaparecían con la propiedad, que estimulaba a cada uno a mejorar las condiciones de ella. Con la propiedad no se introducía la codicia, sino que era la condición necesaria para poder ejercer la “liberalidad y beneficencia” hacia los demás³⁶⁷.

³⁶⁶ I. Hont, “The language of sociability and commerce...”, *op. cit.*, pp. 270-276; J. G. A. Pocock, *Virtue, commerce and history*. Cambridge, 1986, p. 115.

³⁶⁷ S. Pufendorf, *Acht Bücher...*, vol. I, pp. 868-869 (4.4.7).

Pufendorf relacionaba a continuación el surgimiento de la propiedad con la idea del progreso de la civilización, que se oponía a la idea de la abundancia natural de la que los hombres disfrutaban en común en la mítica Edad de Oro que, desde su perspectiva, se caracterizaba más bien por la rudeza y la falta de comodidades. Sin embargo, los hombres poco cultivados, que al hacerse mayores vieron cómo la sociedad se civilizaba, empezaron a añorar los viejos tiempos en los que la gente se conformaba con las primitivas condiciones de vida, y formaron de esta manera el mito de la Edad de Oro. Éste, pues, era la creación de ancianos nostálgicos. La propiedad era la condición para salir de una situación en la que los hombres vivían en cuevas, iban desnudos o cubiertos de pieles o de cortezas de árboles. Una vez que el hombre empezaba a elaborar los productos de la naturaleza ya no estaba dispuesto a compartir todo alegremente con otros que no quisieran hacer los mismos esfuerzos³⁶⁸.

Esta idea tenía consecuencias de gran envergadura para la concepción del gobierno y de la sociedad. Pufendorf no partía de la *oeconomica*, como fundamento de una sociedad virtuosa, sino del comercio como base de la civilización. Después de que el lujo hubiera aumentado las necesidades, ya nadie estaba conforme con los productos de su propia tierra, y un intercambio basado en el trueque. Se introdujo la moneda para facilitar el comercio. Ésta era una condición para la formación de la sociedad civilizada, que se caracterizaba por una creciente complejidad de las relaciones humanas por la división laboral. La sociabilidad, pues, cuyo objetivo era salir de la miseria del estado natural, era reforzada por el comercio, que habría dado lugar al refinamiento³⁶⁹.

De esta manera surgió la idea de una sociedad primitiva, que progresivamente se convertiría en una sociedad civilizada. Se podría decir que el progreso ya se encontraba presente en la idea aristotélica de que la sociedad evolucionaba desde un estado primitivo, organizado alrededor de la familia, hasta que culminaba en la república. No obstante, la idea de que el hombre era social por naturaleza partía justamente del supuesto de que el fin determinaba la naturaleza de una cosa. Siendo la república el fin, el hombre estaba destinado a vivir en ella y, por lo tanto, era un ser social. De esta manera, no había una

³⁶⁸ *Ibidem*, vol. I, pp. 874-876 (4.4.9).

³⁶⁹ I. Hont, "The language of sociability and commerce...", *op. cit.*, p. 271.

proyección hacia el futuro una vez que existiese la república. La cuestión era si ésta era gobernada de manera virtuosa o no. Esta concepción estática era reforzada por Aristóteles al desvincular la *oeconomica* del *comercio*, una idea que había sido asumida en la interpretación cortesana de su filosofía. La riqueza era fruto del buen gobierno, no del intercambio de bienes. El rey era la fuente del bien material, que repartía según los principios de la justicia distributiva en forma de mercedes y gracias entre los más virtuosos que aportaban al aumento del bien común. Pufendorf, sin embargo, partía de la idea de que el aumento del lujo, la riqueza y la cultura, era un proceso progresivo, que tenía su origen en la sociedad y que, por lo tanto, no estaba relacionado con la *oeconomica*. Lo explicaba al sostener que la constitución del gobierno no estaba vinculada a la satisfacción de las necesidades materiales.

No pocos piensan que los hombres han sido empujados hacia la sociedad civil por necesidad y carencia, motivados por la idea de que así hacían su dura vida solitaria más cómoda y llevadera. Ciertamente, no hay animal más miserable que el hombre, si es abandonado y privado de toda ayuda ajena, con lo que no se puede desmentir que la institución de las sociedades civiles ha hecho la vida humana no solo cómoda, sino también lujosa y rica. No obstante, soy de la opinión de que la necesidad no es la única ni la principal causa de las sociedades civiles, aunque Platón la ha considerado como tal, puesto que anterior al surgimiento de las sociedades civiles cuando las familias vivían en solitario y eran independientes, las necesidades humanas habían sido bastante bien provistas con la invención de la agricultura, la ganadería, la viticultura, la sastrería y otros oficios semejantes. ¿Qué más necesitaba un paterfamilias que poseía muchas tierras de cultivo, ganado y servidumbre? Aún cuando no tenía todo en su casa, podría haber suplido la falta mediante el comercio y el intercambio. Hoy en día existen muchas repúblicas o países que traen y buscan las necesidades y delicias en países extranjeros, pero no por ello desean formar una sociedad civil con éstos. Por otra parte, existen mucha gente y pueblos unidos en una sociedad civil que viven con más estrechez que los primeros padres de familia que se las arreglaban solos (...). Las delicias que ahora están tan extendidas entre la mayoría de los pueblos, no

proviene de las sociedades civiles e instituciones, sino más bien de las grandes ciudades, puesto que sus ciudadanos corrientes que no practican la agricultura ni la ganadería, tienen que intentar ganarse la vida con todo tipo de oficios. Además, en estas ciudades se intenta, si no destacar, por lo menos no quedar atrás, con vestimentas lujosas. De esta manera surge la abundancia, y para ella se han inventado más artes que las que han surgido para satisfacer las necesidades más elementales y que, sin embargo, son fácilmente prescindibles para la vida civil³⁷⁰.

³⁷⁰ S. Pufendorf, *Acht Bücher...*, *op. cit.*, pp. 434-435, II (7.1.6): “Nicht wenige sind in denen Gedancken gestanden, es waren die Menschen durch die Not und Bedürfnüß, zu eingehung bürgerlicher Gesellschaften gedrungen worden, damit sie also, daß sonst einzelnen und vor sich lebenden Menschen beschwerliche Leben, desto bequemer und ertraglicher machten. Nun ist dieses zwar gewiß, genug daß kein elender Tier seyn würde als der Mensch, wenn er sich selbst alleine überlassen, und aller anderen Hülffe beraubt seyn solte, wie denn auch nicht geläugnet werden kan, daß nach Aufrichtung der Bürgerlichen Gesellschaften, das Menschliche Leben nicht nur gemächlich, sondern dar zärtlich und üppig gemacht worden seye (...) Dessen allen ungeachtet, ist doch meines Erachtens, die Notdürfftigkeit weder die einzige noch auch die vornehmste Ursache derer Bürgerlichen Gesellschaften, ob wohl der Plato dieses dafür gehalten hat. Denn es war schon zuvorhero, ehe noch die Bürgerlichen Gesellschaften entstanden, und da die Hauß Gefasse vor sich hin abgesondert wohnten und lebten, denen Menschlichen Bedürfnissen durch erfundenen Ackerbau, Viehzucht, Weinwachs, Schneiderey und andere dergleichen Künste ziemlich gerathen und abgeholfen. Was solte also einem Haus Vater, der viel Acker, Vieh und Gesinde hat, wohl dazumahl an Gemächtigkeit und Bequemlichkeit gefehlet haben? Gesetzt auch, daß er nicht alles in seinem Hause gehabt, so konnte er den Mangel leicht durch Handel und Wandel ersetzen. Es sind ja heute zu Tage viele Republicquen oder Länder welche was nöthig und ergötzlich ist, bey Auswärtigen suchen und holen müssen, und deshalb doch mit diesen nicht in eine Bürgerlichen Gesellschaft treten dörfen. Im Gegentheil werden andere in Bürgerliche Gesellschaft zusammen verbundene Leute oder Völcker angetroffen, die sich ja so schlecht, auch wohl noch schlechter behelfen, als die ersten vor sich alleine sitzende Haus Vater gelebet haben, und die noch mit diesem ihrem Zustande prangen (...) Die leckereyen welche unter denen meisten Völckern nunmehr so gemein sind, kommen nicht sowohl von denen Bürgerlichen Gesellschaften und Einrichtungen, als vielmehr von denen grossen Städten her. Denn es muß sich deroselbigen gemeine Bürgerschaft, weil sie weder Land-Bau noch Viehzucht hat, auff allerhand Künste, umb ihr Brod zu gewinnen, legen. Zudem will es in denen Städten immer einer dem anderen in Kleider-Pracht und dergleichen Dingen, wo nicht zuvor doch gleich thun, daher entstehet die Uppigkeit, diese zu fördern sind mehr Künste, als etwa die Noth erfordert, ausgefundet worden, deren aber das und vor sich selbst betrachtete Bürgerliche Leben, gar leicht und wohl entzathen können”.

En conclusión, tomar distancia de la idea de que el hombre era un ser social de manera innata, implicaba un intento de imaginarse al hombre sólo, lo que daba lugar a la representación del hombre abandonado a sí mismo en un estado miserable, del que únicamente podía salir con la ayuda de los demás. Esta representación, a su vez, abría la puerta a la idea del progreso y a través de ella, para la separación entre la idea del buen gobierno y el bien material de la república, cuyo vínculo era clave para el concepto de la *oeconomica*. La evolución de la familia hacia la ciudad, y finalmente la república, como formas de vivir cada vez más complejas, perdía en Pufendorf el carácter de una evolución natural. La constitución del gobierno civil no estaba motivada en la necesidad material, sino que tenía como fin garantizar la seguridad y la paz social.

3.4.5 El fin de la *anacyclosis*

Dentro de esta nueva concepción del gobierno civil, la idea cortesana acerca de la relación entre el gobierno virtuoso y la corrupción constitucional, la *anacyclosis*³⁷¹, según la que la monarquía se convertía en tiranía, la aristocracia en oligarquía, la *politeia* en anarquía, perdía su vigencia. Era cierto que la virtud y el vicio de los gobernantes, independientemente de la forma del gobierno, influían en el bien de la república, decía Pufendorf. No obstante, si una monarquía podía llegar a ser gobernada por un tirano, no significaba que la república hubiese cambiado de constitución. El poder seguía estando organizado de la misma manera, la soberanía de la república no se había modificado. En consecuencia, la idea cortesana del gobierno mixto, como garantía contra la corrupción de las formas constitucionales puras, tampoco era la solución para los problemas políticos. El gobierno mixto, más bien, era una forma constitucional “irregular”, puesto que estaba basada en la división de la soberanía, y la sustitución de la autoridad por el pacto, algo que implicaba la inestabilidad. Cuando la base del gobierno era un pacto entre distintos familiares, las consecuencias eran nefastas si

³⁷¹ Véase al respecto A. Rivero Rodríguez, “Política y políticos en tiempos de Felipe III: Tácito, Lipsio, Séneca”, en J. Martínez Millán y M. A. Visceglia (dirs.), *La monarquía de Felipe III: la Casa del Rey*, op. cit., I, p. 137.

surgía la disensión o el odio entre ellos, siendo la consecuencia la suspicacia mutua, conspiraciones y, finalmente, la guerra civil. En general, decía Pufendorf, esta crítica se aplicaba a todos los gobiernos “poliárquicos”, y lo que había dicho Solimán respecto al Sacro Imperio, “que éste podía bien ser comparado con un laúd, que sólo podía ser afinado con mucho trabajo y habilidad, y que con gran facilidad estaba tan desafinado como antes”, era cierto³⁷². Para Pufendorf, los pactos, fueran entre distintas élites del reino, o entre distintos familiares de la dinastía, no podían conducir a la armonía, sino sólo a la disonancia. En su lugar, proponía la concentración de la “autoridad” en manos del soberano absoluto a la cabeza de un gobierno civil, que establecía la armonía a través de las leyes, iguales para todos los cuerpos sociales.

Con todo, Pufendorf se cuidaba de no deslegitimar el poder de los príncipes dinásticos: un *paterfamilias* bien podía convertirse en cabeza del gobierno civil.

No obstante, entre el poder de un *paterfamilias* y el poder civil tampoco existe una diferencia tan grande que aquél sólo pueda transformarse en éste si Dios primero crea y constituye una nueva majestad, puesto que, cuando un *paterfamilias* tiene muchos hijos y sirvientes, y les concede a ambos el privilegio de manejar de manera independiente los asuntos de sus propias casas, con la condición de que deben estar bajo su gobierno en asuntos que atañen a la conservación del bien común y la seguridad, no veo por qué semejante *paterfamilias* no debería tener dignidad real, puesto que posee los poderes necesarios para lograr el fin de la sociedad civil³⁷³.

³⁷² S. Pufendorf, *Acht Bücher...*, vol. II, p. 579 (7.5.15).

³⁷³ *Ibidem*, vol. II, p. 517 (7.3.6): “Es ist aber doch zwischen der Gewalt eines Haus-Vatters und Bürgerlicher Obrigkeit, kein so gar großer Unterscheid, daß jene nicht in diese verwandelt werden könnte, es seye denn, daß Gott allererst eine neue Majestät erschaffe und hervor bringe. Denn wenn ein Haus-Vatter viele Kinder und Gesinde hat, bey derseits aber mit dem Bedinge, ausstattet, frey giebet, und vor sich selbst wirtschafften lässet, daß sie, zu Beybehaltung gemeiner Wohlfahrt und Sicherheit, unter seine Regierung stehen sollen, so sehe ich nicht, warum so ein Haus-Vatter nicht Fürstliche Würde haben sollte, da er nun so viel Kräfte besitzt, als zu Erlangung des Zweckes Bürgerlicher Gesellschaft hinlänglich ist”.

Es tentador ver en la teoría de Pufendorf un intento de abrir el gobierno político a las nuevas élites burguesas. La *oeconomica*, en su interpretación cortesana, conducía a una concepción jerárquica y estática de las relaciones sociales, según la cual el gobierno debía estar en manos de los nobles, quienes, por naturaleza, eran más virtuosos que los demás. Pufendorf criticó el concepto de nobleza de sangre, sustituyéndolo por el de nobleza de mérito. La educación y la adquisición de las maneras de los jóvenes, quienes deberían conocer sus deberes, les habilitaba para hacerse útiles en la sociedad, cumplir su deber, demostrar su dignidad y, por lo tanto, ser merecedores de honor. Era potestad del soberano asignar a cada uno su lugar en la sociedad según sus méritos reales.

3.4.6 El reconocimiento del honor y la nobleza de mérito

“El hombre es un animal no sólo muy interesado en su supervivencia, sino que tiene además una alta estima de sí; si se le resta algo a esta estima, a menudo se suele inquietar no menos que cuando se le daña en el cuerpo o en sus bienes”³⁷⁴. Pufendorf, como Hobbes, partía de la igualdad natural entre los hombres. Para éste, sin embargo, la igualdad era causa de guerra, pero para aquél, el reconocimiento de la igualdad entre los hombres hacía funcionar la sociedad. Pufendorf lo formulaba como un deber, cuyo ejercicio demostraba que la persona estaba adaptada a la sociedad, y era por ello digna. Por el contrario “[s]e peca contra este deber por soberbia, por la que alguien *sin ningún motivo* o no suficiente se pone por delante de los demás y los desprecia como no equiparables a él”³⁷⁵. Sin ningún motivo, especificaba Pufendorf, porque uno debía ceder a otros “por una acción meritoria, la prelación y el honor que se le debe”. La reciprocidad era un principio básico de la sociedad, y la ingratitud uno de sus mayores peligros: “Aunque con un desagradecido no se debe estimar afrenta ninguna por sí, se considera más vergonzoso, más odioso y detestable el nombre de ingrato que el de injusto”³⁷⁶.

³⁷⁴ S. Pufendorf, *De los deberes...*, *op. cit.*, vol. I, p. 58 (1.7.1).

³⁷⁵ *Ibidem*, vo. I, p. 60 (1.6.5), el cursivo es mío.

³⁷⁶ *Ibidem*, vol. I, p. 64 (1.8.8).

El reconocimiento de los méritos era a la vez uno de los deberes básicos del soberano. Un atributo importante de las entidades morales eran los títulos, que distinguían a las personas dentro de la vida civil, según su estado y su estimación. No eran disputas vanas las que mantenía la gente frecuentemente sobre los títulos, porque la negación de un título significaba no reconocer su estado, la dignidad, el poder y los derechos que éste expresaba o incluía. Los títulos, como también decía Hobbes, eran importantes para la organización social. Con todo, ningún hombre tenía derecho a exigir ser estimado por sus cualidades intrínsecas, por encima de los demás, a no ser que el poder civil lo definiera así. Como Hobbes, consideraba la estimación de una persona como el precio de un producto, que servía para poder compararle con los demás. Esto era conveniente para la organización de la vida en sociedad. La comparación entre la estimación y el precio no sólo servía para explicar los motivos racionales de la existencia de las diferencias sociales, sino también para afirmar su importancia. La igualdad entre las personas sería tan poco racional como querer que todos los productos tuviesen el mismo precio³⁷⁷.

Pufendorf distinguió dos tipos de estimación: la *simple* y la *intensiva*. La simple se concedía a un hombre cuyo comportamiento y carácter mostraba que actuaba según los principios de la consciencia, y preparado para observar, en cuanto podía, las leyes naturales hacia las otras personas, es decir, a actuar como una persona sociable. El hombre merecía esta estimación hasta que violaba las leyes naturales. Esto era el significado del aforismo de que todo hombre tendría que ser considerado bueno, hasta que se demostrara lo contrario. Pufendorf, en este sentido, tomaba distancia de Hobbes, que partía de la maldad intrínseca del hombre. La estimación intensiva era la reputación de una persona según la cual era preferida sobre otra, de acuerdo a una mayor posesión de cosas que incrementan el respeto. El honor no residía en la persona que lo recibía, sino en la que lo concedía. Un hombre podía poner el precio que quisiera sobre un producto, el comprador era finalmente el que realmente establecía el precio. En este sentido coincidía con Hobbes: “Pues aunque un individuo, como hace la mayoría de los hombres, se dé a sí mismo el máximo valor, su valor real no será más que el que

³⁷⁷ *Ibidem*, vol. II, p. 844 (8.4.1).

venga determinado por otros”³⁷⁸. Ciertamente, era una idea clásica, que tenía su origen en Aristóteles³⁷⁹.

Pufendorf definía los fundamentos del honor como una excelencia extraordinaria, o una perfección inusual, en concordancia con las leyes naturales, y con los fines del gobierno civil. El fundamento de la estimación más “intensa” era el éxito y la fortuna en acciones importantes, porque esto suponía excelencia y valor intrínseco. Pufendorf discutía de Hobbes, en cuanto que éste relacionaba el honor exclusivamente con el poder detentado por una persona. Ciertamente implicaba el poder de causar “algún tipo de efecto” en la vida humana. No obstante, el honor basado en el poder relacionado con el miedo no existía, puesto que el miedo implicaba odio y una persona que odia quiere la ruina del otro y no su honor. Por la misma razón consideraba incorrecto asociar el honor con la adulación, puesto que ésta implicaba deficiencia y deshonor, tanto por parte de la persona que adula, como de quien recibe el elogio inmerecido. Por otra parte, el honor nunca podía exigirse, pues la obligación de honrar a alguien implicaría coacción³⁸⁰.

Rendir honor a una persona era una *obligación imperfecta*, término que tomó prestado de Grocio, y que se podría equiparar con una buena costumbre que no se imponía a través de la fuerza. En el estado de naturaleza, ningún hombre podía reclamar la precedencia sobre otro hombre con argumentos objetivos, pues cada uno tenía ideas distintas sobre lo que eran sus fundamentos. De ahí que, en la comunidad de los príncipes, quienes se relacionaban entre sí como los hombres en el estado de naturaleza, la precedencia provocaba fácilmente disputas. Existían muchos criterios, como la antigüedad de los reinos, familias y gobiernos, la extensión de los reinos, sus riquezas, la calidad del poder del príncipe sobre sus súbditos, la magnificencia de su título, pero ninguno tenía tanto peso como para prevalecer sobre otro. Pufendorf propuso varias soluciones, como el uso de mesas

³⁷⁸ T. Hobbes, *Leviatán*, *op. cit.*, p. 85.

³⁷⁹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, *op. cit.*, 1.V., p. 52: “En cambio, los hombres cultivados y de acción prefieren los honores, pues éste es prácticamente el fin de la vida política, aunque es manifiestamente más superficial que aquél que estamos buscando: en efecto, parece que reside más en quienes lo otorgan que en quien lo recibe...”.

³⁸⁰ S. Pufendorf, *Acht Bücher...*, vol. II, pp. 868-870 (8.4.14).

redondas en las reuniones de distintos príncipes, y apostaba por una resolución práctica y creativa a medida de cada situación³⁸¹.

Aunque el honor era un derecho imperfecto, el príncipe revestido con un poder absoluto tenía la autoridad para establecer diferencias entre sus súbditos y exigir que éstas fuesen respetadas. Pufendorf contemplaba el tema del honor desde su utilidad práctica, como una manera de organizar la sociedad. Decía que el soberano hacía bien al conceder honores, siempre respetando los fundamentos de la estimación, puesto que, de esta manera, la obligación de honrar y los motivos reales para hacerlo coincidirían. En esto consistía el “arte político de los príncipes”. Ciertamente, no se podía esperar que un príncipe estuviera continuamente valorando si las personas merecían su honor o no. Para solucionar este problema, Pufendorf propuso conceder honores a personas que lo merecían por su oficio en la sociedad. Y para evitar quejas sobre injusticias, sería bueno que estos oficios sólo fueran ocupados por personas de mérito y que los honores concedidos fueran en proporción a la naturaleza, el peso y la importancia pública de los negocios de los oficios³⁸².

Esto le conducía a valorar el sentido de la nobleza de sangre, dejando claro que ésta de ninguna manera suponía mayores cualidades naturales ni morales. Tanto el noble como el que no lo es, es “procreado y nace de la misma manera”³⁸³. La virtud de uno mismo, y no la de sus antepasados debía recomendar a una persona. Teniendo en cuenta que los atributos morales que establecen la desigualdad en una sociedad son impuestos, éstos no cambiaban la cualidad de una persona. Así, decía, a un hombre común le pueden convertir en noble, pero con esto sólo adquiere nuevos derechos, y no cambia en sustancia. De la misma manera, cuando a un noble se le quitaba el título, sólo perdía los derechos de su orden, pero los beneficios que la naturaleza le había concedido, permanecían perfectos y enteros³⁸⁴.

La nobleza de sangre, sin embargo, existía. Pufendorf intentó explicar este fenómeno de manera racional. El gobierno podía legítimamente honrar a aquellos súbditos que habían hecho méritos extraordinarios. Era lógico que se supusiera

³⁸¹ *Ibidem*, vol. II, pp. 876-878 (8.4.21).

³⁸² *Ibidem*, vol. II, pp. 880-882 (8.4.23).

³⁸³ *Ibidem*, vol. II, p. 886 (8.4.25): “... wird einer wie die andere gezeuget und geboren”.

³⁸⁴ *Ibidem*, vol. II, p. 889 (8.4.27).

que los honores eran mayores si éstos eran concedidos con el privilegio de poder transmitirlos a los descendientes. Además estos favores podían provocar el deseo de emulación de los demás súbditos, fomentando su ambición para conseguir los mismos privilegios. Por otra parte, los padres querían mantener intacto el honor de su familia y, en consecuencia, se esforzarían en dar una buena educación a sus hijos, para que éstos pudiesen ostentar dignamente los títulos nobiliarios.

Pufendorf, de esta manera, quería demostrar que las ideas que fundaban la nobleza de sangre eran comprensibles, pero que no tenían una verdadera base racional. Una nobleza fundada exclusivamente en la sangre no sólo era una idea anticuada, sino que albergaba peligros para la estabilidad de la república, puesto que esto conduciría inevitablemente a la dependencia del rey de la nobleza, y a la formación de una facción de ellos contra el resto de la sociedad. Y las facciones, justamente, eran cuerpos sociales que Pufendorf consideraba ilícitos, pues eran contradictorios con el fin de la sociedad civil³⁸⁵.

Sería un error bastante grande de la república, si el poder superior estuviera obligado a repartir los oficios de honor entre un determinado estamento, y no tuviera la libertad de nombrar para ellos a otros ciudadanos mejor preparados, o de elevar a éstos en este estamento. Sería señal de un poder debilitado y decadente, cuando un príncipe estuviera obligado a favorecer a la nobleza, para que, con su ayuda, pueda reprimir mejor a los demás súbditos, puesto que, en cierto modo, el soberano estaría conspirando y buscando ejecutar con astucia, lo que no puede conseguir con la fuerza pública³⁸⁶.

³⁸⁵ *Ibidem*, vol. II, p. 502, (7.2.23).

³⁸⁶ *Ibidem*, vol. II, p. 897, (8.4.31): "...es seye ein ziemlich grosser Fehler gemeinen Wesens, wenn hohe Obrigkeit in Ertheilung der Ehren-Aempter an einen gewissen Stand gebunden, und nicht Freyheit haben soll, andere etwa mehr geschickt Bürger zu solchen Aemptern zu ziehen, oder in diesen Stand zu erheben. Muß ein Fürst den Adel deßhalben wol halten, damit durch dessen Hülffe die übrige Unterthanen desto besser gezwungen werden können, so ist es ein Zeichen wanckender und fast hinfallender Macht, da Obrigkeit sich gleichsam mit einem Theil der Unterthanen zusammen rottiren, und mit List auszuführen suchen muß, was sie nicht mehr mit offentlichem Nachdruck thun kan".

Este tipo de gobierno no era solo un peligro para el rey, sino también para la nobleza, puesto que ésta corría el riesgo de verse reducida a un adorno para el monarca, quien podría tratarles como creyese conveniente. Así, Pufendorf, partiendo del sistema cortesano, con sus distintos cuerpos sociales, y personas de distintas cualidades, intentó introducir reflexiones que tendrían que justificar una mayor apertura social para nuevas élites. Esto fue posible a través de su doctrina de las *entidades morales*, formadas a través de la imposición de determinados atributos, los cuales no estaban relacionados con las cualidades naturales de las cosas y personas.

CAPÍTULO 4

EL SURGIMIENTO DE LA SOCIEDAD ILUSTRADA FRENTE A LA REAFIRMACIÓN DE LA COSMOVISIÓN ESFÉRICA

La evolución de la interpretación iusnaturalista de la organización política cortesana, dio lugar a la concepción de la sociedad y la cultura de la sociabilidad. De forma paralela, surgió en los territorios del Imperio, particularmente en Sajonia y Prusia, una corriente espiritual dentro del luteranismo, el pietismo, que buscaba dar forma a una religiosidad moral práctica, frente a los planteamientos ortodoxos, identificados con una preocupación estéril por los dogmas teológicos. Desde la perspectiva pietista, la Iglesia Luterana, inmersa en disputas teológicas, había perdido la relación con sus creyentes. La reforma de la doctrina debía tener sus consecuencias prácticas y resultar en una reforma de la vida cotidiana de los fieles³⁸⁷.

Aunque el voluntarismo radical de Lutero estaba vinculado a la justificación por la fe que, desde la consciencia de la incapacidad moral del hombre, debía conducir a una entrega libradora a la providencia divina e ir acompañado de una vida santa, la desvinculación moral entre lo humano y lo divino era susceptible de conducir a una vivencia intelectualista de la fe. Al distanciarse de la vida humana, Dios se convertía en un concepto abstracto por el que el hombre sentía más temor que amor, lo que podía convertirse en un obstáculo para el fervor religioso de los creyentes comunes. Los pietistas enfatizaron nuevamente el amor como fundamento de la relación entre Dios y los hombres. La mala voluntad, esclava de los apetitos, identificada con la concupiscencia, debía ser remediada a través de una voluntad buena, identificada con el amor.

El pietismo iba acompañado de una crítica hacia las formas cortesanas, presentadas en oposición a una vivencia íntima de la fe, que se expresaba en un modo de vida ascético, resultado de un renacer espiritual, y una disposición constante para las buenas obras. La cultura cortesana fue identificada por los

³⁸⁷ W. Sparr, "Christ-löbliche Fröhlichkeit. Naturrechtliche und offenbarungstheologische Legitimationen der Geselligkeit in der Frühen Neuzeit", en W. Adam (ed.), *Gesellschaft und Geselligkeit im Barockzeitalter*. Wiesbaden, 1997, I, pp. 261-273.

pietistas con la Iglesia Luterana ortodoxa, que desde su perspectiva era excesivamente relajada respecto a la disciplina social, y mantenía una estrecha relación con las élites en la Corte. Esto se expresaba en la polémica sobre las *adiaphora* [*Mitteldinge*], prácticas y costumbres que la Iglesia Luterana consideraba moralmente neutras, como como la danza, la bebida, el ocio, la vestimenta lujosa, pero que eran consideradas signos de corrupción moral por los pietistas³⁸⁸. Los líderes espirituales del movimiento pietista se preocuparon por la búsqueda de nuevos fundamentos éticos para la convivencia social, como alternativa a la ética aristotélica, que después de haber sido repudiada por Lutero, había vuelto a las universidades luteranas de la mano de Melanchton³⁸⁹. Philipp Jakob Spener, siendo estudiante en Estrasburgo, había mostrado interés por las teorías iusnaturalistas de Grocio y Hobbes y, más tarde, llegó a tener amistad con Pufendorf³⁹⁰. August Hermann Francke mantenía una relación amistosa con Christian Thomasius, quien había propuesto partir del amor como principio de la actuación humana. No obstante, la sintonía entre el pietismo y la nueva filosofía iusnaturalista no era completa ni duradera. Francke llegó a acusar a Thomasius de propagar una moral de las apariencias y una conducta cortesana poco piadosa, mientras éste criticó la actitud gazmoña de los pietistas, quienes finalmente no se diferenciaban de los luteranos ortodoxos por su preocupación por el poder mundano³⁹¹.

En este mismo período, surgió otra renovación filosófica desde una sensibilidad religiosa más cercana a la tradición luterana ortodoxa, y un espíritu ecuménico. Leibniz, quien provenía de la tradición del luteranismo escolástico, intentó compaginar el voluntarismo divino con una concepción racionalista del universo, lo que tuvo como resultado su teoría de las mónadas. A pesar de que espiritualmente no pertenecía al movimiento pietista, Francke se acercó

³⁸⁸ W. Sparr, "Christ-löbliche Fröhlichkeit", *op. cit.*, pp. 87-88; C. Hinrichs, *Preußentum und Pietismus. Der Pietismus in Brandenburg-Preußen als religiös-soziale Reformbewegung*. Göttingen, 1971, p. 362.

³⁸⁹ S. Kusukawa, *The Transformation of natural Philosophy. The Case of Philip Melancthon*. Cambridge, 1995, pp. 69-71.

³⁹⁰ Sobre su época como estudiante y su interés por el iusnaturalismo, véase J. Wallmann, *Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus*. Tübingen, 1970, pp. 68-79.

³⁹¹ C. Hinrichs, *Preußentum und Pietismus...*, *op. cit.*, pp. 369-381.

brevemente a Leibniz, y ambos desarrollaron un proyecto para la evangelización del Oriente. No obstante, el proyecto no llegó a madurar.

4.1 LA REFORMA MORAL DEL PIETISMO

La filosofía escolástica había vuelto a las universidades alemanas después de su eliminación del currículo académico por Melanchton quien, con su reforma, había privado a los estudiantes de una formación metafísica. Ésta, sin embargo, era necesaria para poder argumentar de manera racional y convincente sobre determinados dogmas y doctrinas religiosas que seguían causando polémicas en la segunda mitad del siglo XVI, como la unión de las dos naturalezas de Cristo, la Trinidad, la predestinación, la manera en la que Cristo se encontraba presente en la Eucaristía y la definición del pecado original. Así, la metafísica fue reintroducida como el campo en el cual se solapaban lo divino y lo humano, y estuvo intrínsecamente vinculada a la teología³⁹². Su reintroducción ocurrió, paradójicamente, de la mano de Francisco de Suárez, quien había utilizado la metafísica aristotélica para crear un lenguaje nuevo, que también fue empleado en las disputas de los teólogos protestantes³⁹³. Las polémicas sobre las diferencias dogmáticas en las universidades protestantes deben ser entendidas en el contexto de las tensiones políticas en los territorios del Imperio en la segunda mitad del siglo XVI. El proceso de confesionalización reclamaba una preparación espiritual adecuada por parte de las élites intelectuales y políticas destinadas a las cortes alemanas, en las que los conflictos políticos estaban vinculados a las tensiones entre las diferentes confesiones y corrientes espirituales. Las universidades, por

³⁹² W. Sparr, *Wiederkehr der Metaphysik. Die ontologische Frage in der lutherischen Theologie des frühen 17. Jahrhunderts*. Meisenheim, 1976, pp. 13-18; M. Wundt, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*. Hildesheim, 1964, p. 8.

³⁹³ W. Schmidt-Biggemann: "Nuevas estructuras de conocimiento", en H. d. Ridder-Symoens (ed.), *Historia de la universidad en Europa: Universidades en la Europa moderna temprana (1500-1800)*, Bilbao 1001, II, pp. 530-531; C. Lohr, "Metaphysics", en C. B. Schmidt (ed.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Cambridge, 1988, p. 615. E. Lewalter, *Spanisch-jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte der iberisch-deutschen Kulturbeziehungen und zur Vorgeschichte des deutschen Idealismus*. Darmstadt, 1967.

otra parte, estaban dominadas por las iglesias, cuyos representantes eran en su mayoría profesores universitarios³⁹⁴.

La armonía que se intentaba establecer entre la filosofía y la teología a través de la metafísica, estaba fundada en la necesaria coincidencia doctrinal de los *dos libros*: el libro de la naturaleza y el libro sagrado, puesto que ambos se suponían de autoría divina. En la práctica, esto significaba la supeditación de la filosofía a la teología. Un conflicto entre ambas disciplinas era siempre concebido como la consecuencia de un error en la filosofía, que por la corrupción de la razón humana tendía a ser falible. Las dos disciplinas encontraban su mediador en la metafísica, que servía de instrumento para salvar el abismo entre el ser humano y el divino, el mundo sensible y el mundo inteligible³⁹⁵. De la metafísica cristiana surgió la cristología, que ocupaba un lugar central en las diferentes doctrinas confesionales, puesto que la unión sacramental de las naturalezas divina y humana de Cristo determinaba la manera en la que la iglesia podía mediar y ofrecer redención a los creyentes. Así, mientras que la metafísica luterana concebía un intercambio recíproco y completo entre las propiedades divinas y humanas de Cristo a través de la encarnación y la eucaristía, para los calvinistas, la verdadera sustancia de Cristo era su naturaleza divina o Logos, mientras que su naturaleza humana era contemplada como accidental, necesaria para sus objetivos de regeneración. Estas posturas reflejaban la diferente manera de concebir la presencia de Cristo en la hostia de la Eucaristía, que según los luteranos era real y ocurría simultáneamente en diferentes lugares a la vez, mientras que para los calvinistas era meramente simbólica.

En la base de estas doctrinas, finalmente, se encontraban distintas visiones antropológicas. Según la perspectiva aristotélica, que partía de la tendencia del hombre a buscar el camino de la virtud, el mal era presentado como una desviación. La teología cristiana, en general, lo contemplaba como una elección positiva, consecuencia de la corrupción de la naturaleza humana. En el catolicismo, particularmente entre los jesuitas, seguía existiendo la confianza en el dominio de la razón sobre el cuerpo. Para los teólogos calvinistas, sin embargo,

³⁹⁴ W. Schmidt-Biggemann: "Nuevas estructuras de conocimiento", *op. cit.*, p. 540.

³⁹⁵ W. Sparr, *Wiederkehr der Metaphysik...*, *op. cit.*, pp. 36-56. Un análisis de la visión de Sparr en I. Hunter, *Rival Enlightenments. Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern German*. Cambridge, 2001, pp. 40-50.

los efectos corruptores de la carne y la materia sobre el alma racional, significaban que no cabía esperar tal dominio, con lo que el hombre, sin la gracia divina, estaba perdido. Los teólogos luteranos ortodoxos consideraban que esta explicación era susceptible de eliminar la responsabilidad del hombre por el pecado, por lo que, a través de la metafísica, y tomando prestado del aristotelismo, buscaron un camino intermedio: la corrupción de la naturaleza sensible del hombre era el producto de una elección libre, la voluntad del hombre de violar la ley divina. Esta voluntad era contemplada como el fracaso en la realización de la perfección del alma racional del hombre³⁹⁶. La metafísica era la expresión de la ambición de superar este fracaso, y conducía en la práctica a un intento de alcanzar una inteligencia cuasi-divina, que era compaginada con un estilo de vida ascético³⁹⁷.

A finales del siglo XVII surgió dentro del luteranismo la corriente del pietismo, que consideraba la visión antropológica derivada de la metafísica como una traición a la concepción luterana del pecado original y la corrupción humana, y una vuelta a la idea de que el hombre, a través de la razón, era capaz de vivir feliz y virtuosamente. El luteranismo ortodoxo ha sido representado en la historiografía decimonónica pietista, como un intelectualismo estéril y mundano que se había alejado de la vida espiritual de los creyentes. No obstante, tanto el luteranismo ortodoxo como el pietismo pueden ser considerados en un sentido más amplio como culturas y formas de vida, vinculadas a pugnas políticas dentro de la Corte³⁹⁸.

El pietismo, inspirado en movimientos místicos medievales³⁹⁹, surgió dentro de la Iglesia Luterana alemana con Philip Jacob Spener (1635-1705) como padre espiritual, y se caracterizó por un esfuerzo por reformar la Iglesia Luterana desde dentro⁴⁰⁰. Spener, como estudiante de la universidad de Estrasburgo había

³⁹⁶ W. Sparr, *Wiederkehr der Metaphysik...*, *op. cit.*, pp. 170-180.

³⁹⁷ I. Hunter, *Rival Enlightenments...*, *op. cit.*, p. 51.

³⁹⁸ Una definición del pietismo como movimiento que rivalizaba con el luteranismo ortodoxo en H. Leube, *Orthodoxie und Pietismus. Gesammelte Studien*. Eschwege, 1975.

³⁹⁹ A. Ritschl, *Geschichte des Pietismus*. 3 vols., Bonn 1880-1886. Stoeffler considera la tesis del vínculo entre el misticismo medieval y el pietismo como un intento de Ritschl de desacreditar el movimiento. Véase E. Stoeffler, *German Pietism during the Eighteenth Century*. Leiden, 1973, p. 8.

⁴⁰⁰ Una revisión historiográfica de los estudios del pietismo en J. Strom, "Problems and Promises of Pietism Research", *Church History* 71/3 (2002), pp. 536-554.

tomado distancia de la metafísica aristotélica y se sentía más cercano a la filosofía moral de la tradición estoica. Se declaró particularmente influenciado por la obra de Hugo Grocio, cuya postura arminianista, y su oposición a Dordrecht, habían favorecido la buena acogida de su obra en tierras luteranas. En cuanto a la formación espiritual de Spener, frecuentemente se señala la influencia de la literatura puritana inglesa⁴⁰¹. También se inspiró en la literatura crítica surgida después de la Guerra de los Treinta Años, que representaba el caos político y social como una consecuencia de la pérdida de piedad, y de la transformación del luteranismo en una fe exterior⁴⁰². La Iglesia Luterana ortodoxa, según los críticos, estaba intrínsecamente vinculada a los intereses políticos de los príncipes y las élites cortesanas, y no se molestaba en propagar una verdadera actitud religiosa, basada en una “conversión real” más allá de la apariencia. La fe no tendría que ser algo meramente racional, sino que debía partir del corazón, aspirar a una conversión consciente, y conducir hacia un nuevo *habitus*, basado en una actitud ascética, y la creencia quiliástica de resucitar al mundo. Una iglesia renovada y escuelas, que no sólo transmitirían conocimiento, sino que cambiaría el modo de vida de los creyentes, serían los instrumentos para la renovación espiritual. Con el énfasis en la vivencia espiritual, surgió una gran demanda de literatura devota y comenzaron a traducirse textos místicos heterogéneos, inclusive aquellos provenientes del misticismo católico.

El movimiento, de esta manera, nunca llegó a desarrollar una doctrina sistemática. Se caracterizaba más bien por una manera de vivir la fe en la que se enfatizaba la experiencia religiosa, el autocontrol, y el intento de buscar inspiración religiosa y moral en la Biblia. Esta actitud iba acompañada con una atención hacia determinados elementos del misticismo medieval y católico marginados en el cristianismo evangélico, como la intensificación de la fe a través de la oración y la meditación, la adoración del niño Jesús, el culto a la pasión de Cristo, la predilección por las visiones, la glosolalia y las profecías, y el aislamiento ascético del mundo⁴⁰³. Los representantes del movimiento pietista,

⁴⁰¹ Para el paralelismo entre el pietismo y el puritanismo, véase M. Fulbrook, *Piety and Politics. Religion and the Rise of Absolutism in England, Württemberg and Prussia*. Cambridge, 1983, pp.19-44.

⁴⁰² C. Hinrichs, *Preußentum und Pietismus...*, *op. cit.*, p. 3.

⁴⁰³ H. Leube, *Orthodoxie und Pietismus...*, *op. cit.*, p. 121.

asimismo, comenzaron a estudiar y traducir obras místicas. August Hermann Francke, durante su estancia en Leipzig, tradujo las obras de Miguel de Molinos, y Gottfried Arnold las de Jeanne-Marie de la Motte Guyon⁴⁰⁴.

La influencia de los místicos medievales estaba también presente en Lutero, quien recurría a su vocabulario sencillo y directo. No obstante, rechazaba el misticismo especulativo por su pretensión de poder penetrar en la oscuridad divina, más allá de las enseñanzas de Cristo⁴⁰⁵. Sin la gracia, la salvación no era posible, y la gracia sólo era posible a través de la fe, según estaba escrito en “Carta a los Efesios” (2:8): “Pues por la gracia habéis sido salvados mediante la fe; y esto no proviene de vosotros: es don de Dios; ni tampoco viene de las obras, para que nadie se gloríe”. Según Lutero el misticismo era la experiencia de Dios, pero ésta era igual para cada creyente, y no podía ser concebida como una experiencia última, una santidad superlativa, sólo alcanzable por algunas almas elegidas. El acceso a lo divino, por otra parte, no era el resultado del mérito propio, sino que sólo Dios obraba en el hombre, infundiendo la fe en él.

Johann Arndt (1555-1621), fuente de inspiración para Spener, se aproximó con una mayor intensidad al misticismo, optando por una actitud religiosa práctica centrada en la renovación espiritual y la experiencia religiosa⁴⁰⁶. Arndt concebía el alcance de la verdadera fe, que culminaba en la unión mística, como un proceso escalonado. En su obra principal, *Seis libros sobre el cristianismo verdadero*, Arndt comenzaba citando un fragmento diferente de la “Carta a los Efesios” (4.23, 24), que rezaba: “que os dejéis renovar por el espíritu de vuestra mente y os revistáis del hombre nuevo, que ha sido creado a imagen de Dios en justicia y santidad de la verdad”, para esbozar a continuación el camino del renacer espiritual. “La imagen de Dios en el hombre es la semejanza del alma humana, del entendimiento, del espíritu, del ánimo, de la voluntad, y de todas las fuerzas del cuerpo y del alma, con Dios y la Santísima Trinidad, y con todas sus artes divinas,

⁴⁰⁴ P. C. Erb, *Pietists, protestants and mysticism: the use of late medieval spiritual texts in the work of Gottfried Arnold*. Metuchen, 1989.

⁴⁰⁵ *Ibidem*, pp. 51-55.

⁴⁰⁶ C. Braw, *Bücher im Staube: Die Theologie Johann Arndts in ihrem Verhältnis zur Mystik*. Leiden, 1986; J. Wallmann, *Philipp Jakob Spener...*, *op. cit.*, p. 14.

virtudes, voluntades y cualidades”⁴⁰⁷. El hombre, caído en pecado, podía redimirse en Cristo, aunque la completa renovación de la imagen de Dios sólo se alcanzaría en el más allá.

“Porque el hombre renace de nuevo en su conversión, y cuando le es dada la gracia por Cristo a través de la fe, también es renovado diariamente según la viva imagen de Dios. No obstante, no es un hombre maduro⁴⁰⁸, sino un niño, que a partir de ese momento es educado por el Espíritu Santo, y se parece día tras día más a Jesucristo. Puesto que la entera vida cristiana sobre la tierra es, y no debe ser otra cosa que, una edificación de la semejanza divina en un hombre creyente, quien por tanto vive permanentemente en el nuevo nacimiento, y reprime y mata diariamente al antiguo nacimiento. Y esto debe comenzar aquí en esta vida, pero será perfeccionado en la vida más allá. Y en aquél en el que esto no ha comenzado antes del juicio final, y antes de su muerte, en éste tampoco será edificado en la eternidad⁴⁰⁹.

Existían, según Arndt, dos nacimientos del cristiano; por un lado “el antiguo nacimiento carnal, pecaminoso, maldito y condenado” de Adán, a imagen

⁴⁰⁷ J. Arndt, *Sechs Bücher vom wahren Christentum*. Züllichau, 1750, 1.1.1, p. 1-2: “Das bild Gottes im menschen ist die gleichformigkeit der menschlichen seele, des verstandes, geistes, gemüths, willens und aller innerlichen und äusselichen leibes-und seelen-kräften, mit Gott und der heiligen Dreyfaltigkeit, und mit allen ihren göttlichen arten, tugenden, willen und eigenschaften”.

⁴⁰⁸ Carta a los Efesios, 4.13: “hasta que todos llegemos a la unidad de la fe y del perfecto conocimiento del Hijo de Dios, a la edad madura, al desarrollo correspondiente a la plenitud de Cristo...”

⁴⁰⁹ J. Arndt, *Sechs Bücher vom wahren Christentum*, *op. cit.*, 41.1-2, p. 216: “Denn der mensch wird in seiner bekehrung neu geboren, wenn ihm durch den glauben Christi gerechtigkeit geschenkt wird, wird auch nach dem ebenbilde Gottes täglich erneuert; ist aber nicht ein vollkommen mann, Eph. 4.13, sondern ein kind, das hernach vom heiligen Geist auferzogen, und Christo Jesu von tage zu tage gleichförmiger wird. Denn das ganze christliche leben auf erden ist und muß nichts anders seyn, denn eine aufrichtung des ebenbildes Gottes in einem glaubigen menschen, also, daß er stets in der neuen geburt lebe und die alte geburt täglich in ihm dämpfe und tödte. Rom.. 6,4. Und das muß hie in diesem leben angefangen werden, in jenem leben aber wirts vollkommen werden. Und in wem es nicht vor dem jüngsten tage und vor seinem tode angefangen wird, in dem wirts auch nimmermehr in ewigkeit aufgerichtet werden”.

de Satán, que transmitía la naturaleza terrenal y bestial del hombre y, por otro lado, el nacimiento nuevo “espiritual, santo, feliz, y bendito” que tenía su origen en Jesucristo y que transmitía espiritualmente la semejanza de Dios, el hombre celestial y divino. El renacer conllevaba el arrepentimiento, la pena por los pecados del pasado y una falta de inclinación para volver a caer en el error, y conducía a la unión mística del creyente con Cristo, que significaba que vivía siguiendo el modelo de Jesús. Esto implicaba que el orgullo, la codicia, la lujuria, la ira, la enemistad tenían que morir en él, lo que ocurría “cuando uno mismo se extingue, y muere para el mundo”⁴¹⁰. La muerte del antiguo nacimiento se conseguía a través de un modo de vida, una corrección continua de las tentaciones carnales a través del autoconocimiento. “Pero la santidad de la vida es consecuencia de la verdadera penitencia y arrepentimiento, y del conocimiento de sí mismo, que implica que el hombre aprenda a conocer diariamente sus defectos, que los mejore diariamente, y que esté en la justicia y santidad de Cristo a través de la fe”⁴¹¹.

El creyente no podía regocijarse en el placer, pues éste conducía al eterno dolor del maldito, ni desanimarse por la desgracia temporal, que llevaba a la alegría de la vida eterna. “Muchas veces nos reímos mucho y frívolamente, mientras que deberíamos llorar amargamente”⁴¹². Un cristiano es un ser cuya miseria supone su alegría, pues así lo decía San Pablo en su carta a los romanos (5.3): “Y no sólo esto, sino que también nos sentimos gozosamente seguros en las tribulaciones, sabiendo que la tribulación genera constancia”. Cuanto más uno se desprecia, decía Arndt, tanto más Dios le consuela. Esto significaba que el hombre debía rechazar su dimensión corporal, y lo material, derrotar a la prostituta de Babilonia. Era, ciertamente, un discurso susceptible de convertirse en una crítica al esplendor del mundo cortesano.

“Los que han adorado a la bestia, no tendrán paz. Así, los que veneran el gran y hermoso animal de la riqueza con su codicia brutal y

⁴¹⁰ *Ibidem*, 1.12, p. 53: “wenn du dir selbst und der welt absterbest”.

⁴¹¹ *Ibidem*, 1.20.1, p. 94: “Die heiligkeit aber des lebens komt aus wahrer busse una reue, und aus erkenntnis sein selbst, daß ein mensch täglich bessert, und durch den glauben der gerechtigkeit und heiligkeit Christi theilhaftig wird”.

⁴¹² *Ibidem*, 1.20.7, p. 95: “Wir lachen oft leichtfertig und üppig, da wir billig weinen sollten”.

bestial, no pueden tener paz, sino sólo muchas penas. Son como los camellos y las mulas con los que se transporta sobre las altas montañas delicadas telas de seda, piedras preciosas, especias y vinos exquisitos, con muchos alabarderos que les esperan y les acompañan mientras llevan los tesoros. Pero cuando llegan al albergue, y se les quitan las cubiertas de color, y las cosas preciosas, no les queda nada más que golpes y estrías y se les deja solos y fatigados en el establo. Así, a uno que en este mundo ha llevado coronas y telas de seda, no le quedará nada de esto la noche de su despedida, salvo los golpes y estrías de sus pecados, que ha cometido por el abuso de su riqueza, por muy magnífico que haya sido⁴¹³.

Este rechazo a lo material y lo corporal, hacía al hombre receptivo al amor de Dios, que era infinito. Aunque el discurso de Arndt es en muchos sentidos similar al de Lutero, aquél pone más énfasis en el arrepentimiento que en el terror agonizante de éste. No niega la necesidad de la gracia divina, pero da por sentado que el hombre puede recibirla, si no la pone obstáculos⁴¹⁴. Lutero identificaba el *éxtasis*, término que tomó prestado de los místicos, con *fides*, y adaptaba el significado a su doctrina de la justificación a través de la fe. Arndt, sin embargo, desvinculaba la fe de la unión mística. Distinguía diferentes estadios en la vida del creyente que empezaba con el nacimiento, pasaba por el renacer y conducía a la nueva vida en el más allá. Concebía el alcance de la unión mística como una progresión centrada en el amor, que era la manifestación última de la vida en Cristo, y la complementación de la renovación en la imagen de Dios. La

⁴¹³ *Ibidem*, 1.20.24, pp 98- 99: “Die das thier angebetet haben, die haben keine ruhe. Also, die das grosse schöne thier des weltlichen reichthums und ihren bestialischen viehischen geiz anbeten, können keine ruhe haben, sondern viel plagen. Sie sind gleich den kamelen und maulthieren, mit welchen man über die hohen gebirge köstliche seidenwaren, edelsteine, gewurz und köstliche weine führen, und dieselbe haben viel trabanten, die auf sie warten, und bey ihnen her laufen, weil sie die kleinodien tragen. Aber wenn sie in die herberge kommen, werden die schönen bunten decken und köstliche dinge von ihnen genommen, und sie haben nichts mehr davon als schläge und striemen, und daß sie müde sein, und werden im stall allein gelassen. Also hat einer in dieser welt, der seiden und kronen getragen hat, auf den abend seines abschiedes nicht mehr davon, denn striemen und schläge seiner sünde, die er gethan hat durch den misbrach seines reichthums, und wenn er noch so ein herrlicher mensch gewesen.

⁴¹⁴ Para las diferencias: P. C. Erb, *Pietists, protestants and mysticism...*, *op. cit.*, p. 57.

aspiración a la felicidad, frente a una ciega y pasiva sumisión a Dios, y la idea de la perfectibilidad frente al énfasis en la corrupción de la naturaleza humana, eran concebidos como matices nuevos en el luteranismo, que no pretendían ser innovaciones teológicas, sino una nueva manera de vivir la espiritualidad⁴¹⁵.

Arndt ejercería una importante influencia sobre el pietismo. Su *Postilla* fue reeditada por Spener con una introducción titulada *Pia desideria*, una de las fuentes más importantes del nuevo movimiento espiritual. En esta obra, posteriormente publicada de forma independiente, Spener señalaba la preocupante situación de la iglesia evangélica. El catolicismo estaba ganando terreno en los territorios alemanes, incluso en aquellos que ya parecían ganados por el protestantismo. Esta era señal, según Spener, de que la propia Iglesia Luterana se encontraba corrompida como consecuencia de “la ceguera” del estamento secular. En vez de proteger a la iglesia, como deberían, la mayoría de los príncipes solía vivir en “aquellos pecados y placeres mundanos que generalmente trae la vida cortesana”⁴¹⁶. Además, abusaban de su poder “a través de un cesaropapismo irresponsable”. El clero, por su parte, había olvidado lo que era verdaderamente importante en la fe, que giraba alrededor del amor divino, para enzarzarse en estériles discusiones teológicas. No convenía mezclar la Sagrada Escritura con tanta “paja”, una sabiduría exenta de amor, cuya consecuencia era que ya no se podía distinguir la sencillez del mensaje del Mesías. Spener apoyaba sus argumentos citando a San Pablo (1 Corintios 2.4-5): “Mi palabra y mi predicación no consistían en hábiles discursos de sabiduría, sino en demostración de espíritu y de poder, para que vuestra fe no se basara en sabiduría de hombres, sino en el poder de Dios”. San Pablo no había recibido su conocimiento a través del hombre, sino por inspiración divina, y teniendo en cuenta la distancia entre cielo y tierra, la fe no podía ser explicada a través de “fantasías insustanciales”.

Teniendo en cuenta el lamentable estado del clero y la aristocracia, “que deben gobernar e inducir a la piedad”, era fácil adivinar cómo le iba al tercer estado, sentenciaba Spener. Denunciaba la embriaguez, la codicia, la falta de

⁴¹⁵ C. Hinrichs, *Preußentum und Pietismus...*, *op. cit.*, p. 33.

⁴¹⁶ P. J. Spener, *Pia desideria oder herzliches Verlangen nach gottgefälliger Besserung der wahren evangelischen Kirche nebst einigen dahin abzweckenden Vorschlägen*. Leipzig, 1841, p. 11: “...in denjenigen Sünden und allen Weltwollüsten, welche das Hofleben meistens mit sich führt...”.

consideración, de “amor” por el prójimo, todo ello consecuencia de una vivencia excesivamente exterior de la fe que era predominante en los estados luteranos. No era extraño, pues, que aquellos católicos que rechazaban los abusos de la Iglesia de Roma, tampoco se sintieran atraídos por la iglesia evangélica. No obstante, tampoco era cuestión de comparar la Iglesia Luterana con la “Babel espiritual”. La reforma había liberado la fe del cautiverio de Babilonia de la Iglesia Católica, pero esto no significaba que los creyentes pudiesen quedarse parados. Era necesario avanzar, animarse mutuamente y trabajar para corregir los abusos, que no podían ocultarse, pues esto sólo haría la iglesia vulnerable ante los ataques de Roma.

El pietismo ha sido definido como una segunda reforma dentro de la Reforma, lo que se expresaba en la consciencia de una crisis de “piedad” dentro del protestantismo, y la convicción de que la iglesia no había llegado a su plenitud⁴¹⁷. Esto conllevaba una actitud práctica, una atención para la actuación del creyente en la vida cotidiana. Spener lo manifestaba con claridad en *Pia desideria*. Dios había prometido una mejora del estado de su iglesia, en el sentido de la comunidad de los creyentes, aquí sobre la tierra, pues esto se podía deducir de las palabras de San Pablo: “todo Israel será salvo” (Rom. 11. 26). Asimismo cabía esperar una mayor decadencia de la Roma papal, tal como San Juan había predicho en el Apocalipsis con la descripción de la caída de la opulenta Babilonia. Si esto era una profecía divina, no podía quedar sin cumplimiento. Sin embargo, Spener remarcaba que los creyentes no podían esperar pasivamente a que se cumpliera, sino que debían trabajar activamente para realizarla. Los seguidores de Cristo no sólo se reconocían a través de sus palabras, sino también por sus acciones. “Y aunque tenemos a la vista que no se puede alcanzar plenamente el objetivo, por lo menos hacemos lo posible”⁴¹⁸. No se vivía en la “república platónica”, la perfección sólo existía en el más allá, y el verdadero creyente, en cada paso que avanzaba, se daba cuenta de lo que todavía le faltaba. No obstante, cada uno debía aspirar a un cierto grado de perfección, y este anhelo debía surgir

⁴¹⁷ Una visión expresada en M. Brecht, “Probleme der Pietismusforschung”, *Dutch Review of Church History* 76 (1997), pp. 227-237.

⁴¹⁸ P. J. Spener, *Pia desideria...*, *op. cit.*, p. 51: “Und ob wir wohl vor Augen sehen, daß nicht der ganza völlige Zweck erreicht werden könne, wenigstens so viel thun, als möglich ist”.

desde el interior. No de la preocupación por esta vida, y demás necesidades humanas, sino del corazón que había asimilado los mandatos divinos.

Ciertamente, la naturaleza del hombre era intrínsecamente mala. Sólo Dios era capaz de provocar lo bueno en el ser humano, y para esto utilizaba la Palabra. Con este argumento, Spener convertía la difusión del evangelio en una cuestión fundamental para reforzar la Iglesia Luterana. Las predicaciones en la iglesia, sostenía, eran importantes pero no suficientes. A través de ellas los creyentes sólo podían conocer fragmentos de la Biblia. La lectura de los escritos por el padre de familia suplía la difusión del predicador, y también lo podían hacer las lecturas públicas para quienes no sabían leer. Sin embargo, además era conveniente restaurar las reuniones eclesiológicas según la antigua costumbre apostólica, en las que los creyentes leyeran y comentaran juntos los textos sagrados. Esto implicaba que los creyentes se ocuparan activamente con la Palabra, lo que enriquecía y reforzaba su vida espiritual, y los convertía en “nuevas personas”. La organización de los llamados conventículos, o *Collegia Pietatis*, era el camino hacia la renovación espiritual de los creyentes y con ello, de la Iglesia Luterana. Así, el movimiento se extendió a través de los conventículos, que por primera vez habían sido organizados por Spener en Frankfurt en 1670⁴¹⁹. Spener los justificaba refiriéndose a 1 Corintios 14, en que se comentaba la palabra de Dios en reuniones de creyentes, y también a Lutero, quien defendía la supresión institucional de las diferencias entre sacerdotes y laicos⁴²⁰. A pesar de estos argumentos, Spener tuvo que defender reiteradamente la celebración de los conventículos, puesto que eran contemplados con suspicacia por las autoridades eclesiológicas, por el temor de que se convirtieran en ocasiones para cuestionar las doctrinas ortodoxas.

El movimiento pietista puede ser definido como un *continuum espiritual* que se extendía desde comunidades radicales y espirituales hasta ámbitos establecidos y ordenados dentro de la Iglesia Luterana y con valedores en la Corte⁴²¹. En cuanto a su elaboración práctica, el pietismo de Halle ha sido

⁴¹⁹ I. Modrow, “Die sozial-religiösen Gruppenbildungen des Frühpietismus”, en W. Adam (ed.), *Gesellschaft und Geselligkeit...*, op. cit., pp. 309-320.

⁴²⁰ M. Brecht, “Pietismus als alternative Geselligkeit”, en W. Adam (ed.), *Gesellschaft und Geselligkeit...*, op. cit., pp. 261-273.

⁴²¹ P. C. Erb, *Pietists, protestants and mysticism...*, op. cit., p. 20.

considerado como un movimiento espiritual pedagógico dentro del luteranismo, con un énfasis en la actuación en el mundo⁴²². El protagonista del movimiento en Halle fue August Hermann Francke, quien sistematizó la experiencia vital de la conversión⁴²³. Como consecuencia del pecado original, la salvación no estaba al alcance del hombre, pero Dios, cuya gracia alcanzaba a toda la humanidad, había enviado a mensajeros cuyo papel era fomentar el deseo de reconciliarse con Él. Francke estableció un método de conversión para los creyentes, organizado en diferentes niveles: predicación de la ley, seguida por una crisis acompañada de temor por el infierno y el juicio final, que llevaba a una ruptura radical con la vida anterior y, finalmente, una renovada fe que tenía como consecuencia una nueva forma de ser, acompañada de una permanente introspección que comprobaba que la conducta era consecuente con la verdadera vida cristiana. Francke distinguía una doble resistencia del hombre a la recepción de la palabra de Dios: por una parte, una resistencia natural y común a todos los hombres que, sin embargo, no podía obstaculizar del todo la gracia divina, pues de lo contrario la conversión no habría sido posible y, por otra parte, una oposición consciente, afectada y mala que se negaba a recibir la gracia divina de forma deliberada.

Francke, pues, distinguía entre la vida pecaminosa de cada hombre en particular y el pecado original, común a todos, que se podía superar a través de una conversión real. Previamente a ella, el hombre tenía que mostrar una fidelidad en su actuación exterior, lo que implicaba un rechazo de las *adiaphora* que obstaculizaban la recepción inmediata de la palabra de Dios. Así, el pietismo de Halle implicaba un disciplinamiento vital anterior a la conversión, una constancia y regularidad en la conducta como paso previo hacia la salvación. De esta manera, el modo de vida, la disciplina espiritual y corporal, y el objetivo de la salvación estaban íntimamente vinculados, mientras que en el luteranismo de la Reforma, la buena conducta era más bien una consecuencia indirecta de la fe⁴²⁴.

La predicación pietista era pedagógica y popular, y se valía de un lenguaje sencillo. La catequización, la confesión, la excomunión de aquellos obstinados en su vida pecaminosa, y las visitas de religiosos a los miembros de la comunidad

⁴²² C. Hinrichs, *Preußentum und Pietismus...*, op. cit., p. 9.

⁴²³ Sobre la teología de Francke, véase: A. Ritschl, *Geschichte des Pietismus. Der Pietismus in der lutherischen Kirche des 17. und 18. Jahrhunderts*, op. cit., II, pp. 249-294.

⁴²⁴ H. Hinrichs, *Preußentum und Pietismus...*, op. cit., p. 14.

eclesiástica, formaban parte de los preceptos pietistas. Según Francke, la disciplina se interiorizaba cuando la lucha por la conversión se convertía en certeza de haberla logrado, lo que excluía la posibilidad de una recaída. Esto significaba en la práctica que la constancia en la moral ascética se convertía en un signo de pertenencia a los *renacidos*, capaces de vivir según los mandatos de Dios, y cuya seña de identidad eran las *buenas obras*. Parte de este modo de vida era también la reflexión sobre la vivencia de la fe en diarios, cartas, anotaciones, que Francke ya pedía a los niños. Con todo, el estado de gracia no era contemplado por los pietistas como una cuestión exclusivamente individual. Teniendo en cuenta que la gracia divina alcanzaba a la humanidad entera, Francke interpretaba que cada uno era también responsable de la conversión de los demás. En este sentido, el quiliasmo cobraba un sentido práctico, y se expresaba en una propagación activa, con pretensiones universales, del movimiento pietista.

El pietismo logró afianzarse sobre todo en los Estados de Württemberg y Brandenburgo Prusia, con un modo de presencia muy diferente⁴²⁵. En Württemberg se sirvió de un discurso anticortesano virulento, acompañado de una vida de desprecio del mundo, que en su interpretación estaba sufriendo las consecuencias de la ira de Dios por la omnipresencia del pecado. No obstante, en la segunda mitad del siglo XVIII se convirtió en un movimiento ensimismado y de retraimiento, con una actitud de desconformidad quietista. En Prusia, sin embargo, el pietismo tuvo una fuerte impronta pedagógica y misionera. Aunque después de la caída en 1697 de Eberhard von Danckelmann, consejero del príncipe elector Federico III, el movimiento empezó a ser cuestionado, pronto encontró un nuevo valedor en la figura del consejero Paul von Fuchs, quien en 1698 dio su visto bueno a la construcción de un orfanato. Francke le presentó ambiciosos proyectos educativos destinados a diferentes segmentos sociales. Para los hijos de la nobleza y otras élites sociales, Francke ideó una academia que formaría a los futuros integrantes del gobierno cortesano, a “hombres del mundo”, que recibirían una educación práctica sobre una base pietista.

Francke, pues, tenía un proyecto que claramente rebasaba los límites de una mera renovación de la iglesia: el pietismo se transformó con él en un movimiento pedagógico y misionero con fines políticos y religiosos universales.

⁴²⁵ M. Fulbrook, *Pietism and politics...*, *op. cit.*, pp. 130-173.

Gracias al apoyo de Fuchs, Francke encontró buena voluntad en la Corte, y la mayoría de sus peticiones fueron concedidas con el privilegio de 1698, renovado en 1702. Éste establecía, entre otros, que los preceptores que salían del *Pädagogium*, tuvieran preferencia en los nombramientos para las escuelas y gimnasios, y en las promociones para los predicadores. Incluso se tendría en cuenta a los alumnos del *Pädagogium* para oficios y puestos más altos. Con los privilegios Francke se aseguró la protección del príncipe frente a la ortodoxia y los estados provinciales vinculados a ella, y se estableció la base del posterior poderío de los pietistas en la iglesia, la administración cortesana y la educación prusiana⁴²⁶.

La verdadera influencia de Francke comenzó después del ascenso de Federico Guillermo al trono⁴²⁷. Con él, muchos pietistas fueron elegidos como predicadores en el ejército [*Feldprediger*], con el objetivo de contribuir al disciplinamiento de los soldados, imponiendo una moral ascética, aumentando su conocimiento religioso, y estimulando la lectura de la Biblia. Los *Feldprediger* eran una elite de predicadores directamente designados por el rey, y fueron favorecidos en el resto de sus carreras. Muchos nobles enviaron a sus hijos a las escuelas pietistas, para recibir una educación que enfatizaba la frugalidad y el autodomínio. Los pietistas también fueron empleados por el rey para la sujeción de las provincias orientales de Brandenburgo-Prusia. En Königsberg fueron asignados a posiciones claves en las iglesias principales y en la universidad. Ciertamente, los ortodoxos rivalizaron con los pietistas para llevar a cabo el proyecto educativo y la imposición religiosa, pero finalmente perdieron la pugna por el favor del rey. En 1729 se decretó que todos los teólogos debían haber estudiado mínimamente dos años en Halle. Además, los testimonios de los pietistas respecto a la moralidad personal y el estilo de vida, llegaron a ser indispensables para desempeñar cargos en la iglesia y para poder conseguir oficios en la Corte. Fulbrook observa que el rey, a través del apoyo brindado a los pietistas, pudo terminar con el patronazgo ejercido por la nobleza antigua sobre la Iglesia Luterana ortodoxa⁴²⁸.

⁴²⁶ C. Hinrichs, *Preußentum und Pietismus...*, *op. cit.*, p. 28.

⁴²⁷ R. L. Gawthrop, *Pietism and the making of eighteenth-century Prussia*. Cambridge, 1993, pp. 215-222.

⁴²⁸ M. Fulbrook, *Piety and Politics...*, *op. cit.*, p. 173.

4.2 LA FILOSOFÍA CORTESANA DE THOMASIUS

Thomasius compartía con los pietistas su rechazo al escolasticismo aristotélico que fundamentaba el luteranismo ortodoxo⁴²⁹. Esta postura le granjeó la enemistad de reputados teólogos, entre ellos Valentín Alberti, quienes intentaron expulsarle de la universidad de Leipzig, lo que le obligó a buscar protección en la Corte prusiana⁴³⁰. Thomasius estuvo implicado en la fundación de la universidad de Halle, y realizó gestiones para traer a Francke a esta misma institución. La cercanía de Thomasius al pietismo puede reconocerse en las reservas que expresaba respecto a la teoría del voluntarismo divino. No creía que el supuesto del abismo entre la realidad divina y la terrenal, condujera necesariamente a la representación de Dios como un soberano arbitrario. “No existen dudas racionales de que Dios haya cambiado o haya querido cambiar el derecho natural”⁴³¹. Es más, refiriéndose al voluntarismo de Duns Escoto y Guillermo Occam, afirmaba que “los escritos revelados no han suscitado esta duda por sí mismos, sino que esta tiene su origen en la interpretación falsa de la filosofía escolástica”⁴³². Dios no podía ser comparado con un déspota, sino con un *paterfamilias*, pues inspiraba un temor filial y no servil.

El objetivo de Thomasius fue establecer una renovación moral desde los supuestos racionales de la filosofía natural. Era posible para el hombre llegar a una comprensión de las leyes naturales, cuya función era aconsejar a los hombres sobre el bien y el mal. Thomasius combinaba su planteamiento iusnaturalista con una concepción epicureísta del ser humano, que partía de la previsibilidad de la

⁴²⁹ Las críticas de Thomasius al escolasticismo luterano son explicadas de manera detallada en: I. Hunter, *Rival Enlightenments...*, *op. cit.*, pp. 197-265.

⁴³⁰ El suceso es relatado en J. O. Opel, “Einleitung” a C. Thomasius, *Kleine deutsche Schriften*, Halle, 1894, pp. 3-19.

⁴³¹ C. Thomasius, *Von dem Natur und Völkerrechte...*, *op. cit.*, p. 102 (1.5.45): “...die Vernunft kann sich keinen wahrscheinlichen Zweifel machen, daß Gott das Recht der Natur geändert habe oder ändern wolle”.

⁴³² *Ibidem*, p. 102 (1.5.46): “...da die offengebahnten Schrifften diese Zweiffel nicht von sich hervorgebracht haben, sondern derselben Ursprung der falschen Auslegung der Scholastischen Philosophie zuzuschreiben ist”.

actuación humana. Se conocían los deseos principales del hombre, y se sabía que éstos, si no eran encaminados hacia el bien, podían conducirle a la destrucción. El objetivo, por lo tanto, debía ser el gobierno de las pasiones a través de una vida disciplinada. El problema que Thomasius buscaba solucionar era la debilidad de la razón como fuente de la actuación moral. Corrompida por el pecado original, la razón era incapaz de dominar las pasiones. Por lo tanto, el camino hacia la moral no pasaba a través de ella, sino por el perfeccionamiento interior, que el hombre alcanzaría estableciendo un equilibrio entre sus diversos deseos. Éstos eran contradictorios entre sí, y justamente la comprensión de esta incompatibilidad llevaría a la moderación, y permitiría al hombre alcanzar la felicidad durante su vida terrenal, convirtiéndose en un ser social. De esta manera, no era el gobierno de la razón sobre las pasiones lo que permitía alcanzar el fin moral del obrar, sino que por el contrario, el equilibrio entre las pasiones permitía a la razón distinguir el bien. El perfeccionamiento interior no se expresaba en una vida ascética de renuncia incluso a aquellos placeres moralmente indiferentes (*adiaphora*), sino que se expresaba en una vida en la que éstos se disfrutaban de manera moderada conforme a las reglas del decoro y la honestidad.

Consecuentemente, Thomasius separaba la filosofía moral de consideraciones teológicas, por lo que ha sido considerado como un precursor de la ilustración alemana⁴³³. Él mismo afirmaba que su objetivo se limitaba a convertir brutos en hombres, y que del siguiente paso, hacer cristianos de los seres humanos, debían ocuparse los teólogos. No obstante, su ambición de establecer una regeneración moral estaba vinculada a su crítica al luteranismo ortodoxo que, desde su perspectiva, cometía el error de mezclar teología y filosofía a través del escolasticismo aristotélico. La separación entre ambos saberes, permitía por un lado clarificar de manera racional los fundamentos éticos del recto obrar y, por otro, establecer una práctica religiosa más sencilla y pura, como la buscada por los pietistas. La ilustración alemana, desde esta perspectiva, ha sido denominada como una Reforma secular, y de Thomasius, quien llegó a ser acusado de ateísmo,

⁴³³ M. Wundt, *Die deutsche Schulphilosophie...*, *op. cit.*, p. 231. La construcción historiográfica de Thomasius como erudito ilustrado en M. Maurer, "Christian Thomasius oder: Vom Wandel des Gelehrtentypus im 18. Jahrhundert", en F. Vollhardt (ed.), *Christian Thomasius (1655 – 1728). Neue Forschungen im Kontext der Frühaufklärung*. Tübingen, 1997, pp. 429 – 444.

se llegó a decir al final de su vida que había logrado en la filosofía lo que Lutero había alcanzado en la teología⁴³⁴.

A pesar de la amistad que Thomasius inicialmente guardaba con Francke, finalmente surgiría entre ambos un enfrentamiento que se expresaría en una diferencia de opinión sobre la forma en la que debía producirse la regeneración moral. Thomasius criticaba los planteamientos pedagógicos de Francke, quien había conseguido apoyo en la Corte para sus proyectos educativos, insinuando que bajo la vida ascética y humildad propagada por los pietistas, se ocultaba la afectación, la *hibris* y la ambición⁴³⁵. Era evidente que el proyecto educativo de Francke constituía una amenaza para la ambición de Thomasius de reformar la cultura cortesana, partiendo de un plantamiento iusnaturalista que buscaba delimitar los ámbitos de lo religioso y lo filosófico, contrario al camino pietista de establecer una reforma de la moral desde una renovación de la vivencia religiosa.

4.2.1 La recepción de Gracián en las cortes alemanas

Christian Thomasius planteó una reforma del currículo universitario con el objetivo de buscar un nuevo papel para los eruditos dentro de la Corte y la sociedad. Según afirmaba, la organización del currículo universitario en torno a la metafísica escolástica se había causado el alejamiento de la universidad de los hijos de las élites cortesanas. La educación de la nobleza se displayó a las llamadas *Ritterakademien*, literalmente academias para caballeros, en las que se aprendían los conocimientos “mundanos” necesarios para manejarse en la Corte⁴³⁶. Asimismo, la demanda de una educación mundana, había dado lugar al éxito de un género de libros de cortesanía, como *Hand-Orakel und Kunst der Klugheit* (1647), traducción del *Oráculo manual* de Gracián, *La philosophie des gens de cour* (1680), del Abbé Armand de Gerard o *Der kluge Hofmeister* (1676) de Christian Weise⁴³⁷. Thomasius buscaba formar una nueva élite de eruditos, que

⁴³⁴ W. Schneiders, *Naturrecht und Liebesethik. Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Christian Thomasius*. Hildesheim, Nueva York, 1971, p. 53.

⁴³⁵ C. Hinrichs, *Preußentum und Pietismus...*, *op. cit.*, p. 275.

⁴³⁶ M. Wundt, *Die deutsche Schulphilosophie...*, *op. cit.*, pp. 27-28.

⁴³⁷ K. Borinski, *Balthasar Gracian und die Hofliteratur in Deutschland*. Halle, 1894.

se caracterizaría por una prudencia mundana, y se distinguiría de los escolásticos luteranos, que desde su perspectiva eran unos pedantes.

Thomasius reflexionaba sobre las maneras cortesanas en su discurso *Cómo se debe imitar a los franceses en la vida y en las acciones cotidianas. Una clase magistral sobre las máximas de la vida discreta / prudente e ingeniosa de Gracián* (1687)⁴³⁸. Recientemente, señalaba, había llegado la moda de imitar las costumbres de los franceses. La imitación, según Thomasius, podía ser digna de respeto, si la cosa imitada lo era también. Las maneras, la vestimenta, la cocina a la manera francesa, o el uso de la lengua francesa, eran todas cosas moralmente indiferentes, *adiaphora*, y no tenía mucho sentido corregirlas apelando a unas costumbres alemanas ancestrales. La razón por la que se imitaba a los franceses, era que “hoy en día es la gente más respetable, y saben dar un curso recto a todas las cosas”. No obstante, al imitar una cosa digna, se debía evitar hacerlo de manera literal. Así, un alemán que viajase a Francia, “aunque vaya vestido según la moda francesa, y razone con juicio sobre los asados franceses o los *fricassée*, hable perfectamente, y haga las reverencias tan bien como un verdadero francés” era normalmente objeto de risa⁴³⁹. La clave para el refinamiento de la conducta de los alemanes era comprender el sentido verdadero de conceptos como *honnête homme*, *homme savant*, *bel esprit*, *homme de bon goust*, y *homme galant*.

Desde la perspectiva de Thomasius las buenas maneras abarcaban la conducta cortés, la *politesse*, que debía acompañar una actitud intelectual y moral, cualidades especialmente importantes para poder aconsejar de manera adecuada a los príncipes⁴⁴⁰. En su discurso anunciaba que iba a dedicar sus clases a los futuros consejeros de la Corte, a la explicación de algunas máximas del *Oráculo manual* de Gracián, que ya gozaba de gran popularidad en la versión francesa de

⁴³⁸ En alemán: *Welcher Gestalt man denen Franzosen in gemeinen Leben und Wandel nachahmen sollte? Ein Collegium über des Gratians Grund-Reguln vernünfftig/klug und artig zu leben.*

⁴³⁹ C. Thomasius, *Welcher Gestalt man denen Franzosen in gemeinen Leben und Wandel nachahmen sollte? Ein Collegium über des Gratians Grund-Reguln vernünfftig/klug und artig zu leben*, en J. P. Opel (ed.), *Kleine Deutsche Schriften*. Halle, 1894, p. 85: “ohnerachtet er propre gekleidet ist, und sehr geschickt von einen Franzosischen Braten oder fricasé raisonieren kan, auch pefect parliret und seinen Reverenz so gut als ein leibhafftiger Franzos zumachen weiß...”.

⁴⁴⁰ Cfr., desde la perspectiva del Estado Moderno, W. Weber, “Zwischen Fürstenabsolutismus und Räterherrschaft. Zur Rolle der gelehrten Beamten im politischen Denken des Christian Thomasius”, en F. Vollhardt (ed.), *Christian Thomasius...*, *op. cit.*, pp. 79-97.

Amelot de la Houssaie como *Homme de Cour*, antes de ser traducido al alemán⁴⁴¹. Teniendo en cuenta que el *Oráculo manual* consistía en consejos prácticos, era posible vincularlo a una cosmovisión diferente. Así, a pesar de que Gracián partía de la idea de la inocencia humana, simbolizada en *El Criticón* en la figura de Andrenio, las máximas estoicas del *Oráculo* ejercían una gran atracción en las Cortes protestantes, puesto que parecían encajar con el concepto calvinista y luterano de la corrupción humana por el pecado original. Por otra parte, la filosofía de Gracián era recibida como un planteamiento empírico, que se distinguía de la cultura escolástica preponderante en las Cortes y universidades alemanas.

La crítica a la metafísica escolástica, la *Schulphilosophie*, no se reducía a un mero desacuerdo en cuestiones filosóficas, sino que se extendía hasta la forma de vida de los teólogos en las cortes alemanas, espiritualmente vinculadas al luteranismo ortodoxo. Thomasius consideraba inútil la enseñanza escolástica, y causa de un comportamiento poco *elegante*. No era sorprendente, afirmaba, que los franceses ya se hubieran distanciado de las *abstracciones metaphysicas*, “a través de las cuales no se sirve ni al bien público, ni se favorece la salvación del alma, y que causa más odio que amor entre la gente prudente”⁴⁴². Thomasius proponía sustituir la metafísica escolástica por el derecho natural, que enseñaba a pensar rectamente, y adquirir un saber que tenía una utilidad práctica en la Corte y la sociedad, dos ámbitos que no estaban claramente separados en su pensamiento. Desde su perspectiva, el recto pensar y orbar estaban vinculado a las maneras, expresión del perfeccionamiento interior que convertía al hombre en un ser social. En su oración afirmaba: “Un discurso pulido y fluido cosquillea los oídos y cautiva el entendimiento. Por el contrario la sequedad de una expresión metafísica disgusta o aburre a los oyentes”⁴⁴³.

⁴⁴¹ C. Hinrichs, *Preußentum und Pietismus...op. cit.*, pp. 354-355.

⁴⁴² C. Thomasius, *Welcher Gestalt...*, *op. cit.*, p. 96: “durch welche man weder dem gemeinen besten was nutzt, noch seiner Seelen Seeligkeit befördert, und bey weltklugen Leuten mehr verhasst als beliebt sich machet”.

⁴⁴³ *Ibidem*, p. 79: “Un discours poli & coulant chatouille les oreilles, & charme l’entendement: au contraire la sécheresse d’une expression metaphysique choque ou lasse les auditeurs”. Traducción por parte de Thomasius de una elaboración añadida a la máxima 67 del *Oráculo*, tal como figura

El enfoque de Thomasius ha sido considerado como una primera expresión del ideal del *Bildung*, que constituyó un nuevo modelo social que expresaba y justificaba las aspiraciones políticas de la burguesía ilustrada alemana⁴⁴⁴.

4.2.2 La filosofía cortesana como currículo universitario

Thomasius proponía un nuevo currículo académico en su tratado *Introducción a la filosofía cortesana* (1688)⁴⁴⁵. Aunque las metafísicas aristotélica y cartesiana tenían una larga tradición, afirmaba el autor, habían sido rechazadas desde hacía bastante tiempo como falsas e insustanciales y “no podían ser de ninguna utilidad en la sociedad civil, sino que más bien provocaba que la gente no tuviese habilidad para la conversación cortesana y fuese poco experimentada para manejarse en sociedad...”⁴⁴⁶. La tradicional división de la Filosofía entre Lógica, Física y Ética debía cambiarse para adaptarla a los nuevos tiempos. Un cortesano no necesitaba estudiar Física. En cambio, la Lógica podía serle de utilidad, puesto que le ayudaría a razonar, y también debía estudiar la ética y la política, “porque éstas le mostrarían las pautas con las que podía organizar su vida de manera decorosa, placentera, útil, en una palabra, feliz”⁴⁴⁷.

La confusión que reinaba en el pensamiento era atribuida por Thomasius a la época patrística, en la que Orígenes, Crisóstomo y San Agustín habían mezclado la teología con la filosofía clásica de los platónicos y estoicos, dando de esta manera forma a una teología especulativa. Con la decadencia del Imperio Romano, la filosofía y la literatura prácticamente desaparecieron, aunque los escritos de los árabes “españoles” Avicenna y Averroes contribuyeron a la

en la edición de Amelot de la Houssaie. Éste no había realizado una traducción literal del *Oráculo*, sino que había añadido fragmentos de *El Héroe* y *El Discreto*.

⁴⁴⁴ M. Maurer, “Christian Thomasius oder: Vom Wandel des Gelehrtentypus...”, *op. cit.*, p. 432. Sobre el concepto *Bildung*, véase, R. Vierhaus, “Bildung” en O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe...*, *op. cit.*, pp. 508-551.

⁴⁴⁵ He utilizado la edición alemana *Einleitung zur Hof-philosophie*. Frankfurt, Leipzig, 1710.

⁴⁴⁶ C. Thomasius, *Einleitung zur Hof-philosophie*, *op. cit.*, “Vorrede” no numerada: “und solchem nach in der Bürgerlichen Gesellschaft gar keinen Nutzen zu wege bringen, sondern vielmehr die Leute zur galanten Conversation und Gesellschaft ungeschickt machen”.

⁴⁴⁷ *Ibidem* (“Vorrede”): “weil dieselbe ihm der Richtschnur zeigen solle, nach welcher er sein Leben ehrbar, lustig, nützlich, mit einem Wort, glücklich einrichten könne”.

divulgación del pensamiento aristotélico. En el mundo cristiano, a partir del siglo nueve, la filosofía fue practicada por los monjes quienes, influenciados por las ideas de Averroes, dieron forma a la filosofía escolástica. Según Thomasius, el pensamiento en esta época era bárbaro, oscuro, plagado de argucias, “apenas merecía el nombre de filosofía”, y proporcionaba una versión insulsa y quimérica de Aristóteles, venerado como si fuera un dios. Posteriormente, esta misma devoción fue compartida por los Jesuitas, quienes “por ley” sólo podían estudiar a los aristotélicos. Pero el aristotelismo no sólo era estudiado por los “papistas”, sino que, en contra de las intenciones de Lutero, también había resurgido en las universidades protestantes en las que llegaron a ejercer una verdadera tiranía.

“Sin embargo, no han faltado hombres que, por estar muy disgustados con el yugo de la filosofía aristotélica, han escogido otras autoridades entre los clásicos, mientras otros han tomado la libertad de corregir o señalar sus defectos de acuerdo con su propio juicio”⁴⁴⁸. Así, Marsilio Ficino había purificado la filosofía platónica de los latinismos, Justus Lipsius había comentado los estoicos con mucho sentido, y Pierre Gassendi había pulido la filosofía epicúrea con gran aplicación. Por otra parte, entre los que habían tomado distancia de la falsa filosofía peripatética cabía destacar a Lorenzo Valla, Luis Vives y Petrus Ramus. Thomasius destacaba en cuanto a la filosofía moral a Maquiavelo y a los *monarcomacos*. Éstos últimos habían rechazado las doctrinas maquiavélicas, aunque habían caídos en otro extremo, al sostener que el rey se encontraba bajo el poder del pueblo. Finalmente, nuevos tiempos habían llegado con la presencia de “unos reputados hombres de gran entendimiento e inteligencia” quienes habían enderezado el camino para la filosofía. Entre ellos mencionaba a Thomas Hobbes, cuya doctrina, sin embargo, estaba basada en falsos supuestos, razón por la cual apenas tenía seguidores. La verdadera renovación, en cambio, se debía a los “hombres heroicos” Grocio y Pufendorf, quienes se habían basado en principios correctos, partiendo de la *socialitas*, dando forma de manera elegante a una “excelente filosofía moral”.

⁴⁴⁸ *Ibidem*, p. 40: “Jedoch so hat es an solchen Männern nicht gefehlet, die da ein großes Mißfallen an solchen Joch der Aristotelischen Philosophie getragen haben, derowegen dann einige sich andere gewisse Führer aus den Alten heraus gesucht; andere aber sich ihrer selbst eigenen Freiheit bedienen, und die Mangel der Aristotelischen Philosophie, ihrem selbst eigenen Verstande zu Folge, zu verbessern oder außzuwetzen versucht haben”.

Thomasius concluía con una apuesta por la metodología del eclecticismo, practicada asimismo por Grocio y Pufendorf⁴⁴⁹. “Entiendo por una filosofía ecléctica aquella que reclama que uno no debe depender de una sola filosofía, o que se obligue jurando las palabras de un solo maestro. Uno debe juntar en el tesoro de su intelecto todo aquello del pensamiento y de los escritos de diversos maestros, que es verdadero y bueno, y no convencerse por la autoridad del maestro, sino investigar por sí mismo si esta o aquella doctrina está bien fundada, añadir también algo propio, y mirar así más con sus propios ojos que con los ajenos”⁴⁵⁰. Esta metodología también implicaba unas maneras que el filósofo debía adoptar: equidad, moderación al señalar los errores, humildad al escuchar las opiniones de los demás, y no rechazar de antemano ni lo antiguo ni lo nuevo⁴⁵¹.

El eclecticismo, sin embargo, no podía resultar en una mezcla de disciplinas que debían estar separadas. Thomasius se refería particularmente a la teología y la filosofía. La causa de la confusión entre ambas era la falta de distinción entre las dos fuentes del conocimiento humano: por una parte el saber transmitido por la razón, cuyo objetivo era alcanzar el bienestar temporal, por otra, todo lo que el hombre concebía a través de la Revelación, y que tenía como fin la salvación eterna. Thomasius también distinguía entre “la luz natural, o la razón misma, a través de la cual el hombre tiene la capacidad de formar con sus fuerzas naturales un concepto claro de las cosas terrenales y sensibles para la

⁴⁴⁹ Al respecto: T. J. Hochstrasser, *Natural Law Theories in the Early Enlightenment*. Cambridge, 2004, pp. 120-129.

⁴⁵⁰ C. Thomasius, *Einleitung zur Hof-philosophie*, *op. cit.*, p. 50: “Iche nenne aber eine Eclectischen Philosophie eine solche, welche da erfordert, daß man von dem Munde eines einzigen Philosophi allein nicht dependiren, oder denen Worten eines einzigen Lehr-Meisters sich mit einem Eyde verpflichten soll, sondern aus dem Munde und Schrifft allerley Lehrer, alles und jedes was wahr und gut ist, in die Schatz-Kammer seines Verstandes sammeln müsse, und nicht so wohl auf die Autorität des Lehrers Reflexion mache, sondern ob dieser und jeder Lehr-Punct wohl gegründet sey, selbst untersuche, auch von dem Seinigen etwas hinzu thue, und also vielmehr mit seinen eigenen Augen als mit anderen sehe”.

⁴⁵¹ Sobre las maneras en la práctica científica en la Edad Moderna, véase S. Shapin, *A social history of truth: civility and science in seventeenth-century England*. Chicago, 1994.

utilidad de la vida temporal”⁴⁵² y la luz “sobrenatural, que surge de la revelación divina, por medio de la cual el hombre conoce, en la medida que lo permita su presente imperfección, los misterios divinos necesarios para alcanzar la vida eterna”⁴⁵³. Esta distinción era necesaria para el hombre, cuya razón, después de la Caída, sólo tenía muy limitadas capacidades de entender las cosas divinas.

Por lo tanto, la pretensión de los escolásticos de poder alcanzar la felicidad penetrando en los misterios divinos era desorbitada y conducía a razonamientos absurdos. La filosofía, en consecuencia, debía definirse como un “*habitus intellectualis e instrumentalis*”, que se ocupase de las acciones naturales y morales del hombre, y cuyo objetivo era la utilidad para la vida temporal. De esta manera Thomasius intentaba separar la filosofía de la metafísica escolástica basada en el pensamiento aristotélico.

4.2.3 La antropología voluntarista

Aunque Thomasius intentaba separar las consideraciones teológicas de sus planteamientos filosóficos, su visión antropológica estaba influida por la concepción protestante del pecado original, que determinaba la actuación humana. En *Fundamentos de derecho natural y de gentes* (1705), planteaba una teoría del derecho natural, sosteniendo que la voluntad y las pasiones determinaban el obrar humano. De esta manera se distanciaba de los autores clásicos quienes, desde su punto de vista, manejaban una concepción errónea de la voluntad humana, sosteniendo que ésta se encontraba sujeta a la inteligencia. Thomasius dirigía esta crítica principalmente contra los escolásticos, quienes habían asumido la idea de que el derecho natural se debía reconstruir partiendo del estado del hombre anterior a la Caída, cuando su voluntad coincidía con la divina⁴⁵⁴. Sostenía que

⁴⁵² C. Thomasius, *Einleitung zu der Vernunft-Lehre*. W. Schneiders (ed.), Hildesheim, 1998, p. 5: “...das natürliche Licht oder der Verstand selbst, wodurch der Mensch vermögend ist, aus natürlichen Kräfte von denen sinnlichen und irrdischen Dingen sich einen wahren und deutlichen concept zu machen, zu Nutzen dieses zeitlichen Lebens”.

⁴⁵³ *Ibidem*, pp. 5-6: “...ein übernatürliches, und das von Göttlicher Offenbahrung entstehet, durch welches der Menschen die Göttliche Geheimnisse, so ihm zu einem künftigen Leben führen, so viel als seine gegenwärtige Unvollkommenheit zuläßt, erkennt”.

⁴⁵⁴ Thomasius se refería particularmente a Valentín Alberti, el oponente escolástico de Pufendorf.

este planteamiento carecía de sentido, puesto que “el estado de inocencia no sólo se ha perdido completamente, sino que tampoco puede ser recuperado en esta vida”⁴⁵⁵. Su objetivo era construir una teoría del derecho natural, sin recurrir a los textos sagrados, sino con la razón “que tenemos” es decir, de la época posterior a la Caída, y basada en la *experiencia* y el *sentido común*.

Thomasius sostenía que el hombre se distinguía de los demás seres por su capacidad de comprender y de querer, es decir, por las facultades de la razón y de la voluntad. La experiencia y el sentido común enseñaban que no existía cuerpo sin ser movido por una potencia invisible, que en el caso del hombre era el alma. Esta tenía dos facultades que operaban a través de órganos distintos: la voluntad a través del corazón con el deseo y el amor, y la inteligencia a través del cerebro con el pensamiento. Tanto la razón como la voluntad respondían a realidades corpóreas: no había nada en el *intelecto puro*, esto es, el pensamiento abstracto, que anteriormente no hubiese estado presente en el *sentido común*, el pensamiento sobre realidades corpóreas concretas, y tampoco había nada en éste que no hubiese sido transmitido antes por los *sentidos externos* como la vista y el oído.

La razón no gobernaba sobre la voluntad, sino que ésta se relacionaba con aquella a través de una relación de interdependencia. Thomasius identificaba la voluntad con el deseo, y éste con el amor, que a su vez definía como “la aspiración de unirse con la cosa amada”. Debía haber, pues, un objeto del deseo, registrado por los sentidos externos que, a posteriori, era objeto de reflexión por el sentido común, donde el impulso de la voluntad se encontraba con el pensamiento. Así, la voluntad surgía del impulso particular del corazón de actuar, y se concretizaba a través del sentido común. La voluntad del hombre se distinguía del instinto animal, pues éste no disponía del sentido común con su capacidad de valorar la información transmitida por los sentidos externos. En esto residía tanto la dignidad como la debilidad del hombre. El animal que actuaba desde el instinto hacía automáticamente lo que convenía a su preservación. El hombre, sin embargo, estaba en posesión de la razón, y deliberaba, pues tenía

⁴⁵⁵ C. Thomasius, *Grundlehren des Natur-und Völkerrechts*. W. Schneiders (ed.), Hildesheim, 2003, p. 6: “weil nicht allein der Stand des Unschuld über dieses ganz und gar verloren gegangen, sondern auch in diesem Leben nicht wieder erlanget werden kann”.

deseos diferentes que no confluían automáticamente en función de su preservación.

El problema que señalaba Thomasius era que la afirmación del bien y del mal, no surgía de un juicio racional independiente, sino que provenía del impulso de la voluntad, “el primer móvil del alma humana”. Lo que la voluntad sentía como agradable, era aprobado por la razón como bueno. Esta se dedicaba a considerar los medios para conseguir el objetivo deseado y en este sentido era instrumental. La voluntad, pues, no era dominada por la razón. No obstante, tampoco era libre, no era autónoma para activarse, sino que era sucitada o reprimida por potencias externas. De lo contrario, como decía Hobbes, debía admitirse la voluntad de la voluntad, lo que era un sin sentido. Thomasius concebía el universo como un conjunto de fuerzas diversas, que se reforzaban o se destruían. Todas las fuerzas dependían de otras para su subsistencia, y ninguna era eterna, salvo la primera potencia, esto es, la divina. La voluntad humana, en última instancia dependía de la voluntad divina.

El cuerpo humano intentaba subsistir conservando sus potencias. En consecuencia, se llamaba bien a lo que conservaba las potencias de un cuerpo, y mal a lo que las destruía. La vida era la unión de las potencias, y la muerte su disociación. La voluntad siempre pretendía el bien y evitaba el mal, y en este sentido se parecía mucho al *apetito sensitivo* de los animales, pues éste amaba la vida y evitaba la muerte. La diferencia, sin embargo, radicaba en que la voluntad humana no actuaba siempre en consonancia, sino que estaba sujeta a fuerzas que le hacían apetecer cosas que, aunque buenas en sí mismas, podían llegar a ser nocivas, si no eran equilibradas con otras.

Como a la razón correspondía considerar los medios para conseguir lo que era el bien según la voluntad *unida*, debía determinar los límites de los *afectos*. No obstante, esto era problemático teniendo en cuenta que la razón únicamente actuaba de manera independiente cuando los afectos se encontraban “en reposo” y no ejercían su influencia a través de la voluntad. Los afectos a menudo eran sutiles, y era difícil saber si estaban actuando o no. El hombre, a no ser que fuera un *sabio*, pocas veces sabía si juzgaba en función de la *razón recta* o *corrupta*. En consecuencia, era más fácil emitir un juicio sobre la conveniencia de la actuación de otra persona que sobre la propia. La única manera en que podía obtenerse un

criterio neutral para la actuación era a través de una *disciplina moralis*, una doctrina universal del bien y del mal.

La construcción de semejante disciplina, sin embargo, tenía sus dificultades por su pretendida universalidad. El hombre vivía en sociedad, y no sólo se veía confrontado con su propia voluntad, sino también con la de los demás. Por otra parte, ni siquiera la voluntad de un hombre individual era constante. Con todo, existían algunos deseos que todos los hombres compartían: vivir el mayor tiempo posible, pasar la vida con la máxima felicidad, tener una vida sin dolor y agradable. Además, el sentido común enseñaba que cada hombre estaba en mayor o menor medida afectado por la concupiscencia, en particular por la avaricia, la lujuria y la ambición. Estos tres *afectos primarios*, a su vez, eran reforzados o moderados por las afecciones *temor* y *esperanza*. Ésta era el sentimiento de que no existe ningún impedimento, o de que hay otra potencia que favorece el objetivo deseado. El temor reprimía la esperanza de los afectos y por esta razón era la pasión por excelencia.

La teoría de la voluntad de Thomasius mostraba cierta semejanza con la de Hobbes: ambos negaban la idea de que la voluntad fuese libre, y descartaban la posibilidad de que la razón pudiese dominarla. Ello, sin embargo no significaba que las acciones del hombre no fuesen libres: el hombre que actuaba en plena consciencia y con complacencia, podía ser considerado autor de sus acciones, aunque su voluntad estuviese condicionada por potencias externas. Puesto que la voluntad estaba sujeta a otras potencias, podía ser “coaccionada”, para alcanzar el bien, que tanto Hobbes como Thomasius identificaba con la conservación de la vida. A partir de aquí, ambos buscaban soluciones diferentes. Hobbes enfatizaba la coacción de la ley, teniendo en cuenta que el hombre, por sí mismo, era un ser que se caracterizaba por su insaciable ser de poder, que finalmente conducía a la guerra. Thomasius, sin embargo, tenía una concepción más matizada de la voluntad, que generaba diferentes deseos, aunque esto no convertía al hombre automáticamente en un enemigo para los demás.

4.2.4 El gobierno de los sabios: decoro, honestidad, justicia

Según Thomasius, la configuración social era bastante más compleja que la que contemplaba Hobbes: no todo el mundo odiaba a todos los demás, y no

todos aquellos que tenían la capacidad de hacer daño a otras personas tenían esta voluntad. Cada uno tenía su particular configuración de voluntades, que no eran constantes, y nadie actuaba siempre según su voluntad puesto que podía estar sujeto a la influencia de otros o padecer temor. El hombre, pues, se caracterizaba por su *inconstancia*. El resultado era un caos. “Así pues, el estado natural propiamente dicho, no es el estado de guerra, ni el estado de paz, sino una mezcla de ambos, que con todo es más similar al estado de guerra que al de paz”⁴⁵⁶. De esta manera, las condiciones dentro de las cuales uno debía actuar eran complejas y esto implicaba relacionarse con precaución con los demás. Era más sensato “temer a los hombres que poner su esperanza en ellos, puesto que muchas veces pueden y frecuentemente quieren hacer daño a los demás”⁴⁵⁷. Así, “el sabio ayuda a muchos y, sin embargo, teme a muchos, a muy pocos opone resistencia, y sólo en algunos pone su esperanza, en nadie, salvo en la potencia eterna, pone su confianza”⁴⁵⁸.

La humanidad no se dividía para Thomasius entre los virtuosos y los viciosos, sino entre los *sabios* y los *necios*, siendo éstos últimos la gran mayoría: “Todos los hombres son tontos y necios por naturaleza, y por si esto sonara demasiado fuerte, carentes de sabiduría”⁴⁵⁹. La sabiduría de una persona consistía en la consciencia de su necedad, pues en ningún hombre reinaba la inteligencia sobre la voluntad. Thomasius incluía dentro del grupo de los necios también a los escolásticos, quienes partían del supuesto de que la esencia del hombre residía en su inteligencia, y se creían vanamente entre los más sabios. La sabiduría, en cuanto conocimiento del bien, ciertamente, era difícil de definir. En general, todos los hombres aspiraban al bien, aunque lo identificaban con lo que resultaba

⁴⁵⁶ *Ibidem*, p. 68: “Diesemnach ist der natürliche Zustand aller Menschen eigentlich zu reden, weder der Zustand des Krieges, noch der Zustand des Friedens, sondern ein Mischmasch aus beyden, welches dennoch mehr von dem Zustande des Krieges, als dem Zustande des Friedens participiret”.

⁴⁵⁷ *Ibidem*, p. 51: “...sind die Menschen mehr zu fürchten, als daß man Hoffnung auff sie setzen kann, weil sie offte schaden können und offte wollen”.

⁴⁵⁸ *Ibidem*, pp. 51-52: “Diesemnach ein weiser Mann hilfft vielen und fürchtet dennoch viele, denen allerwenigsten aber widersteht er, auf wenige setzet er einige Hoffnung, auff niemand, als die ewige Krafft, setzet er sein Vertrauen”.

⁴⁵⁹ *Ibidem*, p. 63: “Alle Menschen sind von Natur thöricht und nährisch, und wenn dieses vielleicht gar zu hart klingen solte, ungiere”.

agradable, útil, honesto, decoroso y bello a su pasión dominante. Por otra parte, como las pasiones eran inconstantes, puesto que aquellas que no dominaban por naturaleza en el hombre podían ser excitadas por fuerzas externas, pocos tenían un juicio moral constante. “Por eso, lo que quieren ahora, pronto dejan de querer y, de esta manera, no saben lo que quieren y tampoco tienen una concepción constante de lo agradable, útil, honesto, decoroso y bello”⁴⁶⁰.

Como el carácter de cada persona era el resultado de la lucha entre los tres afectos primarios, y su configuración particular, se podía establecer un equilibrio en la sociedad entre personas dominadas por diferentes pasiones, lo que les hacía más o menos aptas para diferentes vocaciones. La condición de sabiduría, se definía según la experiencia y las pasiones predominantes, en este caso la sensualidad y la ambición, puesto que ambas se moderaban mutuamente y “producían un excelente ingenio y juicio, y una benigna y amable tolerancia y amor por los débiles”⁴⁶¹. Así, al sabio correspondería aconsejar en materia moral y establecer las normas necesarias para la convivencia pacífica.

La tarea de los sabios era prescribir normas mediante el consejo y la imposición [*Herrschaft*]. Dar consejos, afirmaba Thomasius, implicaba un intento de convencer, mostrando a través de la evidencia, el daño que provocaría la pasión viciosa, y los beneficios que traería su represión. La imposición, por el contrario, implicaba una relación de coerción, y la demostración de los perjuicios que acarrearía la falta de obediencia, que en este caso cobraban forma de castigos *arbitrarios*. La obligación de cumplir el deber podía experimentarse de manera *interna*, vinculada a la consciencia de las consecuencias peligrosas o benéficas de orden natural derivadas de las propias acciones, pero también *externa*, y derivarse del temor o la esperanza infundidos por los premios o castigos determinados arbitrariamente por las leyes positivas. La actuación de acuerdo al consejo podría identificarse con la búsqueda de la virtud, mientras que la imposición era el camino para regular el comportamiento de quienes no eran capaces de alcanzar

⁴⁶⁰ *Ibidem*, p. 68: “Daher was sie ietzt wollen, das wollen sie bald wiederum nicht, also daß sie in der That nicht wissen, was sie wollen und haben auch keinen beständigen Concept von dem angenehmen, nützlichen, ehrbahren, anständigen, schönen”.

⁴⁶¹ *Ibidem*, p. 79: “eine Vortrefflichkeit des ingenii und judicii und eine gelinde und sanfft müthige Duldung und Liebe der Schwachen hervorbringe”.

por sí mismos el equilibrio de sus pasiones. Éstos últimos temían lo humano con temor divino, y lo divino con temor humano.

El camino hacia la sabiduría se identificaba con el deber de moderar las pasiones, lo cual implicaba que el primer y el más importante paso consistiera en un perfeccionamiento interior:

...el deber (...) interno no requiere a otros hombres, sino que incluso si existiese un solo hombre, estaría obligado a moderar sus afectos, ya que permanecería el temor racional del daño que recibiría si actuaba en contra del deber. Y en este sentido suele decirse que estamos obligados para con nosotros mismos, y que nos hacemos leyes, por ejemplo con promesas, de manera que cada uno es su propio prójimo⁴⁶².

La sabiduría, pues, no se conseguía purificando la razón de la influencia de las pasiones corporales para alcanzar una inteligencia cuasi divina, como creían los filósofos escolásticos. Una vez iniciado el perfeccionamiento interior, el deber interno se extendía hacia la actuación en sociedad, abarcando las acciones honestas y las acciones conformes al decoro, que no podían imponerse mediante la coacción, y por lo tanto respondían a decisiones que uno tomaba según su propio criterio.

Esta teoría tenía sus consecuencias para la concepción del poder. Thomasius distinguía entre dos clases de poder: el paternal y el impositivo. “Aquél busca más el beneficio de los subordinados, éste más el propio. Y de esta manera, aquél participa más del consejo propiamente dicho que éste. Los poderes públicos participan, según las diversas formas del gobierno, más en el poder paternal, o en el poder impositivo, aunque generalmente más en éste último”⁴⁶³.

⁴⁶² *Ibidem*, p. 97: “Dieserhalb hat es eine Andere Beschaffenheit mit der Verpflichtung, die wir oben innerlich genennet haben. Denn diese erfordert nicht allemahl andere Menschen, sondern wenn gleich der Mensch allein wäre, so wäre er doch verpflichtet, seine Affecten zu mäßigen, weil die vernünfftige Furcht des Schadens überbliebe, wenn er darwieder handelte. Und in diesen Absehen saget man, daß wir uns selbst verpflichtet sein, und daß wir uns selbst (zum Exempel durch Gelübde) Gesetze machen, daß ein ieder sich selbst der nächste sey”.

⁴⁶³ *Ibidem*, p. 100: “Jene suchet mehr den Nutzen des untergebenen, diese mehr den eigenen Nutzen. Und also nimmet jene mehr Antheil an den eigentlich genommenen Rath, als diese. Die

Thomasius, pues, consideraba la cualidad de *paterfamilias*, como una parte de las funciones del gobernante, pero éste, en la mayoría de los casos, ejercía su poder a través de la imposición. Esta concepción correspondía con su visión antropológica y social: la mayoría de los súbditos eran necios, incapaces de dominar sus pasiones, y sólo podían ser disciplinados a través de las leyes positivas. No obstante, es probable que Thomasius partiera de la idea de que gobernar a través del consejo era preferible, aunque no era sencillo explicar a los necios el camino del deber. Al analizar el poder divino, sostenía que Dios no buscaba de manera “despótica” su propio beneficio a través de las leyes naturales “inscritas en el corazón humano”, sino que éstas buscaban el beneficio de los hombres, y en este sentido era como un padre que gobernaba a sus hijos a través de consejos y no por imposición.

Los sabios debían “despertar la esperanza y el temor en los necios, de desear el verdadero bien, y de huir del verdadero mal, esto es, de reprimir sus pasiones en cuanto estorben la paz y la tranquilidad común, acorten la vida, o sean causa de infelicidad, y de suscitar aquellas pasiones que benefician la paz, alargan la vida, y dan lugar a una vida agradable”⁴⁶⁴. Los sabios, ante la ardua tarea de enderezar a los necios a través del consejo, debían poseer cualidades pedagógicas y, en vez de pretender enseñar racionalmente la compleja doctrina del derecho natural, hacer sentir a los necios sus beneficios “en su corazón”, es decir, persuadirles apelando a su vida pasional. La honestidad y el decoro que se conseguían a través del deber interno eran superiores a la justicia que derivaba de la imposición externa. En este sentido, puntualizaba Thomasius, Tácito consideraba a los germanos moralmente superiores a los romanos, puesto que entre aquellos las costumbres tenían más peso que entre éstos las leyes positivas.

öffentlichen Herrschaften nehmen nach der mannigfaltigkeit der Regiments-Form bald einen grössern Antheil an der väterlichen, bald an der herrschafflichen Gewalt, insgemein aber mehr an der Herrschafftlichen”.

⁴⁶⁴ *Ibidem*, p. 82: “eine Hoffnung und Furcht bey den thörichten erwecken, das warhaffte Gute zu begehren und das warhaffte Übel zu fliehen, das ist, ihre eigene Leidenschafften zu unterdrücken, so ferne sie den gemeinen Frieden und Ruhe stören, das Leben verkürzen oder an einem unglückseeligen Leben Ursache sein, und diejenigen Leidenschafften zuerregen, die den Frieden befördern, das Leben verlängern, und demselben eine Annehmlichkeit zu wege bringen”.

Así, los sabios debían tener en cuenta la necesidad de la mayoría de los hombres y adaptar sus enseñanzas. Partiendo del supuesto de que el objetivo del hombre era hacer su vida lo más larga y feliz posible, el sabio debía empezar por explicar en qué consistía una vida feliz. Mientras que los necios tenían distintas concepciones de la felicidad, contradictorias y frecuentemente erróneas, y temían que para llevar una vida honesta debían condenarse al ascetismo, marcado por el oprobio, el dolor, y la pobreza extrema, debían ser persuadidos de que lo contrario era cierto.

La vida feliz es la que a la vez merece la mayor honra posible, transcurre de manera más agradable, y está provista de todas las cosas con plenitud. Esta vida es al gusto de todos los hombres: de los ambiciosos por la honra, de los sensuales por lo placentero, de los avaros por sus provisiones. Y a pesar de esto no se falta en nada a la verdad. ¿Pues quién negaría que la vida de los sabios sea altamente loable y agradable, y tiene suficiente de todo?⁴⁶⁵

El siguiente paso en la enseñanza del deber era explicar que las tres características de una vida feliz sólo podían estar presentes en una vida tranquila para la que era necesario actuar de manera equilibrada con honestidad, decoro y justicia, tres bienes que siempre debían estar unidos. “Aprenderá que no existe una verdadera vida con gracia ni placer que no sea honrada, una vida honrada que no sea decorosa, una vida que se disfruta con plenitud que no sea justa”⁴⁶⁶. Así, los necios entenderían que la combinación de estos bienes conducía a la felicidad, con lo cual serían inducidos a combatir los vicios contrarios, mediante la

⁴⁶⁵ *Ibidem*, p. 115: “Diesemnach so ist das glückselige Leben, welches zugleich den grössesten Ruhm verdienet und auf das angenehmste vollführet wird, auch mit voller Genüge aller Dinge versehen. Dieses Leben ist allen Menschen anständig: denen Ehrgeizigen wegen des Ruhmes, denen Wollüstigen wegen der Annehmlichkeit, denen Geizigen wegen des Vorraths. Und dennoch geschiehet der Wahrheit kein Abbruch. Denn wer wird leugnen, daß das Leben weiser Leute höchst löblich und angenehm sey, und alles genug habe?”

⁴⁶⁶ *Ibidem*, p. 116: “Er wird lehren daß keine wahrhaffte Lieblichkeit und Annehmlichkeit des Lebens sey, als welche ehrlich ist, kein Leben ruhmwürdig sey, als ein anständiges, keines der Warren Genüge geniessen, als ein gerechtes Leben”.

moderación de los principales afectos. La vida honesta con su placer, combatía los excesos de la sensualidad, la vida decorosa, que conllevaba la honra, moderaba las ansias de la ambición, y la vida justa terminaba con la insaciabilidad de los avaros. Esto implicaba llevar una vida conforme a los tres principios que determinaban la honestidad, el decoro y la justicia: hacerse uno a sí mismo lo que quiere que los otros se hagan a sí mismos, hacer a los demás lo que uno quiere que los otros le hagan, no hacer a los demás lo que uno no desea que le hagan.

La honestidad implicaba evitar excitar las pasiones y buscar las maneras de reprimirlas, lo que era un proceso y no se podía hacer repentinamente. El hombre debía intentar alcanzar la perfección, progresivamente empezando desde el grado más bajo. Era aconsejable rodearse de hombres que tuvieran virtudes contrarias a los vicios propios. Nadie debía buscar la soledad, que nutría a la sensualidad, la ambición y la avaricia. La virtud del decoro se definía siempre en relación a los demás, e implicaba mostrarse generoso sin estar obligado a ello por la ley. El hombre libre debía cumplir con los deberes de la humanidad y los beneficios de la amistad. El que servía a otro, debía hacer más de lo que estaba obligado por ley. El que mandaba a otros, debía premiarlos, aunque no lo merecieran, y mostrarse clemente perdonando. Uno debía prestar favores a los demás con semblante risueño, pero con un sentimiento sincero y no disimulado. No se debía llevar a cabo acciones, aunque fuesen lícitas y justas, que levantasen las pasiones de los demás, sino que se debía tener en cuenta sus debilidades. Y si otros no lo hacían, se debía ceder, simular que uno no se daba cuenta y abstenerse de la venganza. Las reglas de la justicia implicaban no estorbar o vulnerar los derechos de los demás, fuesen superiores, iguales o inferiores, “pues todos los hombres están en el mismo plano”. Finalmente, uno no debía matar, afrentar, hacer daño con la mentira, robar, o faltar a la palabra dada.

Estos preceptos, sin embargo, no eran nunca absolutos, puesto que las reglas de la honestidad, el decoro y la justicia debían hallarse presentes en todas las acciones. Así, las reglas del decoro podían implicar no ejecutar las penas de la justicia, y conceder gracia. El decoro, sin embargo, no siempre prevalecía sobre la justicia, puesto que esto implicaría la imposibilidad de ejecutar los castigos. Así, el gobernador debía siempre tener en cuenta las circunstancias, es decir, actuar con *prudencia*. “Y la prudencia no se aprende, sino que se adquiere con las buenas acciones”. Por otra parte, la prudencia no era sólo la virtud de los príncipes, sino

que tenía un alcance más amplio dentro de la sociedad. Thomasius desarrollaba sus ideas al respecto en el tratado *Breve ensayo de la prudencia política para dar buenos consejos a sí mismo y a los demás en todas las sociedades de hombres, y alcanzar una conduite prudente* (1710)⁴⁶⁷. En él afirmaba que no sólo se dirigía a los estudiosos, sino también a los cortesanos, y a “los que hacen su profesión de la espada, del comercio y el gobierno de la casa”, y también a las mujeres. Criticaba la distinción “escolástica” entre la prudencia, que se ocupaba de las cosas humanas, y la sabiduría, que consideraba las cosas divinas. La prudencia significaba desear el bien que luchaba contra la inclinación al mal, o el temor por el mal, y en este sentido era una cualidad humana. El hombre, pues, nunca podía pretender alcanzar la sabiduría divina, pero la prudencia le ayudaba en su deseo de hacer el bien, evitando obstáculos y errores.

El planteamiento ético de Thomasius, en definitiva, surgía en primera instancia como una respuesta frente a la escolástica luterana, lo que implicaba un rechazo de la contemplación y la ascesis como camino hacia la virtud. Thomasius partía de una concepción antropológica epicúrea, que negaba la posibilidad de dominar las pasiones a través de la razón, considerando a ésta como instrumental a la voluntad. Con esto criticaba la doctrina del libre albedrío, como también hizo Lutero, aunque Thomasius se distanciaba de un voluntarismo riguroso proponiendo una gradual perfección interior a través del equilibrio de las pasiones. El objetivo era una vida piadosa según los principios de la honestidad, el decoro y la justicia. La perfección interior, identificada con la honestidad, se expresaba exteriormente a través del decoro, definido dentro del contexto iusnaturalista de la sociedad. La justicia *ética* era una lógica consecuencia de la actuación honesta y decorosa, aplicados según las reglas de la prudencia. La justicia *positiva* que se imponía a través de la fuerza coercitiva de las leyes positivas existía para los necios. Se podría decir, pues, que Thomasius, a semejanza de Pufendorf, buscaba una respuesta al voluntarismo radical de Hobbes, que desde su perspectiva atentaba contra la idea de la dignidad humana. La sociedad definida por Hobbes atribuía Thomasius a los necios. La *sociedad de*

⁴⁶⁷ He utilizado la edición *Kurzer Entwurff der politischen Klugheit sich selbst und andern in allen menschlichen Gesellschaften wohl zu rathen, und zu einer gescheidten Conduite zu gelangen*. Frankfurt, Leipzig, 1728.

los sabios puede considerarse como un primer intento de dar forma a la ética del estamento de los *Gebildeten*, constituidos por el sector cultivado de la nobleza y la élite de la burguesía, quienes buscaban su lugar en la Corte.

4. 3 LA COSMOVISIÓN ESFÉRICA DE LEIBNIZ

Gottfried Wilhelm Leibniz, como Johann Valentin Andreae, Francis Bacon, Joachim Jungius y Johann Amos Comenius, formó parte de un movimiento pedagógico que, desde diferentes supuestos, buscaba establecer una reforma universal en base a la ciencia, la filosofía y la religión⁴⁶⁸. Inicialmente, Francke estuvo interesado en los planteamientos universales de Leibniz, especialmente sus ideas de realizar una especie de misión religiosa, comercial y cultural a Rusia y China⁴⁶⁹. No obstante, pronto perdió el interés en el proyecto misionero, pues no creía en la propagación de la cultura cristiana a través de la ciencia⁴⁷⁰. Una razón puede haber sido que la centralidad de la razón en la espiritualidad de Leibniz despertara su recelo.

De joven, Leibniz se había familiarizado con el eclecticismo de la tradición post-ramista del Imperio. El humanista francés Petrus Ramus (1515-1572) había desarrollado una dialéctica alternativa a la aristotélica, sustituyendo los *praedicamenta* de Aristóteles por un nuevo sistema de tópicos o *loci*, que fue adoptado y desarrollado, por su utilidad pedagógica, en muchos gimnasios y academias de pequeños territorios y ciudades imperiales que carecían de medios para sostener universidades⁴⁷¹. La dialéctica post-ramista llegó a establecer un conjunto de tópicos que incluía una gran variedad de afirmaciones que eran comparadas y contrastadas, aislando puntos de encuentro y desencuentro, con el

⁴⁶⁸ P. Baumgart, “Leibniz und der Pietismus. Universale Reformbestrebungen um 1700”, *Archiv für Kulturgeschichte* 48 (1966), p. 378.

⁴⁶⁹ *Ibidem*, pp. 365-385; R. F. Merkel, *Leibniz und China*. Berlin, 1952, *passim*; C. Hinrichs, *Preußentum und Pietismus...*, *op. cit.*, pp. 35-47.

⁴⁷⁰ P. Baumgart, “Leibniz und der Pietismus”, *op. cit.*, p. 372.

⁴⁷¹ M. R. Antognazza, *Leibniz, an intellectual biography*. Cambridge, 2009, pp. 39-44; J. S. Freedman, “The diffusion of the writings of Petrus Ramus in Central Europe, c. 1570 - c. 1630”, *Renaissance Quarterly* 46/1, 1993, pp. 98-152; H. Hotson, *Commonplace learning. Ramism and its German ramifications, 1543-1630*. Oxford, 2007.

objetivo de distinguir la falsedad de la verdad, y de reconciliar contradicciones aparentes. Este método fomentó el eclecticismo, rechazado en las universidades ortodoxas luteranas como la de Leipzig, pero practicado con fertilidad fuera de Sajonia, con representantes como Bartholomäus Keckermann (1571-1609), Johann Heinrich Alsted (1588-1638) y su discípulo Johann Heinrich Bisterfeld (1605-1655).

Esta tradición post-ramista intentaba construir un reducido conjunto de ideas filosóficas que, a través de ilimitadas posibilidades combinatorias, pretendían explicar la variedad infinita del mundo, de la misma manera que las letras del alfabeto, en sus diferentes combinaciones, constituían la base de una cantidad ilimitada de palabras, frases y discursos. Sobre este nivel epistemológico, desarrollaban una metafísica que partía de una concepción armónica del universo, en la que elementos platónicos ampliaban un aristotelismo básico. Una de las obras fundamentales de esta tradición, la *Philosophiae primae seminarium* de Bisterfeld, ejerció una importante influencia sobre principios que formarían parte de la cosmovisión de Leibniz: la idea de una armonía universal como unión y comunión de todo con todo, y la tesis de que todos los seres están dotados de percepción y apetito, que sería un supuesto central en su teoría de las mónadas.

El mismo método ecléctico post-ramista fue aplicado por Jan Amos Comenius (1592-1670), otro discípulo de Alsted, para fundamentar su ideal ecuménico de la reconciliación de las iglesias cristianas. Su sistema del conocimiento pansofista, pretendidamente universal, debía desembocar en una duradera paz política y religiosa en Europa. También Leibniz se interesó por una aproximación ecléctica a las cuestiones religiosas. De joven estudió la obra *De servo arbitrio* de Lutero, de la que más tarde recordaría que le había impresionado mucho, pero consideraba que sus afirmaciones eran demasiado severas, siendo necesario llegar a una concepción más suave del dogma de la predestinación. Leibniz profundizó además en escritos de teólogos de muy diversa procedencia, desde los representantes del luteranismo ortodoxo hasta autores jesuitas, arminianos y jansenistas. No obstante, se interesó particularmente por la obra de Georg Calixto, quien intentaba reconciliar las esencias del luteranismo con un catolicismo romano reformado. Calixto iba mucho más lejos que otros teólogos irenistas de su tiempo, quienes se limitaban a intentar reconciliar las iglesias

luteranas y calvinistas, con el fin de unir fuerzas frente a la contrarreforma católica de los Austrias.

El método ecléctico marcaría el desarrollo intelectual de Leibniz en los diferentes ámbitos del conocimiento. En la universidad de Leipzig, que oficialmente había rechazado el ramismo, pero que no había podido mantenerse del todo ajena a este pensamiento, Leibniz llegó a recibir clases de Jakob Thomasius, el padre de Christian, quien se distinguía dentro de la universidad por un moderado eclecticismo⁴⁷². Fue él, precisamente, quien indujo a Leibniz al estudio de Aristóteles, en un intento de contrarrestar la influencia que la visión mecanicista estaba ejerciendo sobre el joven estudiante. No obstante, a pesar de las intenciones de Jakob Thomasius, la metafísica aristotélica no consiguió apartar a Leibniz del mecanicismo. Al contrario, aplicando el método ecléctico, éste intentaba armonizar las dos cosmovisiones. El mecanicismo, después de los descubrimientos en la cosmología y la astronomía de Copérnico, Tycho Brahe, y Kepler, había llegado a influenciar la física y la metafísica, en la obra Galileo, Descartes y Gassendi, poniendo en duda los planteamientos de Aristóteles. Su física cualitativa, que explicaba los fenómenos físicos en términos de *sustancias incorpóreas*, empezaba a ser sustituida por una física terrestre y celestial que se ocupaba de las propiedades geométricas de los cuerpos en movimiento. Leibniz, sin embargo, no creía que la nueva ciencia de la naturaleza basada en las matemáticas fuera del todo incompatible con la metafísica aristotélica, sino que consideraba que esta podía dar respuestas sobre las razones últimas de la realidad, en un nivel explicativo superior al puramente físico del mecanicismo. De esta manera, utilizaba la metafísica aristotélica para intentar explicar los fundamentos y los principios del mecanicismo, que pensaba poder encontrar en las formas sustanciales y las entelequias de la tradición escolástica aristotélica⁴⁷³.

La metafísica, que en la pugna confesional entre el luteranismo y el calvinismo ortodoxos servía para fundamentar y defender las doctrinas teológicas que motivaban las tensiones confesionales, era utilizada por Leibniz para intentar reducir las diferencias dogmáticas a través de una aproximación científica, particularmente mediante la teoría de las mónadas, con la cual pretendía

⁴⁷² C. Mercer, "The young Leibniz and his teachers", en S. Brown, *The young Leibniz and his philosophers*. Dordrecht, 1999, pp. 19-40.

⁴⁷³ M. R. Antognazza, *Leibniz...*, *op. cit.*, pp. 50-59.

aproximar las posturas sobre temas como la Eucaristía y el voluntarismo divino. Con su ideal ecuménico, que buscaba igual que su metafísica la armonía en la variedad, Leibniz encontró un ambiente propicio en la Corte del duque Johann Friedrich de Hannover, quien se había convertido del luteranismo al catolicismo a los 14 años. Allí conoció al consejero en asuntos eclesiásticos Gerhard Wolter Molanus, antiguo discípulo de Georg Calixto, quien desempeñaba un papel central en las conversaciones hannoverianas sobre la unificación eclesiástica, iniciadas por Leopoldo I a través del obispo Cristóbal Rojas de Spínola. Aunque Leibniz no estuvo directamente implicado en las primeras negociaciones, a su debido tiempo colaboraría de cerca con Molanus y Rojas, para intentar establecer una reunificación de las iglesias protestantes y católicas del Imperio⁴⁷⁴.

Leibniz se valió del aristotelismo para buscar, dentro del luteranismo que nunca llegó a abandonar, una religiosidad más racional, centrada en la armonía, en el amor y la búsqueda de la felicidad como fin último del hombre. La filosofía de Leibniz implicaba una visión de la Corte diferente al modelo iusnaturalista, y representa uno de los últimos esfuerzos por justificar el poder político con argumentos metafísicos. No es casual que Voltaire, que partía del modelo ilustrado de la sociedad, ridiculizara esta justificación metafísica del sistema cortesano en su novela *Cándido o el optimismo*.

4.3.1 El rechazo de la tradición iusnaturalista

Desde la perspectiva de Leibniz, Hobbes y Pufendorf tenían una visión del poder divino que inspiraba temor y justificaba la arbitrariedad del poder real, como única manera de evitar los conflictos civiles. Para Leibniz el poder absoluto no era ninguna garantía contra la inestabilidad política. En su *Reflexiones sobre la obra que el señor Hobbes publicó en inglés sobre la libertad, la necesidad y el azar*, publicado como anexo a la *Teodicea*, afirmaba “que las revoluciones, tanto en los Países Bajos como en la Gran Bretaña, han venido en parte de la intolerancia demasiado grande de los rígidos: y se puede decir que los defensores del decreto absoluto han sido al menos tan rígidos como los otros, habiendo

⁴⁷⁴ *Ibidem*, pp. 46-50.

oprimido a sus adversarios en Holanda por la autoridad del príncipe Mauricio, y habiendo fomentado las revueltas en Inglaterra contra el Rey Carlos I⁴⁷⁵.

Según Leibniz, Hobbes cometía un error al sostener que “sólo el poder de Dios, sin ninguna otra razón, constituye la justificación suficiente para todas sus acciones”⁴⁷⁶. De la misma manera, consideraba que Hobbes manejaba una visión excesivamente reduccionista del ser humano en la que no se daba a la razón el lugar que le correspondía. Leibniz contemplaba la razón humana como espejo de Dios, e intentaba restaurar la correspondencia entre microcosmos y macrocosmos que en el protestantismo había sido sustituida por una cosmovisión que establecía una distancia insalvable entre los planos humano y divino. La inteligencia era el alma de la libertad, tanto de Dios como del hombre, y constituía el fundamento de la responsabilidad moral del hombre, y de la idea de que Dios había creado el mejor de los mundos posibles⁴⁷⁷. Leibniz, de esta manera, partía nuevamente de una cosmovisión esférica, una característica esencial del modelo cortesano inspirado en la filosofía clásica y la teología tomista.

Después de la Reforma, este énfasis en la razón humana como reflejo de la inteligencia divina, exigía una explicación, y más en el mundo luterano, pues implicaba conceder al hombre un ámbito de libertad que parecía incompatible con los dogmas protestantes. Leibniz construía su teoría cuidadosamente sobre la tradición del pensamiento teológico y filosófico que buscaba compaginar la libertad divina con la humana, refiriéndose a las disputas escolásticas sobre la omnisciencia, la predestinación y la libertad humana, la polémica sobre el libre albedrío entre Lutero y Erasmo, la congregación *De auxiliis*, y las reflexiones de Descartes, Hobbes y Spinoza sobre la libertad y la necesidad⁴⁷⁸. Pretendía que su teoría, presentada en la *Teodicea*, constituía la solución definitiva de este debate.

⁴⁷⁵ G. W. Leibniz, “Reflexiones sobre la obra que el Señor Hobbes publicó en inglés, sobre la libertad, la necesidad y el azar” en Id., *Ensayos de Teodicea*. T. G. Vera (ed.), Granada, 2012, p. 400.

⁴⁷⁶ T. Hobbes, *The Treatise on Human Nature and that on Liberty and Necessity*. London, 1912, p. 126. Hobbes interpretaba un fragmento de San Pablo, Carta a los Romanos (9.11-18).

⁴⁷⁷ N. Jolley, *Leibniz*. London, New York, 2005, p. 130.

⁴⁷⁸ *Ibidem*, pp. 127-129. El autor sostiene que Leibniz está más cerca de la doctrina de Spinoza que de Descartes. También: J. García González, “Creación y libertad. Sobre la *Teodicea* de Leibniz y contra ella”, en A. L. González, *Posibilidad, contingencia, necesidad, existencia. Estudios en los 300 años de la Teodicea de Leibniz*. Barañáin, 2011, pp. 83-102.

La postura de Leibniz respecto a la libertad ha sido caracterizada como *compatibilista*, según la cual el determinismo causal no suponía un obstáculo para la libertad humana⁴⁷⁹. Leibniz coincidía con Hobbes en que no existía el azar. Cada efecto era un concurso de todas las condiciones suficientes: “todo sucede por razones determinantes, cuyo conocimiento, si lo tuviéramos, haría conocer al mismo tiempo por qué sucede la cosa y por qué no ha ocurrido de otra manera”⁴⁸⁰. En el origen de todo lo que ocurría en el universo, pues, estaba Dios. No obstante, según Leibniz, esto no significaba que todo sucediera por una *necesidad absoluta*, lo que implicaba que el mundo actual era el único mundo posible. Leibniz sostenía que el único ser necesario era Dios, mientras que todo lo que tenía lugar en el universo era contingente, pues Dios podría haber creado otros mundos. Lo explicaba a través del principio de la contradicción: una verdad sólo era necesaria cuando su contrario implicaba contradicción. Así, las verdades de la matemática eran necesarias, pues no era posible sostener que la suma de dos y tres no fuera cinco, y así era en todos los mundos posibles que Dios pudiera crear. No obstante, todo lo que *sucedía* en el mundo, podría haber sido de otra manera si Dios lo hubiese dispuesto de otra forma. Leibniz lo llamaba la *necesidad hipotética*.

La teoría de la necesidad absoluta, según Leibniz, era susceptible de conducir al ateísmo. Sostener que todo sucedía según una necesidad ciega, “sin inteligencia y sin elección”, implicaría aniquilar la moral y esto, finalmente, significaba eliminar a Dios del universo. Sin inteligencia, no existiría la responsabilidad moral del hombre, y sin ésta, la existencia de Dios se convertiría en algo indiferente. Leibniz, tal como Tomás de Aquino, seguía pensando que Dios y el hombre formaban parte de una comunidad moral, fundamentada sobre la inteligencia. Era necesario “establecer una gran diferencia entre la necesidad que obliga al sabio a obrar bien, que llamamos moral, y que incluso tiene lugar respecto de Dios, y esta necesidad ciega, por la que Epicuro, Estratón, Spinoza, y quizá el señor Hobbes, creyeron que las cosas existían sin inteligencia y sin elección y, por consiguiente, sin Dios, del cual, en efecto, no tendríamos necesidad, según ellos, porque, conforme a esta necesidad, todo existiría por su

⁴⁷⁹ N. Jolley, *Leibniz, op. cit.*, p. 126. Una opinión alternativa en R. Cranston Paull: “Leibniz and the Miracle of Freedom”, *Noûs* 26 (1992), pp. 218-235.

⁴⁸⁰ G. W. Leibniz, “Reflexiones...”, *op. cit.*, p. 397.

propia esencia, tan necesariamente como es necesario que dos y tres sean cinco”⁴⁸¹. Según Leibniz, la necesidad hipotética, significaba que Dios, a través de su inteligencia, había previsto, resuelto y hecho de antemano lo sucedido, lo que implicaba una *necesidad moral*, que obligaba a la razón humana. “Esta especie de necesidad es feliz y deseable, cuando somos conducidos a obrar tal y como lo hacemos por buenas razones; pero la necesidad ciega y absoluta derribaría la piedad y la moral”⁴⁸². La justicia, afirmaba Leibniz “no depende de las leyes arbitrarias de los superiores, sino de las reglas internas de la sabiduría y de la bondad, en los hombres lo mismo que en Dios”⁴⁸³.

La misma crítica dirigía contra Pufendorf. Leibniz dedicó su escrito *Algunas observaciones sobre las ideas fundamentales de Samuel Pufendorf* (1706) a Molanus, con quien colaboró en favor de la reconciliación entre las iglesias católicas y protestantes del Imperio. Este esfuerzo ecuménico representaba un intento de superar la división confesional, diferente de la propuesta de desvinculación entre iglesia y poder civil, que propugnaban Pufendorf y Thomasius, cuya visión de la organización política partía de la separación entre lo divino y lo humano, mientras que la de Leibniz seguía buscando la correspondencia entre las acciones humanas y la armonía divina. Una de las claves en esta divergencia era la concepción del deber que Pufendorf, según Leibniz, había desprovisto de sus connotaciones metafísicas, manifestando que su cumplimiento se refería a las acciones externas, y no a los pensamientos internos. Así Pufendorf pensaba poder dar forma a una sociedad civil que funcionara de manera ordenada bajo el poder de un príncipe capaz de imponer sus mandatos y obligar a los súbditos a obedecerle. La visión de Pufendorf del cumplimiento del deber como una acción digna en vez del resultado de una coacción que redujese el hombre al nivel de un ser bestial, fue criticada como contradictoria y superficial por Leibniz, quien no deseaba tomar distancia de las cualidades intrínsecas del hombre.

Leibniz sentenciaba irónicamente que *De los deberes del hombre* de Pufendorf, era una obra “que cumple su papel como compendio de doctrina del

⁴⁸¹ *Ibidem*, p. 397.

⁴⁸² *Ibidem*.

⁴⁸³ *Ibidem*, p. 405.

derecho natural, que satisfará a quienes, contentándose con un leve barniz, no buscan una doctrina sólida, cosa que ocurre a muchísimos lectores”⁴⁸⁴. La superficialidad de Pufendorf, afirmaba, radicaba en su planteamiento de relacionar el derecho únicamente con la vida presente terrenal. En consecuencia, cada reflexión moral se encontraba necesariamente restringida a las condiciones de la vida terrenal. Leibniz, por su parte, consideraba necesario vincular el derecho natural a la justicia divina. Sostenía en primera instancia que esta vinculación era necesaria por razones prácticas. No podía ponerse en duda que “el gobernador del universo” había establecido premios para los buenos y castigos para los malos, y que se cumpliesen sus planes en el más allá. Lo contrario significaría quitar la motivación a los sacrificios desinteresados hechos desde un sentido moral. “En efecto, ¿en virtud de qué afrontará alguien el poner en peligro sus bienes, su rango social, su propia vida, por sus afectos, por su patria, por el Estado, por lo recto y lo justo, si, despojando a los demás de cuanto les pertenece, puede conservar lo suyo y vivir en medio de honores y riquezas?, ¿qué otra cosa sino una enorme necedad sería el posponer bienes reales y seguros, únicamente a la inmortalidad del propio nombre y a la fama, es decir, a cosas sin garantía de las que nosotros mismos no vamos a disfrutar?”⁴⁸⁵ Además, teniendo en cuenta que no todo el mundo encontraba placer en la virtud y sentía un rechazo natural hacia el vicio, era necesario afirmar que “nadie escapará a la venganza divina”.

Leibniz se refería a los filósofos clásicos, especialmente a Aristóteles, para recordar que éste relacionaba todas las virtudes con una justicia universal, “y debemos referirlas [las virtudes] no sólo a nosotros, sino también a la sociedad, y sobre todo a la que tenemos con Dios por medio de la ley natural, inscrita en nuestros corazones, de tal forma que tengamos nuestro espíritu imbuido de principios verdaderos, y la voluntad constantemente dirigida hacia lo recto”⁴⁸⁶. De esta manera, Leibniz se acercaba nuevamente a la idea de la justicia innata, tan criticada en el pensamiento iusnaturalista de la tradición protestante.

La concepción del deber de Pufendorf como la acción del hombre ajustada a los límites marcados por las leyes, siendo éstas el resultado de decisiones

⁴⁸⁴ G. W. Leibniz, *Escritos de filosofía jurídica y política*. J. de Salas Ortueta (ed.), Madrid, 1984, p. 166.

⁴⁸⁵ *Ibidem*, p. 168.

⁴⁸⁶ *Ibidem*, p. 170.

mediante las cuales un superior obliga a quien le está sometido, no dejaba mucho espacio para una noción trascendental de la justicia⁴⁸⁷. Leibniz atacaba el voluntarismo divino de Pufendorf, que según él significaba caer en la paradoja de Descartes, quien consideraba la verdad una cuestión que dependía de la voluntad divina⁴⁸⁸. Sostenía que la naturaleza de lo justo dependía “...de las verdades eternas, tal como se manifiestan al divino entendimiento, verdades, por decirlo así, que constituyen ellas mismas la esencia divina”⁴⁸⁹. Leibniz, de esta manera, partía de la metafísica platónica, que afirmaba que para descubrir los principios de la justicia, era necesaria una sabiduría de las formas o perfecciones que constituyen la fuente del orden teleológico del universo. El amor a las perfecciones conducía a su conocimiento, pues el hombre que las amaba, se perfeccionaba, y encontraba su *telos* como ser racional, cualificándose finalmente para dispensar la justicia como ser en el que la sabiduría y el amor estaban vinculados⁴⁹⁰.

En el fondo del ataque de Leibniz a Pufendorf, se encontraba una manera diferente de vivir la fe. No se podía obedecer a Dios, afirmaba Leibniz, como se obedecía a un tirano, no era cuestión de vivir en temor por su grandeza, sino que Dios también debía ser amado por su bondad. “Efectivamente, quien obra bien por amor a Dios o al prójimo, encuentra placer en el propio hecho de obrar bien (tal es, precisamente, la naturaleza del amor) y no necesita de ningún otro estímulo o mandato de ningún superior, y sobre tales personas, escrito está que para el justo no hay ley establecida, y hasta tal punto que repugna a la razón decir, que sólo la ley o la coacción lo convierten a uno en justo”⁴⁹¹. Con todo, la coacción y el temor al castigo también eran necesarios, pero sólo para aquellas personas con poca inclinación hacia la virtud.

⁴⁸⁷ I. Hunter, *Rival Enlightenments...*, *op. cit.*, p. 95.

⁴⁸⁸ K. Haakonssen, *Natural law and moral philosophy...*, p. 48.

⁴⁸⁹ G. W. Leibniz, *Escritos de filosofía jurídica...*, *op. cit.*, p. 173.

⁴⁹⁰ I. Hunter, *Rival Enlightenments...*, p. 96.

⁴⁹¹ G. W. Leibniz, *Escritos de filosofía jurídica...*, *op. cit.*, p. 174. He modificado la traducción y sigo la interpretación de P. Riley, *The political writings of Leibniz*. Cambridge, 1972, p. 72.

4.3.2 La espiritualidad ecuménica

Leibniz explicó su visión religiosa en el diálogo *La profesión de fe del filósofo* (1672-1673) que partía de su intento de encontrar una base racional que sirviera como punto de partida para su ideal ecuménico, y también para rebatir las visiones mecanicistas del mundo, que en su opinión eran limitadas por desprenderse de las causas finales⁴⁹². En el diálogo entre el *teólogo catequista* que obliga al *filósofo catecúmeno* a explicar de manera razonada sus ideas, solucionando aparentes contradicciones, trataba especialmente de una de las mayores controversias: la relación entre la justicia divina y la voluntad humana. Leibniz intentaba explicar cómo se podía compaginar la justicia divina con la existencia del mal, y la distinción entre elegidos y condenados⁴⁹³. Para esto era especialmente importante afirmar la voluntad salvífica universal de Dios, frente a los calvinistas o jansenistas que lo negaban. Intentaba aproximar las posturas divergentes apelando a la razón. Muchas de las ideas enunciadas de manera clara y contundente en el diálogo, reaparecerían posteriormente en su *Teodicea*. De hecho, el diálogo ha sido denominado “la primera Teodicea”⁴⁹⁴.

La importancia de la armonía, como concepto clave dentro de pensamiento de Leibniz, queda de manifiesta al inicio del diálogo. La armonía era una sensación placentera, en la que la razón y la fe se encontraban.

Teólogo catequista: Ataquemos, pues, el corazón del problema.

¿Piensas que *Dios es justo*?

Filósofo catecúmeno: Lo pienso, ciertamente, es más, lo sé.

T: ¿A quién llamas *Dios*?

F: A la sustancia omnisciente y omnipotente.

T: ¿A qué llamas ser *justo*?

F: *Justo* es el que ama a todos.

T: ¿Y *amar*?

F: *Deleitarse* en la felicidad de otro.

⁴⁹² O. Saame, “Einleitung” a G. W. Leibniz, *Confessio philosophi. Das Glaubensbekenntnis des Philosophen. Ein Dialog*. Frankfurt a/M, 1994, p. 14-16.

⁴⁹³ Sobre el concepto de Dios en Leibniz: J. Jalabert, *Le Dieu de Leibniz*. París, 1960.

⁴⁹⁴ R. C. Sleight, “Leibniz’s First Theodicy”, *Noûs* 30 (1996), pp. 481-499.

T: ¿Y qué es *deleitarse*?

F: Sentir la armonía.

T: ¿Qué es, por último, la armonía?

F: La semejanza en la variedad, es decir, la diversidad compensada por la identidad.

T: Supuesta tu definición parece que es necesario que *Dios*, si es justo, *ame a todos*.

F: Así es, ciertamente⁴⁹⁵.

A través del principio de la correspondencia entre el microcosmos y el macrocosmos, sostenía que el estado máximo de armonía consistía “en la concentración de la armonía universal, es decir de Dios, en la mente”. El hombre feliz “pensaba” la armonía, y la consciencia de ésta le llevaba a sentir un deleite en la felicidad de sus prójimos. Por otra parte, rendía honor a Dios, amando a sus prójimos, de la misma manera que Dios amaba a todos. De esta manera, no partía del abismo insalvable entre el hombre y Dios, uno de los principios de Lutero que había roto la cosmovisión clásica⁴⁹⁶. Para Leibniz, la fe del hombre debía tener una base más racional y no sólo fundarse en un sometimiento ciego a la omnipotencia divina.

Con todo, no se podía negar que Dios elegía a unos y no a otros, lo que cuestionaba la idea de que el hombre podía contribuir a su propia salvación. Leibniz, sin embargo, explicaba que el significado de esta elección no implicaba necesariamente *rechazar* una cosa frente a otra, sino que podía significar *preferir* una cosa sobre otra. Teniendo en cuenta que la armonía implicaba la existencia de cosas en la sombra, que hacían destacar otras iluminadas, o la presencia de consonancias y disonancias, se podía deducir que Dios elegía para la salvación las cosas iluminadas y las consonancias. No obstante, esto no quería decir que odiase a los pecadores cuya existencia hacía destacar a los piadosos, sino que los amaba menos. Esta cuestión se refería a la polémica sobre la gracia universal, que

⁴⁹⁵ G. W. Leibniz, “La profesión de fe del filósofo” en id., *Obras filosóficas y científicas. Metafísica*. A. L. González (ed.), Granada, 2010, p. 24.

⁴⁹⁶ S. Brown, *Philosophers in context: Leibniz*. Brighton, 1984, p. 86.

negaban los teólogos calvinistas, quienes creían en una *gratia specialis* para los elegidos⁴⁹⁷.

La existencia de los pecadores significaba que éstos tenían una razón de ser, “...*nada es sin razón* es el fundamento de la física y de la moral, ciencias de la cualidad o, lo que es lo mismo (pues la cualidad no es otra cosa que la potencia de actuar y padecer), de la acción, del pensamiento y, ciertamente, del movimiento”⁴⁹⁸. Con este principio, Leibniz se distinguía del dogma luterano enunciado en *De Servo Arbitrio*, según el cual la voluntad divina no tenía ni causa ni razón, y presentaba una visión más racional de la justicia divina. Esta postura de Leibniz implicaba dificultades doctrinales respecto a si Dios era el autor del mal, y si entonces quería que el pecado tuviese lugar, idea frecuentemente atribuida a los calvinistas⁴⁹⁹. Aplicado a un caso concreto, era necesario explicar de dónde venía en Judas el deseo de dañar a Dios. Leibniz, de manera similar a la doctrina luterana de *sola fide*, sostenía que “cualquiera que cree de modo constante que ha sido elegido o querido por Dios, se convierte en elegido (porque ama a Dios de modo constante)”⁵⁰⁰. Judas, pensando que Dios era un tirano, creía haber caído y estimaba que Dios era injusto y cruel, lo cual era la razón de su condena. Dios, por su presciencia, sabía de antemano quién persistía en su rechazo al amor divino, por lo que no concedía su gracia a éstos.

No obstante, si nada era sin razón, y si Dios era la causa de todo, también lo sería del pecado. Leibniz, sin embargo, distinguía entre el *intelecto* divino, que describía como las “ideas eternas o naturalezas de las cosas” y la *voluntad* divina. Algunas cosas, como teoremas del estilo dos más tres suman cinco, no pertenecían al ámbito de la voluntad de Dios, sino a su existencia. Dios no *quería* que esto fuese así, sino que era así por la existencia divina, sin la cual todas las cosas eran absolutamente imposibles. Dentro de este contexto se debía entender la existencia del pecado, sin el que no podía existir la armonía. Los pecados, desde esta perspectiva, pertenecían al ámbito de las verdades necesarias. Toda “razón,

⁴⁹⁷ Véase la anotación de O. Saame, en G. W. Leibniz, *Confessio philosophi...*, *op. cit.*, p. 141, n. 18.

⁴⁹⁸ G. W. Leibniz: “La profesión de fe...”, *op. cit.*, pp. 27-28.

⁴⁹⁹ Véase la anotación de O. Saame, en G. W. Leibniz, *Confessio philosophi...*, *op. cit.*, p. 144, n. 25.

⁵⁰⁰ G. W. Leibniz, “La profesión de fe...”, *op. cit.*, p. 29.

proporción, analogía, proporcionalidad” se debía a la naturaleza de Dios y no a su voluntad, que se refería a la verdad hipotética, al mundo contingente, fruto del deseo de Dios de crear el mejor de los posibles. La manera en la que el pecado estaba presente en el mundo, y formaba parte de la armonía más preciosa, pertenecía al ámbito de las verdades hipotéticas. Que realmente viviéramos en el mejor de los mundos posibles, en la que el pecado y el mal hacían destacar de mejor modo posible el bien, tal vez no era aparente para el ser humano, pero esto no significaba que el hombre fuera víctima de decisiones divinas arbitrarias. “Pues ambas [la armonía y la discordancia] consisten en la relación entre la identidad y la diversidad, ya que la armonía es la unidad en lo múltiple, y es máxima en el caso en que el mayor número de cosas, desordenadas en apariencia, son reconducidas inesperadamente mediante cierta razón admirable hacia la mayor simetría”⁵⁰¹. Los pecados formaban parte de una armonía, una *serie*, que sólo era comprensible contemplada en su totalidad, y así Dios *permitía* su existencia dentro de la mejor serie posible. Dios era la *razón* de todas las cosas existentes a través del intelecto divino, pero sólo el *autor*, por voluntad divina, de las cosas buenas por sí mismas⁵⁰².

Esta idea implicaba que era necesario reflexionar sobre el concepto de la voluntad humana, puesto que si Dios era la razón del pecado, pero no se deleitaba en ello por sí mismo, cabía pensar que el acto del pecado era, hasta cierta medida, la elección del hombre. Leibniz proponía una teoría similar a la de la doble justificación, que ya había sido objeto de discusión en el coloquio de Ratisbona de 1541.

Sin embargo, dirás, es cierto que cualquier cosa que Dios prevé, es decir, cualquier cosa que haya de suceder, ha de suceder. Lo admito, pero no sin los medios, y ordinariamente no sin tu acción, pues rara vez la fortuna se impone al que duerme; además las leyes han sido escritas para los que están despiertos. Por consiguiente, como no te consta si ha decretado a favor o en contra de ti, en vista de eso actúa como si hubiese sido decretado a tu favor, o dado que al actuar no puedes seguir lo que es

⁵⁰¹ *Ibidem*, pp. 32-33.

⁵⁰² Al respecto, S. Brown, *Leibniz, op. cit.*, pp. 25-27.

desconocido, actúa como si nada hubiese sido decretado. Por eso, si llevas adelante tus propios asuntos, cualquier cosa que llegase a suceder, en virtud del destino, es decir, por la armonía de las cosas, no te perjudicará en nada delante de Dios. Toda la disputa acerca de la presciencia, el destino, la predestinación, el término de la vida, en nada contribuye a ordenar la vida. Todas las cosas se deben hacer de la misma manera, aunque no pensemos acerca de estas cuestiones: si alguien ama firmemente a Dios, pondrá de manifiesto mediante ese mismo suceso que ha sido predestinado desde la eternidad, por lo tanto, *podemos ser predestinados si queremos* (y, por tanto, ¿de qué más podemos quejarnos o qué más podemos exigir?), por más que el que queramos pertenezca a la gracia⁵⁰³.

De esta manera, pues, Leibniz intentaba compatibilizar la justificación por la fe con el libre albedrío. En realidad, daba la vuelta a lo que había sido sostenido por Lutero sobre las buenas obras, que serían la lógica consecuencia de la fe. Para Leibniz el hombre que hacía buenas obras mostraba que tenía fe, es más, elegía ser predestinado. Era un planteamiento que inducía hacia la acción en la práctica, y ciertamente se asemejaba al aforismo de Gracián en el *Oráculo manual*: “Hanse de procurar los medios humanos como si no hubiese divinos, y los divinos como si no hubiese humanos”⁵⁰⁴.

Tener fe se convertía para Leibniz en una cuestión racional. Según afirmaba Calvino, la razón humana era un débil reflejo de la razón divina, pero el hombre se distinguía esencialmente del animal por tener fe, y no por su capacidad racional. Tener fe, a su vez, era consecuencia de la gracia divina. Leibniz, sin embargo, situaba en un mismo plano el tener fe y el actuar según la razón. Actuar según la razón y tener fe formaban un continuo. “Como si la suprema libertad no consistiera en utilizar perfectamente el entendimiento y la voluntad, y, por consiguiente en forzar al intelecto a reconocer a partir de las cosas los bienes verdaderos, y forzar a la voluntad por medio del intelecto a abrazarlos; ser incapaz de resistir a la verdad, recibir los rayos puros de los objetos, no refractados ni

⁵⁰³ G. W. Leibniz, “La profesión de fe...”, *op. cit.*, p. 42.

⁵⁰⁴ B. Gracián, *Oráculo manual...*, *op. cit.*, máxima 251, p. 237. Un análisis del aforismo en M. Hinz, *Die menschlichen und die göttlichen Mittel*. Bonn, 2002, pp. 75-113.

decolorados por una nube de pasiones”⁵⁰⁵. La libertad provenía de una armonía entre voluntad y razón. Aquella forzaba a esta a buscar el bien, y una vez encontrado, la razón obligaba a la voluntad a quererlo. El pecado era la consecuencia del error y era evitable “pues al penetrar cierta luz en medio de las tinieblas, como a través de las hendiduras, la disposición para liberarnos de él, está en nuestro poder, con tal de que queramos utilizarla [la razón]”⁵⁰⁶.

Así, Leibniz, desarrolló un discurso que partía de la justicia divina, y la armonía, y dentro de esta cosmovisión, se modificaron, pero no desaparecieron, principios luteranos como la predestinación y la *sola fide*. Esto tenía como consecuencia que su discurso fomentara la esperanza en que la actuación moral tuviera su recompensa en el más allá, aunque a la vez seguía estando caracterizado por cierto conformismo. En última instancia al hombre sólo le restaba creer que vivía en el mejor de los mundos posibles, lo cual implicaba que su no conformidad era un señal de su condenación: “...odia a Dios el que odia a la naturaleza, a las cosas, al mundo: quien quiere que estas cosas sean de otro modo, escoge para sí mismo otro Dios”⁵⁰⁷. Esto valía tanto a nivel metafísico como a nivel terrenal.

“Escucha lo que finalmente, con mucha meditación, he articulado: has de saber (...) que, así como sucede en una república, también en el mundo hay, en suma, dos clases de hombres, *unos satisfechos, otros enemigos del presente estado de cosas*. Esto no significa que aquellos mismos, satisfechos y tranquilos, no pongan todos los días su esfuerzo en algo, que no busquen obtener ganancias, recibir y aumentar sus fortunas, sus amigos, su poder, sus placeres, su fama, pues de otro modo estarían estupefactos más que satisfechos, sino que una vez se han frustrado sus éxitos, no por eso proyectan su odio sobre la forma de la república que obstaculiza sus proyectos, y no conciben planes para transformar las cosas, sino que prosiguen el curso de su vida con la mente tranquila, no más conmocionados que si intentaran atrapar con un golpe inútil una mosca

⁵⁰⁵ G. W. Leibniz, *Obras filosóficas...*, *op. cit.*, p. 48.

⁵⁰⁶ *Ibidem*, p. 49.

⁵⁰⁷ *Ibidem*, p. 58.

que lo esquivaba. Esta distinción completamente legítima entre buenos y malos ciudadanos debe ser aplicada también con mayor severidad a la república universal, cuyo gobernante es Dios⁵⁰⁸.

El logro de la virtud, para Leibniz, era una cuestión de sabiduría, y en este sentido seguía el tópico estoico del sabio. La sabiduría según Leibniz, sin embargo, no era el final de un aprendizaje vital que se alcanzaba a través de la prudencia, y una vez experimentado el desengaño de la vida, como sucedía en el *Criticón*. En el diálogo de Leibniz, el énfasis se colocaba en tener fe, que era una cuestión de rechazar o no la gracia, más que en la educación a través del ejercicio de la virtud. “¿Quién de nosotros no ha oído miles de veces esto?: *di por qué actúas en este momento o piensa en el fin, o mira lo que haces*, y sin embargo es cierto que por medio de una sola sentencia de este tipo correctamente percibida, y fijada con firmeza como por ciertas leyes y penas severamente promulgadas, cada hombre, como por un golpe de vista, como por una *metamorfosis instantánea*, llegará a ser infalible y prudente, y feliz, más allá de todas las paradojas de los estoicos sobre el sabio”⁵⁰⁹.

Para Leibniz, la sabiduría, finalmente, implicaba que el hombre debía centrarse en el cumplimiento del deber⁵¹⁰. En la importancia del deber coincidía con Pufendorf. Sin embargo, el ciudadano de Pufendorf miraba en primera instancia al orden civil, asumiendo que el hombre no podía aspirar a un conocimiento profundo del plan providencial. El ciudadano de Leibniz, por su parte, siempre tenía presente el gobierno divino, y las consecuencias de sus acciones en el más allá, por lo que su cumplimiento del deber tenía un sentido político pero también trascendental. La cosmovisión de Leibniz, de esta manera, permitía al ciudadano, si cumplía con sus deberes, tener una mayor seguridad respecto a su salvación comparada con la de Pufendorf.

⁵⁰⁸ *Ibidem*, p. 55-56.

⁵⁰⁹ *Ibidem*, p. 49.

⁵¹⁰ T. G. Vera, “Introducción” a G. W. Leibniz, *Ensayos de Teodicea. Sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. Granada, 2012, p. 36.

4.3.3 La metafísica racional

Leibniz racionalizó su cosmovisión en su tratado metafísico *Monadología* (1714), que contenía una cosmología, una teodicea y una antropología⁵¹¹. Las mónadas, como sustancias primeras, simples en el sentido de indivisibles, eran en palabras de Leibniz “los verdaderos átomos de la naturaleza”, o “los elementos de las cosas”. Estas sustancias, teniendo en cuenta que no podían formarse por composición, puesto que eran simples, sólo podían ser creadas “de golpe” por Dios. A diferencia de los átomos tal como los concebimos actualmente, las mónadas tenían cualidades que las hacían diferentes entre sí. A pesar de ser *simples*, a la vez contenían “una multitud” de relaciones internas. Toda transformación de las relaciones internas, la *percepción* que hacía a todo ser diferente y distinguible, se debía a la acción de principios internos, las *apeticiones*, y nunca a factores externos. Cada cambio era el resultado de las apeticiones, una fuerza intrínseca que podía ser dividida en dos tipos: cambios que terminan en un grado superior de perfección, y que podían ser descritos como *acciones*, y cambios que tenían como resultado un estado inferior, denominados *pasiones*. El que un determinado cambio fuese definido como acción o pasión, dependía de la resistencia al cambio en la propia mónada, que Leibniz definía como un estado de confusión. “Se dice que la criatura *actúa* exteriormente en tanto que posee perfección, y que *padece* la acción de otra en cuanto que es imperfecta. Así, atribuimos *acción* a la mónada en tanto que tiene percepciones distintas, y *pasión* en tanto que las tiene confusas”⁵¹².

Esto parecía algo contradictorio, puesto que Leibniz había sostenido que la mónada no estaba sujeta a influencias desde el exterior⁵¹³. No obstante, manejaba una definición particular de lo que significaba actuar y padecer: “Una criatura es más perfecta que otra cuando se encuentra en ella lo que sirve para dar razón *a priori* de lo que acontece en la otra; por eso decimos que actúa sobre la otra”⁵¹⁴. El influjo de una mónada sobre otra no era real, sino que era la consecuencia de la

⁵¹¹ I. Hunter, *Rival enlightenments...*, p. 104.

⁵¹² G. W. Leibniz, “Monadología”, en: *Obras filosóficas y científicas...*, *op. cit.*, II, p. 335 (§49).

⁵¹³ D. Rutherford, “Metaphysics: the late period”, en N. Jolley (ed.), *The Cambridge companion to Leibniz*. Cambridge, 1995, pp. 140-141.

⁵¹⁴ G. W. Leibniz, “Monadología”, *op. cit.*, p. 335 (§50).

intervención divina, “por cuanto que, en las ideas de Dios, una mónada pide, con razón, que Dios, al regular las demás desde el comienzo de las cosas, la tenga en cuenta”⁵¹⁵. Así, pues, aunque en apariencia una mónada estaba sujeta a otra, en realidad era Dios quien las había dispuesto dentro de una armonía, adaptando unas a otras, teniendo en cuenta el grado de perfección de cada una. Leibniz afirmaba que las mónadas con consciencia podían ser llamadas *entelequias*, “porque tienen en sí mismas cierta perfección y una suficiencia que las convierte en fuente de sus acciones internas”⁵¹⁶. Existían dos clases: “Si se quiere llamar alma a todo lo que tiene *percepciones* y *apetitos*, (...) entonces todas las sustancias simples o mónadas creadas podrían llamarse almas; pero como el sentimiento es algo más que una simple percepción, concedo que baste el nombre general de mónadas y de entelequias para las sustancias simples que sólo gocen de eso, y que se llamen almas solamente a aquéllas cuya percepción es más distinta y va acompañada de memoria”⁵¹⁷.

Esta división se extendía a la diferencia entre hombres, animales y seres sin consciencia sensorial. Éstos últimos se encontraban en un estado que se podía comparar con la situación que “experimentamos en nosotros mismos (...) en el que no nos acordamos de nada ni tenemos percepción distinta alguna, como cuando sufrimos un desmayo o cuando estamos dominados por un sueño profundo y sin ensueños”⁵¹⁸. El animal actuaba por medio del principio de la memoria, de manera “empírica”, como también hacía el hombre “en las tres cuartas partes” de sus acciones. “Pero el conocimiento de las verdades necesarias y eternas es lo que nos distingue de los simples animales y nos hace poseedores de la *razón* y de las ciencias, elevándonos al conocimiento de nosotros mismos y de Dios. Y esto es lo que en nosotros se llama alma racional o *espíritu*”⁵¹⁹. El hombre, cuando

⁵¹⁵ *Ibidem*, p. 335 (§51).

⁵¹⁶ *Ibidem*, p. 330 (§18).

⁵¹⁷ *Ibidem*, p. 330 (§19).

⁵¹⁸ D. Rutherford, “Metaphysics: the late period”, *op. cit.*, p. 142-143. Rutherford, ciertamente, sugiere que la lógica del sistema de Leibniz no es del todo compatible con esta visión jerárquica, que parte de diferencias muy definidas y fijas entre seres simples, animales y humanos. La teoría de las mónadas, pues, da lugar a la idea de que las más bajas podrían transformarse hasta llegar a ser mónadas superiores. La cita viene de G. W. Leibniz, “Monadología”, *op. cit.*, p. 330 (§20).

⁵¹⁹ G. W. Leibniz, “Monadología”, *op. cit.*, p. 332 (§ 29).

reflexionaba sobre su propio ser, se daba cuenta de que “lo que en nosotros es limitado en él [Dios] se encuentra sin límites”⁵²⁰. Según Leibniz, la voluntad humana en principio tendía hacia la perfección, pero en su elección entre diferentes fines, no elegía automáticamente el bien mayor, sino que su actuación era determinada por el grado de su sabiduría. Esto a su vez, se podía entender como la tendencia a actuar en función de las pasiones, de la “confusión”, o de la razón. Así, la actuación del hombre se podía comparar con la de una mónada, que actuaba libremente según sus “apeticiones”, o se encontraba inhibida por las “pasiones”, percepciones confusas, por Leibniz identificadas con “la materia prima” de la mónada⁵²¹.

Dios, no sujeto a la materia, no conocía límites. Estaba en el origen de las esencias que eran reales, y también de las que sólo eran posibles. El entendimiento de Dios, explicaba Leibniz, era el ámbito de las “verdades eternas o de las ideas de las que aquéllas dependen”. En primera instancia Dios incorporaba potencia, y en esta calidad era el origen de todo, después conocimiento, lo que abarcaba el ámbito de las ideas, y finalmente voluntad, que daba lugar al cambio y a la creación “según el principio de lo mejor”. Las mónadas creadas reflejaban la divinidad según su grado de perfección. Teniendo en cuenta que todas las mónadas tenían su origen en Dios, creador del mejor de los mundos posibles, cada una de ellas formaba parte de una armonía en la que todas estaban relacionadas con todas, aunque cada una lo hacía de manera diferente y sin ser consciente de la totalidad de las relaciones⁵²².

Leibniz concebía el universo como un conjunto armónico. Aunque cada mónada actuaba como el alma de un cuerpo orgánico, ambas existían independientemente. En la explicación de la relación entre cuerpo y alma, Leibniz seguía un principio que recordaba a la doble justificación, según la que el hombre obraba conforme principios humanos, como si no existiesen medios divinos, mientras que recurría a los divinos como si no los hubiese humanos. En su versión metafísica, Leibniz denominaba este principio el “sistema de la armonía preestablecida”, y afirmaba: “Este sistema permite que los cuerpos actúen como si

⁵²⁰ *Ibidem*, p. 332 (§30).

⁵²¹ D. Rutherford, “Metaphysics: the late period”, *op. cit.*, p. 141.

⁵²² *Ibidem*, p. 142.

(por un imposible) no hubiese almas, y que las almas actúen como si no hubiese cuerpos, y que ambos actúen como si el uno influyese en el otro”⁵²³. Este principio, en el fondo, respondía a cuestiones relativas a la voluntad humana y los medios que tenía el hombre a su disposición para comprender la armonía universal establecida por Dios. Según Leibniz éstos eran limitados, con lo cual la fe, que significaba tener confianza en que Dios había preestablecido la mejor armonía posible, era una condición imprescindible para la actuación virtuosa.

Las monadas racionales, o espíritus, además de reflejar el universo, reflejaban la Divinidad. Éstos podían entrar en una sociedad con Dios, “y por esto Dios es, respecto de ellos, no sólo lo que un inventor respecto a su máquina (que Dios lo es respecto a otras criaturas), sino lo que un príncipe a sus súbditos e incluso un padre a sus hijos”⁵²⁴. En definitiva, Leibniz intentaba dar una justificación racional a su cosmovisión, que partía de la existencia de dos clases de esencias: las ideas divinas y su reflejo en el universo creado, que consistía en los cuerpos orgánicos, y las mónadas, que eran divisibles entre las más bajas, las almas simples y las más elevadas, las almas racionales. Éstas eran imágenes tanto del universo como de la divinidad. El conjunto formaba un total armónico jerarquizado, organizado según el principio de la correspondencia entre microcosmos y macrocosmos, en la que el espíritu y la materia existían de manera independiente, aunque ambos actuaban en armonía. El hombre, como ser “elegido”, poseía las dos cualidades, materia y espíritu, y podía alcanzar un entendimiento de lo divino.

En la conclusión de su tratado Leibniz recuperaba la conocida metáfora cortesana, en la que el príncipe reinaba sobre los súbditos como el padre sobre sus hijos. Según Leibniz, la reunión de los espíritus formaba la “Ciudad de Dios”, “es decir, el estado más perfecto que sea posible bajo el más perfecto de los Monarcas”⁵²⁵. Esta “Ciudad de Dios” era la “verdadera” monarquía universal, “un mundo moral en el mundo natural”, y ambos, actuando según sus propios principios, formaban un conjunto armónico, en el que los hombres estaban destinados a cumplir con sus deberes.

⁵²³ G. W. Leibniz, “Monadología”, en: *Obras filosóficas y científicas...*, *op. cit.*, p. 340 (§81).

⁵²⁴ *Ibidem*, p. 340 (§84).

⁵²⁵ *Ibidem*, p. (§85).

...bajo ese gobierno perfecto, no habrá en absoluto una buena acción que no tenga recompensa ni una mala sin castigo y todo debe suceder para el bien de los buenos, es decir, de aquellos que no están descontentos en este gran estado, que confían en la providencia después de haber cumplido con su deber, y que aman e imitan como es debido al autor de todo bien, complaciéndose en la consideración de sus perfecciones según la naturaleza del verdadero *amor puro*, que hace que se sienta placer en la felicidad de lo que se ama. Esto es lo que hace actuar a las personas sabias y virtuosas en todo lo que parece conforme a la voluntad divina, presuntiva o antecedente, y contentarse, sin embargo, con lo que Dios hace que suceda efectivamente, mediante su voluntad secreta, consecuente y decisiva; reconocemos que si pudiéramos entender suficientemente el orden del universo, encontraríamos que sobrepasa los anhelos de los más sabios y que es imposible hacerlo mejor de lo que es, y ello no sólo en lo que concierne al todo general, sino incluso para nosotros mismos en particular, si nos unimos como es preciso con el autor de todo, no sólo como arquitecto y causa eficiente de nuestro ser, sino también como nuestro maestro y causa final, que debe de constituir el entero fin de nuestra voluntad, y el único que puede proporcionar nuestra felicidad⁵²⁶.

4.3.4 La ética aristotélica

La influencia de Aristóteles, particularmente su ética, aparecía con claridad en el *Retrato de un príncipe*, que Leibniz dedicó a su protector Johann Friedrich de Hannover, en quien reconocía la presencia de las virtudes aristotélicas. Contrariamente a los iusnaturalistas protestantes, Leibniz no partía del principio de la igualdad natural de los hombres, sino de un reparto desigual de las cualidades de mando, en que se fundaba la hegemonía social de la nobleza. “Puesto que el orden de las naciones depende de la autoridad de quienes las gobiernan y de la sumisión de los pueblos, la naturaleza, al destinar a los hombres para la vida pública, les hace nacer con cualidades distintas: a unos con las que se

⁵²⁶ *Ibidem*, pp. 341-342 (§90).

necesitan para mandar, y a otros con las precisas para obedecer”⁵²⁷. De esta manera, afirmaba Leibniz, el poder de los príncipes no sólo se basaba en las leyes, sino también en la “naturaleza”. Esto implicaba en potencia una tensión: las leyes de la herencia dinástica, que para Leibniz formaban parte del *derecho civil*, podían oponerse a la naturaleza. En una república, por oposición a una monarquía, gobernaban siempre los más virtuosos y los que más mérito tenían. No obstante, “la lucha de la naturaleza contra las leyes, y de la virtud contra la fortuna”, había conducido a lo largo de la historia en muchas ocasiones a la rebelión, y hombres virtuosos habían ocupado el trono en contra de las leyes dinásticas. Así, “la providencia y el destino dispusieron las cosas de forma que se viese que la virtud no es menos potente que la fortuna”⁵²⁸. Por ello, los príncipes hereditarios debían ser virtuosos, para garantizar la estabilidad del “orden público”. Leibniz destacaba que este no siempre era el caso, razón para alabar a su protector, cuya autoridad era legítima por partida doble.

Johann Friedrich poseía un “espíritu eminente”, era tanto sabio como virtuoso, y estaba capacitado para “deliberar y encontrar los medios apropiados para su fin, que siempre ha de ser el bien público, la gloria y la tranquilidad de sus gentes”⁵²⁹. Un príncipe, además debía tener cualidades para la acción y “escoger para tomar las decisiones oportunas, para llevar los asuntos con habilidad, tanto en tiempo de guerra como en tiempo de paz, y para enjuiciar acertadamente las personas y las situaciones”⁵³⁰. En otras palabras, debía tener la virtud de la *prudencia*, que los príncipes necesitaban más que nadie, puesto que además de gobernarse a sí mismos, debían gobernar a sus súbditos. Ciertamente, Leibniz adaptaba la virtud al modelo absolutista, afirmando que los príncipes debían resolver los asuntos por sí mismos, y sólo utilizar sus ministros para ejecutar las decisiones, “de igual forma a como Dios se sirve de las criaturas para realizar lo que sólo El ha decidido y dispuesto”⁵³¹.

Además de la virtud de la valentía, Leibniz destacaba la bondad. Ésta última era en realidad más excelente que la virtud, pues Dios, que era la bondad

⁵²⁷ G. W. Leibniz, *Escritos políticos*. J. de Salas (ed. y trad.), Madrid 1979, p. 113.

⁵²⁸ *Ibidem*, p. 115.

⁵²⁹ *Ibidem*, pp. 118-119.

⁵³⁰ *Ibidem*.

⁵³¹ *Ibidem*, pp. 120-121.

misma, no tenía virtudes. La bondad, “normalmente, no se encuentra más que entre personas de linaje, si uno puede fiarse de la historia que, al hablarnos de grandes hombres que no eran de linaje, casi siempre los acusa de infidelidad, malicia y crueldad”⁵³². Así, Leibniz presentaba con algo de cautela un tópico que formaba parte del tradicional discurso cortesano, para a continuación destacar que el ideal se hacía realidad en la persona de Johann Friedrich. Además de ser bondadosos, los príncipes debían amar la gloria, en el sentido de tener el deseo de ver realizados los actos virtuosos. A través de la gloria mostraban a sus súbditos la recompensa que recibía la actuación virtuosa.

Tal como enfatizaba el discurso cortesano de la *oeconomica*, Leibniz afirmaba que las personas de linaje, quienes sentían el peso de la gloria de sus antepasados, eran especialmente sensibles al cultivo de las virtudes. Con todo, el linaje debía ir acompañado de la educación, que “proporciona las primeras noticias de la virtud y de las buenas costumbres; forma el espíritu y el buen juicio, con las ciencias y la buena conducta; el valor con las armas y los ejercicios; la bondad, con el cuidado de no indisponer a nadie y además de poder contar con la buena disposición de todos, y el amor a la virtud y a la gloria, con las buenas acciones, con los elogios y el odio al vicio”⁵³³. Los príncipes debían adquirir las ciencias más útiles para la acción y el gobierno, es decir, la geografía, la moral y la política, las ciencias que más fácilmente conducían a la gloria, como las artes de la guerra y, finalmente, las que se necesitaba para el trato con los demás, esto es, el conocimiento de idiomas, de artes extranjeras, de las costumbres, de las cualidades y peculiaridades de los países. Pero no era conforme al decoro que los príncipes mostrasen una erudición libresca, sino que estas ciencias se aprendiesen “antes por la conversación que por el estudio; en el mundo, mejor que en los libros, y en la acción, antes que en la teoría”⁵³⁴. Por ello, la base de su educación se encontraba en el trato afable con los demás que hacía posible la buena conversación.

Todas estas virtudes que perfeccionan al hombre, finalmente, habían de ser complementadas por “las que pueden disponerles a hacer por los demás y por sus

⁵³² *Ibidem*, pp. 124-125.

⁵³³ *Ibidem*, pp. 131-132.

⁵³⁴ *Ibidem*, p. 132.

súbditos todo lo que exige el deber, la gloria y la grandeza de un rey, es decir, la justicia, la clemencia, la magnificencia, y la generosidad”⁵³⁵. En definitiva, Leibniz presentaba en este escrito las virtudes aristotélicas tradicionalmente atribuidas a los príncipes en el discurso cortesano y se asemejaba al modelo tradicional de la Corte que había sido expresado en el architexto de Castiglione.

La justificación metafísica que Leibniz hizo de este modelo cortesano, recibió una crítica mordaz a través de la novela *Cándido* de Voltaire, quien ridiculizaba la idea de que el mundo terrenal y la sociedad humana pudiesen ser concebidos como parte de una óptima serie armónica que se explicaba con razones teleológicas. La figura de Pangloss, el preceptor en la Casa del barón Thunder-ten-tronckh, ciertamente, mostraba semejanzas con Leibniz.

Pangloss enseñaba metafísico-teólogo-cosmolonigología. Demostraba admirablemente que no hay efecto sin causa y que, en este mundo, el mejor de los posibles, el castillo de monseñor barón era el más bello de los castillos, y la señora baronesa la mejor de las baronesas posibles. «Está demostrado, decía, que las cosas no pueden ser de otra forma: pues teniendo todo un fin, todo es necesariamente para el mejor fin. Fijaos en que las narices se han hecho para llevar gafas; por ello tenemos gafas. Las piernas, a la vista está, se han instituido para ser calzadas, y llevamos calzas. Las piedras han sido formadas para ser talladas y hacer con ellos castillos; por ello tiene monseñor un castillo bellísimo: el mayor barón de la provincia debe ser el que mejor alojado esté; y los cerdos hechos para ser comidos, comemos cerdo todo el año. Por consiguiente, los que han sostenido que todo está bien han dicho una necesidad: había que decir que todo está óptimo»⁵³⁶.

Voltaire no creía en la especulación metafísica sobre el lugar del hombre en el cosmos, como afirmaba en sus *Cartas filosóficas* ridiculizando el planteamiento jansenista de Pascal. “El hombre parece estar en su lugar en la naturaleza, superior a los animales a los que es semejante por sus órganos, inferior

⁵³⁵ *Ibidem*, p. 143.

⁵³⁶ Voltaire, *Cándido, Micromegas, Zadig*. E. Diego (trad. y ed.), Madrid, 2009, p. 60.

a otros seres, a los que se parece probablemente por el pensamiento. Es, como todo lo que vemos, una mezcla de mal y de bien, de placer y de dolor. Está dotado de pasiones para actuar y de razón para gobernar sus acciones”⁵³⁷. Sabiendo esto, se conocía suficiente de la naturaleza humana, no había ningún misterio. El hombre intentaba salir de su estado de necesidad, relacionándose con los demás, haciéndose útil y buscando un trato recíproco. A pesar de su amor propio, era un ser social, aunque sólo lo fuera por necesidad, y esto resultaba el surgimiento de la sociedad. En vez de explicarla desde un punto de vista metafísico, habría que investigarla desde una perspectiva histórica, según las leyes del progreso. De esta manera, durante la Ilustración, la sociedad civilizada, vino a ser contemplada como una etapa histórica que sucedía a la de la república organizada sobre los principios de la *oeconomica*. Este planteamiento conllevaba una perspectiva histórica, tanto para la sociedad como para la Corte.

⁵³⁷ Voltaire, *Cartas filosóficas*. F. Savater (trad. y ed.), Madrid 1976, p. 186 (carta 25).

CAPÍTULO 5

CORTE Y SOCIEDAD: WILLIAM ROBERTSON Y LA HISTORIOGRAFÍA ILUSTRADA DEL PROGRESO

Con la teoría del derecho natural tal como fue formulada por Pufendorf, vemos el surgimiento de la idea de la sociedad como un ámbito que se caracteriza por su evolución progresiva en la historia. Muchos estudios sobre el concepto del progreso han fijado su origen en el Renacimiento, cuando se planteó la pregunta de si la Antigüedad podía ser emulada, una cuestión que se repetiría con especial interés a raíz de los descubrimientos científicos, los nuevos métodos científicos de René Descartes y de Francis Bacon, el cuestionamiento del valor real de la cultura clásica en la llamada batalla entre los Antiguos y los Modernos, y la escatológica protestante, que partía de la idea de que la ruptura con Roma anunciaba un nuevo milenio de paz y de felicidad⁵³⁸. No obstante, la cuestión que cabe plantearse no es solamente el momento en el que surgió la idea del *progreso*, sino también la idea de la *sociedad* como un fenómeno histórico con una evolución histórica propia. Esta cuestión ha dado lugar a un fructífero debate, principalmente en el ámbito historiográfico germano, cuyos protagonistas han sido Carl Schmitt, Reinhart Koselleck y Jürgen Habermas, quienes vinculan el surgimiento de la sociedad con la construcción del Estado absolutista.

5.1 La dicotomía entre Estado y sociedad: Schmitt, Koselleck, Habermas

La separación entre la sociedad civil, como una configuración que contaba con las instituciones necesarias para la administración de justicia y el funcionamiento de la economía, y el Estado, como una comunidad superior, y la

⁵³⁸ Caben señalar el clásico J. B. Bury, *La idea del progreso*. Madrid, 1971; J. A. Maravall, *Antiguos y modernos. Visión de la historia e idea del progreso hasta el Renacimiento*. Madrid, 1986, quien sitúa la idea del progreso dentro del contexto de la recepción del pensamiento clásico en el renacimiento; C. L. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*. New Haven, 1933, quien sostiene que la idea del progreso es una adaptación secularizada del providencialismo; una revisión historiográfica en: W. Wagar, “Modern views of the origins of the idea of progress”, en *Journal of the History of Ideas* 28/1 (1967), pp. 55-70.

vinculación íntima del individuo con un “todo más grande” fue formulada de manera dogmática por Hegel en su *Grundlinien der Philosophie des Rechts*⁵³⁹. Brunner, desde una observación crítica propuso una revisión de la historia de la Baja Edad Media, en que esta separación aún no se había producido. Carl Schmitt encontró en las contradicciones de la obra de Hobbes el origen de esta brecha, y desarrolló sus ideas al respecto en su ensayo *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* (1938). La proyección de este ensayo no terminó con el fin del nacionalsocialismo en Alemania, sino que ejercería una decisiva influencia sobre *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt* (1959) de Koselleck, cuya teoría sobre la sociedad civil de la Ilustración fue posteriormente contestada por Habermas, y que continúa siendo un punto de partida para muchas obras recientes sobre la sociedad civil en la Ilustración⁵⁴⁰.

Para Schmitt, la historia de *El Leviatán* era la historia de un fracaso, puesto que Hobbes no había agotado las posibilidades inherentes a la utilización del símbolo de Leviatán, “un símbolo mítico, con un transfondo repleto de

⁵³⁹ C. Taylor, *Hegel*. Barcelona, 2010, pp. 378-381; N. Bobbio, *Estado, gobierno, sociedad...*, *op. cit.*, p. 45.

⁵⁴⁰ La influencia de Schmitt en Koselleck, ha sido señalada en J. Habermas, “Zur Kritik an der geschichtsphilosophie (R. Koselleck, H. Kesting)” en id., *Kultur und Kritik: Verstreute Aufsätze*. Frankfurt/M., 1973, p. 363, y tratado con detalle en A. J. la Vopa: “Conceiving a public: Ideas and society in Eighteenth-Century Europe”, *The Journal of Modern History* 64/1 (1992), p. 85; J.-F. Missfelder, “Die Gegenkraft und ihre Geschichte. Carl Schmitt, Reinhart Koselleck und der Bürgerkrieg”, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 58/4 (2006), pp. 310-336. Missfelder pone el énfasis en lo que llama el teorema del “Weltbürgerkrieg” [guerra civil mundial], un concepto muy en boga en la derecha alemana después de la segunda guerra mundial. La “Weltbürgerkrieg”, caracterizada por conflictos ideológicos entre posturas ideológicas opuestas, culminaba en la oposición de los conflictos Oriente y Occidente, fascismo y comunismo. El nacionalsocialismo, dentro de esta perspectiva, era una de las variantes radicales de los conflictos ideológicos que se produjeron desde la Revolución francesa. Así el nacionalsocialismo era sacado de su contexto exclusivamente alemán. Koselleck como se puede apreciar en la introducción de *Kritik und Krise*, también identificaba la guerra fría con un “Weltbürgerkrieg” que recordaba a las guerras civiles religiosas de la Edad Moderna que habían conducido al Estado absolutista. No obstante, Missfelder señala que Koselleck no fue nunca *his masters voice*, y aparte de Schmitt, se podían detectar muchas otras influencias en *Kritik und Krise*. Su libro era sobre todo un estudio histórico, y no la descripción de un mecanismo político, escrito desde una perspectiva de denuncia y de pronóstico.

sentido”. Hobbes, decía, restauraba “la distinción revolucionaria entre la religión y la política”, una doctrina “destructora del Estado”, de la cual los judíos habrían sido los autores⁵⁴¹. Hobbes sostenía que los paganos no distinguían entre el poder temporal y espiritual, puesto que a sus ojos, la religión formaba integralmente parte de la política. Los judíos, en cambio, habrían contruido la unidad partiendo de lo religioso, desvinculándola del poder temporal. Lo mismo intentaban la iglesia romana papal y las iglesias o sectas presbiterianas, ávidas de poder, y capaces de aniquilar al Estado. Con la superstición y el abuso de extrañas creencias, nacidas del miedo y del ensueño, “la unidad pagana originaria y natural de la política y la religión” fue destruida. De esta manera, la iglesia romana aspiró al poder en un “reino de las tinieblas”. Hobbes la había combatido con la invocación del símbolo de Leviatán, que devolvería al Estado la “unidad vital originaria”. Hobbes lo utilizaría para evocar una imagen de totalidad y unidad del poder político. Ciertamente, no existían indicios claros en el texto, reconocía Schmitt, pero Hobbes tenía “muy agudizado el sentido del misterio esotérico”, como todos los grandes pensadores de su tiempo. Posiblemente no desvelaba sus verdaderos pensamientos sino a medias.

Según Hobbes, en el origen del Estado se halla un contrato. Individuos “atomizados”, llenos de miedo y de angustia, se juntan hasta que se produce el consentimiento que lleva consigo la sumisión general y absoluta al poder más fuerte. Para Schmitt, “el resultado [de este conjunto] es mucho más y cosa harto

⁵⁴¹ Schmitt se basaba en la lectura que hizo Leo Strauss de Hobbes. Véase L. Strauss, *Spinoza's critique of religion, op. cit.*, pp. 95-96: “For the pagans, religion was a part of politics. The pagan legislators and founders of states brought it about, by the establishment of suitable institutions, that the populace should never even contemplate rebellion, but remain content with bread and circuses. The powerful Romans tolerated every type of religion within their city with the exception of Judaism, in which obedience for a mortal king was forbidden. The view which is here thus referred back to the jews is contested by Hobbes as rebellious and likely to lead to rebellion”. Strauss, a su vez se refería, entre otros, al siguiente fragmento en T. Hobbes, *Leviathan*. Cambridge, 1991, Cap. 12, p. 83: “And therefore the Romans, that had conquered the greatest part of the then known World, made no scruple of tollerating any Religion whatsoever in the City of Rome it selfe; unless it had something in it, that could not consist with their Civill Government; nor do we read, that any Religion was there forebidden, but that of the Jews; who (being the peculiar Kingdome of God) thought it unlawfull to acknowledge subjection to any mortall King or State whatsoever. And thus you see how the Religion of the Gentiles was a part of their Policy”.

distinta de lo que un contrato entre simples individuos puede producir”, puesto que “la persona soberana representativa es infinitamente más que lo que la fuerza sumada de todas las voluntades participantes pudiera dar de sí”. De esto se puede concluir que “el nuevo Dios”, es decir el Estado, “es trascendente a los individuos que han celebrado el contrato y es trascendente también a su suma”, aunque sólo en el sentido jurídico, no en el sentido metafísico. El producto artificial del Estado, “no lleva a la persona, sino a la máquina”, puesto que lo que importa no es la representación por medio del soberano, sino la protección efectivamente presente del Estado. Hobbes creó un Estado prototípico de la nueva época técnica. De esta manera, se iniciaría un proceso de mecanización que ni el propio soberano era capaz de contener: éste “sólo” sería el alma del “hombre magno” del Estado, que perfeccionaba el proceso de mecanización, para finalmente fenecer en él.

Al permitir al hombre la libertad de consciencia, Hobbes dejó un pequeño resquicio abierto para la moral. Aunque el individuo debía guardar obediencia absoluta a las doctrinas del Estado, conservaba su libertad de pensamiento: mantenía su *fe* interna, frente a su *confesión* externa. Podía conservar su juicio personal, pero su discrepancia no podría ser nunca pública, pues era el soberano quien decidía sobre lo verdadero y lo falso, sobre la razón pública. Sin embargo, este mismo fuero interno, la reserva de la libertad interna y privada, sería el “germen letal que destruyó desde dentro al poderoso Leviatán y puso en el último trance al Dios mortal”. Según Schmitt, una serie de pensadores judíos, como Baruch Spinoza y Moses Mendelssohn, descubrieron esta brecha, y la ensancharon. El fuero interno cobró un significado superior frente al externo, y el Leviatán, como símbolo de Estado, se convirtió en la diana de “logias masónicas, conventículos, círculos literarios y sinagogas”.

La Ilustración representó al Leviatán como una monstruosidad, una máquina, una especie de Moloch, un mecanismo muerto animado desde fuera, frente al cual evocó la imagen de un organismo vivo, animado desde dentro. Durante el romanticismo, el Estado comenzó a ser comparado con una planta, un árbol o hasta con una flor, la metáfora del Leviatán perdió definitivamente su significado. Con el mito muerto, la obra del Leviatán, el Estado, continuó desarrollándose hasta convertirse en el siglo XIX en un sistema positivista de la legalidad, en el Estado de derecho burgués. No obstante, los antiguos adversarios,

los “poderes indirectos” de la sociedad, presumiendo de una moralidad superior, lograron apoderarse de la legislación y del Estado legal a través del Parlamento. Los partidos políticos, sigue Schmitt, siempre estaban infiltrados por la iglesia y los sindicatos. El dualismo entre Estado y sociedad libre conducía al triunfo de los poderes indirectos, que aspiraban a “obtener ventajas sin asumir los riesgos del poder político”. Combatían al Leviatán a la vez que se servían de él. Finalmente, el pluralismo de los partidos políticos condujo a la destrucción del Estado. En Alemania, esto tuvo su expresión con la derrota de octubre de 1918.

La lectura de Hobbes realizada por Schmitt no puede verse separada del contexto político del nacionalsocialismo⁵⁴². Sin embargo, esto no quiere decir que sus ideas pueden reducirse a un reflejo de esta ideología política, pues su significado rebasaba este contexto, y continuaron ejerciendo influencia sobre una generación intelectual que no había estado, ni quería estar, asociada al nacionalsocialismo. Así, Koselleck modificó la tesis de Schmitt para construir su idea sobre el surgimiento de la sociedad como espacio público en su *Kritik und Krise*⁵⁴³. La obra de Koselleck encaja precisamente dentro de una serie de estudios, como *La dialéctica de la Ilustración* de Max Horkheimer y Theodor Adorno, o *Los orígenes del totalitarismo* de Hannah Arendt, que buscaban el surgimiento del totalitarismo en el pensamiento ilustrado⁵⁴⁴. Koselleck, desde una postura política conservadora, se distinguía de estos autores por no limitarse a criticar determinados aspectos de la Ilustración, sino por una aproximación crítica más genérica, reduciendo el movimiento en su esencia a la subordinación de la política a ideologías utópicas.

Esta fue la razón para la inspiración que Koselleck encontró en las ideas de Schmitt sobre la separación entre el Estado y la sociedad. Al igual que

⁵⁴² Ciertamente, existe una discusión sobre la interpretación política de los escritos de Schmitt de los años 1920, que según algunos historiadores no eran sino intentos de salvar la República de Weimar, proponiendo reforzar el sistema presidencial. Véase para una crítica de esta postura revisionista R. Wolin, “Political existentialism and the Total State”, *Theory and Society* 19-4, 1990, pp. 389-416.

⁵⁴³ He manejado la versión inglesa: R. Koselleck, *Critique and crisis: Enlightenment and the pathogenesis of Modern Society*. Oxford, 1988.

⁵⁴⁴ J. Edwards, “Critique and crisis today: Koselleck, Enlightenment and the concept of politics”, *Contemporary Political Theory* 5/4 (2006), pp. 428-446.

Schmitt, concebía la teoría política de Hobbes como una *descripción* de la génesis del Estado moderno, tal como éste había surgido desde una situación de guerras religiosas, e igualmente sostenía que la consciencia privada del individuo se había ido paulatinamente ensanchando, hasta derrocar al Estado⁵⁴⁵. Según Koselleck, sin embargo, el proceso no concluía en 1918. Sostenía que la consciencia, al no poder expresarse en forma de una crítica política hacia el Estado, comenzó a manifestarse en la época de la Ilustración como la razón crítica en la República de las Letras, que fue concebida como un espacio moral. Otro ámbito en el que la consciencia buscó su salida, fueron las sociedades secretas, particularmente la masonería, que se presentaban como asociaciones apolíticas, cuya moral contrastaba con la corrupción política del Estado. Estos espacios formados de manera dialéctica frente al Estado absolutista, y que se convirtieron en esferas en las que se desarrolló el razonamiento crítico, se volvieron finalmente contra este mismo Estado. La filosofía de la historia, en particular el dogma del progreso de la sociedad, era la justificación de la crítica moral vertida sobre el Estado. Los profetas del progreso esbozaron un utópico fin de la historia, en el que la sociedad, espacio moral y en apariencia políticamente neutral, acabaría venciendo sobre la corrupción política.

Según Koselleck, había surgido un ámbito público burgués, al que llamaba el “tribunal de la razón”, que acusaba, juzgaba, y dictaba sentencia. Disfrazándose como una fuerza moral, políticamente neutral, no asumía la responsabilidad política de su crítica⁵⁴⁶. Se creó de esta manera una tensión entre el ámbito moral y la política, entre sociedad y Estado, que finalmente sólo pudo acabar en una revolución violenta, que derribó el Antiguo Régimen. Para Koselleck, las secuelas de esta forma de hacer política se encontraban todavía presentes en su tiempo, siendo la guerra fría entre los Estados Unidos y la Unión

⁵⁴⁵ R. Koselleck, *Critique and crisis, op. cit.*, p. 21: “Paradigmatic for the modern State theory’s genesis from the situation of religious civil war is Hobbes, whom Spinoza cited. Hobbes lends himself especially well to a description of this genesis because he had already dispensed with such traditional arguments as the God King analogy”.

⁵⁴⁶ Koselleck usa con frecuencia la metáfora del desenmascaramiento. En esto parece haberse inspirado en M. Horkheimer y T. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid, 1997, que desde un punto marxista, pretende desenmascarar la Ilustración como un movimiento totalitario.

Soviética su última manifestación⁵⁴⁷. Los dos superpoderes se consideraban a sí mismos como la encarnación de la moral, lo cual significaba identificar al otro con la inmoralidad. Ambos pretendían establecer un nuevo orden mundial bajo sus criterios morales, que se suponían universales, y se negaban a reconocer al otro como un oponente político. Esta negación del otro, reforzaba la propia identidad. Así, cualquier solución política del conflicto era imposible.

Dentro de una perspectiva más amplia, las teorías de Schmitt y Koselleck pueden considerarse como una reflexión crítica sobre la doctrina hegeliana. Al igual que Hegel, parten del surgimiento dialéctico de la sociedad frente al Estado. No obstante, la esperada síntesis, que debía consistir en la adhesión íntima del ciudadano a la totalidad de la que formaba parte, nunca se produjo. En Schmitt, resulta vencedora la sociedad, algo que encaja dentro de su rechazo al marxismo, cuya doctrina establecía precisamente que la sociedad se transformaría en el todo. Koselleck modificó esta teoría adoptando una postura más global, advirtiendo contra la confusión entre el ámbito moral, identificado con la sociedad, y el político, identificado con el Estado. Su teoría, por otra parte, tiene añadida una dimensión psicológica: el Estado absolutista supone la traición de la consciencia, cuya represión se paga finalmente con la Revolución francesa.

La visión de Koselleck, a su vez, ha sido retomada de manera crítica por Jürgen Habermas en su *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (1962)⁵⁴⁸. Según Habermas, el ámbito público no habría surgido de manera dialéctica frente al Estado, sino que fue creado por el Estado mismo⁵⁴⁹. Valiéndose de la prensa para dar a conocer sus órdenes y disposiciones, las administraciones del Estado moderno habían creado de esta manera su “público”. Desde un punto de vista más próximo al marxismo, Habermas destacaba sobre todo la utilización de la prensa para comunicar a la burguesía los decretos de la política mercantilista. “La autoridad provoca en esa

⁵⁴⁷ R. Koselleck, *Critique and crisis...*, *op. cit.*, pp. 1, 5-6.

⁵⁴⁸ Cito por J. Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación de la vida pública*. Barcelona, 2009. He sustituido el término “publicidad” que utiliza el traductor por “ámbito público” para evitar confusiones.

⁵⁴⁹ El paralelismo y las diferencias entre las teorías de Koselleck y Habermas son estudiados en D. Goodman, “Public Sphere and Private Life: Toward a Synthesis of Current Historiographical Approaches to the Old Regime”, *History and Theory* 31/1 (1992), pp. 1-20.

capa, afectada y requerida por la política mercantilista, un eco que permite la toma de consciencia del *publicum* –el abstracto oponente del poder público-, su autocomprensión como un competidor en el juego, como público de la naciente *publicidad burguesa*⁵⁵⁰. Al cobrar consciencia de sí mismas, las nuevas élites burguesas, comenzaron a observar críticamente los decretos que intentaban reglamentar su actividad. Así habría surgido un ámbito público en oposición al Estado. Habermas, a diferencia de Koselleck, no consideraba esta esfera de la “opinión pública” como un peligro para el Estado, sino que creía que ésta constituía una garantía para las democracias modernas.

El desarrollo del ámbito público habría conducido a la creación de la sociedad civil, concentrada en las ciudades, donde surgieron instituciones para la sociabilidad, como los clubs, *salons* y *coffeeshouses*⁵⁵¹. Habermas las contrastaba con la Corte, cuya cultura “pública” identificaba con la representación del príncipe, que ciertamente habría influido en la sociedad civil, pero estaba destinada a desaparecer con el desarrollo del Estado Moderno, dando lugar a una nueva cultura de sociabilidad burguesa.

La vanguardia burguesa de la capa media instruida aprende el arte del raciocinio público en comunicación con el «mundo elegante», una sociedad cortesano-aristócrata que, obviamente, iba distanciándose a su vez, de la corte y formando un contrapeso en la ciudad a medida que el moderno aparato estatal se autonomizaba frente a la esfera personal del monarca. La «ciudad» no es sólo centro económicamente vital de la sociedad burguesa; en contraposición político-cultural con la «corte», es signo, sobre todo, de una publicidad literaria que cuaja institucionalmente

⁵⁵⁰ J. Habermas, *Historia y crítica...*, *op. cit.*, p. 61.

⁵⁵¹ Una crítica a Habermas en: S. Pincus, “Coffee Politicians Does Create”: *Coffeeshouses and Restoration Political Culture*”, *The Journal of Modern History* 67/4 (1995), pp. 807-834. Según Pincus no se puede considerar el surgimiento del ámbito público como una consecuencia de una evolución económica, sino que éste surge como una nueva cultura política después la época de las revoluciones de la mitad del siglo. Véase también B. Cowan, “Mr. Spectator and the Coffeeshouse Public Sphere”, *Eighteenth-Century Studies* 37-3 (2004), pp. 345-366. Cowan sostiene que los periódicos *Tatler* y *Spectator* tenían más bien como objetivo disciplinar y domar el espacio público propagando una política Whig en tiempos que existían dudas sobre el futuro del *Whiggery*.

en los *coffeehouses*, en los *salons* y en las *Tischgesellschaften*. La herencia de aquella sociedad humanístico-aristocrática tendió, en el encuentro con los intelectuales burgueses, y gracias a sus conversaciones sociables y comunicativas, el puente entre los residuos de un ámbito público decadente –el cortesano- y el embrión de un nuevo ámbito público: el burgués.

5.2 La concepción de la sociedad como un ámbito alternativo a la Corte

Las tres teorías mencionadas tienen en común el contemplar el surgimiento de la sociedad como una contraparte del Estado. Ciertamente, Schmitt y Koselleck enfatizaron los aspectos negativos, y examinaron este surgimiento como un proceso dialéctico, mientras que según Habermas, el proceso era análogo y simultáneo a la creación del Estado moderno, pero todos ellos parten de la idea de que Hobbes no constituía un nuevo planteamiento, sino una descripción de la realidad política, tal y como sucedido después de la época de las guerras religiosas. Sin embargo, ni Hobbes, ni Pufendorf habían planteado la sociedad como un espacio separado del Estado. Los iusnaturalistas oponían la *sociedad civil*, basada en un contrato, al *estado de naturaleza* y no la *sociedad* al *Estado*. Este planteamiento conllevaba una perspectiva histórica. Ciertamente, el estado natural era imaginario, pero no dejaba de ser un *pasado* imaginario, lo que significaba que esta teoría implicaba la idea de una evolución. Con esto, se abría la perspectiva de una proyección hacia el futuro, es decir, del progreso. Esta idea ya se encontraba en la obra de Pufendorf, quien asimismo relacionaba la *oeconomica* con un estado “primitivo”.

Podría decirse que la doctrina aristotélica de la *oeconomica* también parte de una perspectiva histórica, pues a la formación de la ciudad preceden la de la familia y de la aldea. No obstante, Aristóteles, a través de la doctrina de la *entelequia*, partía de la idea de que las cosas se definen por su fin, su *telos*. El hombre era por definición un animal social y político y esta condición la alcanzaba viviendo en una ciudad, su destino natural. Lo cual significa que, para Aristóteles, la ciudad existe necesariamente con anterioridad al individuo. De esta manera, la descripción del proceso según el que el hombre formaba una familia,

una aldea, y finalmente constituía una ciudad, tiene un sentido más filosófico que histórico. No pretende tener validez cronológica, sino mostrar cuáles son las partes constituyentes de la ciudad, es decir, cuál es su estructura⁵⁵². No se puede decir lo mismo de la teoría iusnaturalista. Teniendo en cuenta que esta teoría justamente niega que el hombre tenga un instinto social aristotélico, el proceso por el que se convierte en un ser social es necesariamente un proceso temporal basado en la experiencia. Así, el paso de la sociedad civil de los iusnaturalistas a la sociedad civilizada de los ilustrados, como producto del progreso, no es tan grande⁵⁵³. Consideramos que la idea de la sociedad civil ilustrada fue desarrollada con la teoría moderna del derecho natural como detonante, pero anterior a la creación del Estado moderno como realidad histórica⁵⁵⁴.

Hemos podido ver que el intento de formular una alternativa a la filosofía cortesana basada en Aristóteles, resultó en el desarrollo de la idea de la sociabilidad sobre los supuestos del derecho natural que partía de la igualdad entre los hombres. La nueva filosofía moral cuestionó los fundamentos tradicionales del sistema cortesano: que el hombre era un ser social por naturaleza; que libertad significaba tener dominio sobre las pasiones; que la nobleza gozaba de su hegemonía social gracias a su virtud, y que era ella, por tanto, quien debía asistir al rey en el gobierno de la república; que esta organización política reflejaba la natural armonía social. Según la nueva teoría de la sociabilidad, el hombre había desarrollado sus cualidades sociales por necesidad, y no como consecuencia de unos principios innatos, que algunos poseían por naturaleza, mientras otros carecían de ellos. De esta manera la convivencia social fue reducida al fruto de un “cálculo”, y concebida como el resultado de un *contrato* cuyo objetivo era la protección y el beneficio mutuo. Sobre estas bases Hobbes y Pufendorf desarrollaron su propuesta del “Estado absolutista” en el que el rey no personificaba la virtud, sino el poder supremo que garantizaría que el hombre cumpliera con sus “deberes” sociales.

⁵⁵² E. Berti, *El pensamiento político...*, *op. cit.*, p. 27.

⁵⁵³ N. Bobbio, *Estado, gobierno sociedad...*, *op. cit.*, pp. 50-52.

⁵⁵⁴ En esta reconstrucción alternativa del concepto de la sociedad me baso principalmente en los capítulos 8 y 9 de J. Martínez Millán y C. J. de Carlos Morales, *Religión, política y tolerancia...*, *op. cit.*

La nueva visión antropológica desarrollada por los iusnaturalistas implicaba que el hombre se caracterizaba por una actuación previsible, algo que Hobbes había pretendido explicar de manera científica con su descripción mecanicista del cuerpo humano. Esta concepción mecanicista, fundaba la teoría de la igualdad del hombre: cada uno se hallaba sujeto a las leyes físicas que dirigían al cuerpo. El hombre era un autómatas, movido por impulsos instintivos, pero gobernado por la razón, que calculaba el provecho propio. No la virtud, sino las leyes evitaban la guerra, y éstas eran observadas mediante la coacción, como decía Hobbes, o desde un sincero y digno sentido por el deber, como sostenía Pufendorf, pero en ningún caso como consecuencia de un aristotélico sentido social del hombre. Esto supuso la desvinculación entre el orden cósmico y el orden social, lo que, por otro lado, era inherente a la concepción antropológica protestante basada en el dogma de que la desvinculación entre la actuación humana y la gracia divina⁵⁵⁵. El hombre no podía pretender conocer el designio divino con la vida humana. En consecuencia, tampoco podía saber si una determinada organización social era un reflejo de la intención divina.

Estas teorías tuvieron como resultado un nuevo planteamiento epistemológico. La reducción del papel de la virtud en la actuación humana, significaba necesariamente que el conocimiento que necesitaba el hombre para actuar como ser social se adquiría de manera distinta. John Locke, en su *An essay concerning human understanding*, intentaba descubrir los principios de la construcción del conocimiento, ocupándose exclusivamente de las cosas concernientes a la conducta humana, dejando de lado la metafísica: “Si podemos descubrir aquellas reglas con las que un ser racional, en el estado en el que el hombre se encuentra en este mundo, puede y debe gobernar sus opiniones y sus acciones que de ellas dependen, lejos en su intento escéptico de construir una filosofía moral, sosteniendo que la razón no tenía ningún papel en lo que era nuestra concepción del vicio y de la virtud, sino que los distinguíamos mediante el sentimiento o la impresión que provocan”⁵⁵⁶. De la misma manera que se explicaba la estructura del cuerpo humano, decía Voltaire, Locke lo hacía con la

⁵⁵⁵ A. Macintyre, *Tras la virtud*, Barcelona, 2009, p. 77.

⁵⁵⁶ N. Phillipson, “The Scottish Enlightenment”, en R. Porter y M. Teich (eds.), *The Enlightenment in national context*, Cambridge, 1981, p. 30; R. S. Hill, “David Hume”, en L. Strauss y J. Cropsey (eds.), *Historia de la filosofía política*. México, 1987, p. 514.

razón humana⁵⁵⁷. Siendo la actuación humana previsible por razones psicológicas, deberían poder formularse unas reglas morales universales. Tenía que ser posible definir la *ciencia del hombre*, como intentó hacer Hume en su *Treatise of Human Nature* (1739)⁵⁵⁸. Esto era necesario para poder ofrecer una alternativa creíble a la tesis aristotélica sobre el hombre como ser social.

Para esto era menester explicar primero que la familia no constituía una micro sociedad. La *oeconomica* tenía la ventaja de ofrecer una tesis sencilla y creíble, que podía compaginarse con la historia bíblica: la primera sociedad era la familia, como resultado de la primera unión entre el hombre y la mujer. El intento de fundar una alternativa al sistema político de la Corte obligó a identificar con claridad la diferencia entre los fundamentos de las dos visiones sobre la convivencia social: la sociedad basada en el contrato, y la república surgida de la evolución de la familia. Hobbes, en el *Leviathan*, comparaba el comportamiento de las familias en el estado de naturaleza, librando sus pequeñas guerras y actuando según los códigos de honor, con el de las ciudades y monarquías que intentaban aumentar su poder a través de la violencia y artimañas secretas y eran recordadas por esta razón con honor⁵⁵⁹. No obstante, especificaba que “una familia no es una república propiamente, a no ser que tenga poder suficiente por su número, o por otras circunstancias, de manera que pueda no ser dominada sin

⁵⁵⁷ G. A. J. Rogers, “Locke, anthropology and the models of the mind”, *History of the Human Sciences* 6/1 (1993), p. 79.

⁵⁵⁸ C. Fox, “How to Prepare a Noble Savage: The Spectacle of Human Science”, en C. Fox, R. Porter, R. Wokler (eds.), *Inventing Human Science: Eighteenth Century Domains*. Berkely, 1995, pp. 1-30; J. Christie, “The human sciences: origins and histories”, *History of the human sciences* 6/1 (1993), pp. 1-12.

⁵⁵⁹ T. Hobbes, *Leviathan...op. cit.*, pp. 111-112: “And in all places, where men have lived by small families, to rob and spoil one another, has been a trade, and so far from being reputed against the law of nature, that the greater spoils they gained, the greater was their honour; and men observed no other laws therein, but the laws of honour; that is, to abstain from cruelty, leaving to men their lives, and instruments of husbandry. And as small families did then; so now do cities and kingdoms which are but greater families (for their own security) enlarge their dominions, upon all pretences of danger, and fear of invasion, or assistance that may be given to invaders, and endeavour as much as they can, to subdue, or weaken their neighbours, by open force, and secret arts, for want of other caution, justly, and are remembered for it in after ages with honour”.

que surja el peligro de una guerra”⁵⁶⁰. Pufendorf mencionaba explícitamente, y de manera política, que la distancia entre un *paterfamilias* y un soberano al nuevo estilo, es decir absolutista, tampoco era tan grande como para que los dos roles no pudieran compaginarse. Locke, sin embargo, afrontaba el intento de identificar la diferencia entre los dos modelos con más éxito yendo a la raíz de la cuestión, combatiendo la idea de que la sociedad había evolucionado partiendo de la familia.

Dios, al crear al hombre, le había formado de tal manera que, en su juicio, no era bueno que estuviese sólo, por lo que le impuso las fuertes obligaciones de la necesidad, la conveniencia y la inclinación a entrar en sociedad, además de equiparle con el entendimiento y el lenguaje para poder continuar en ella y disfrutarlo. La primera sociedad era entre hombre y mujer, que daba como resultado la de entre padres e hijos, a la que, con el tiempo, se añadía la de entre el amo y sus sirvientes. Y aunque todos ellos podían juntarse, y generalmente lo hacían, formando una sola familia, en la que su amo o su ama ejercían alguna especie de gobierno propiamente familiar, cada una de ellas, o todas ellas juntas, no formaban todavía una sociedad política como podremos constatar si consideramos los fines, vínculos y límites diferentes de cada una⁵⁶¹.

Locke explicaba que la potestad de los padres sobre los hijos finalizaba al hacerse éstos mayores, preparados para entrar en sociedad como hombres libres y constituir su propia familia. El padre de familia, además, no tenía el poder sobre la

⁵⁶⁰ *Ibidem*, p. 136: “But yet a family is not properly a commonwealth; unless it be of that power by its own number, or by other opportunities, as not to be subdued without the hazard of war”.

⁵⁶¹ J. Locke, *Two treatises of government*. Londres, 1728, pp. 193-194: “God having made Man such a Creature, that, in his own Judgment, it was not good for him to be alone, put him under strong obligations of Necessity, Convenience, and Inclination to drive him into *Society*, as well as fitted him with Understanding and Language to continue and enjoy it. The *first Society* was between Man and Wife, which gave beginning to that between Parents and Children; to which, in time, that between Master and Servant came to be added: and tho all these might, and commonly did meet together, and make up but one Family, wherein the Master or Mistress of it had some sort of Rule proper to a Family; each of these, or altogether, came short of *political Society*, as we shall see, if we consider the different Ends, Ties and Bounds of each of these”.

vida y la muerte de sus hijos. En este sentido, la potestad del *paterfamilias* era limitada. Esto era así porque los motivos de la formación de la familia y la constitución de la sociedad eran distintos. La educación familiar tenía unas razones biológicas y prácticas: el período de maduración del hombre era, comparado con otros vivíparos, relativamente largo, y durante todo este tiempo necesitaba protección e instrucción. Montesquieu diría posteriormente en *Del espíritu de las leyes*: “Algunos han pensado que el Gobierno de uno solo era el más conforme a la naturaleza, ya que ella estableció la patria potestad. Pero este ejemplo no prueba nada...”⁵⁶² Y en *Cartas persas* sostenía: “una sociedad no podía ser fundamentada más que sobre la voluntad de sus asociados”⁵⁶³. Según Locke, la sociedad se había formado por otras razones: “ninguna sociedad política puede existir ni subsistir sin que tenga en sí misma el poder de preservar la propiedad, y con ese fin castigar los delitos de todos los miembros de aquella sociedad; allí, y sólo allí existe la sociedad política donde cada uno de los miembros ha renunciado a su poder natural para transferirlo a las manos de la comunidad en todos los casos, lo que no le excluye de poder reclamar la protección con la ley establecida por ella”⁵⁶⁴. Locke añadía que esto era así para todos los miembros de la sociedad. De esta manera, el rey absoluto, el *paterfamilias* situado por encima de las leyes, vivía en cierto sentido fuera de la sociedad, es decir, en el estado de naturaleza.

Así, la protección de la propiedad, que para Locke comprendía el estado, la libertad y la vida del hombre, se convertía en el fin de la sociedad⁵⁶⁵. La

⁵⁶² Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*. E. Tierno Galván (ed.), M. Blazquez y P. de Vega (trads.), Madrid, 2012, p. 46 (1.1.3).

⁵⁶³ Citado en: M. C. Iglesias, *El pensamiento de Montesquieu*. Madrid, 1984, p. 303.

⁵⁶⁴ J. Locke, *Two treatises of government, op. cit.*, p. 199: “...no political society can be, nor subsist without having in itself the Power to preserve the Property, and in order thereunto punish the Offences of all those of that Society; there and there only is political Society, where every one of the Members hath quitted this natural Power, resigned it up into the Hands of the Community in all Cases that exclude him not from appealing for Protection to the Law established by it”.

⁵⁶⁵ A su vez libertad significaba la disposición del hombre sobre su persona, sus acciones y su propiedad entera, dentro de la límite de las leyes de la sociedad. Véase J. Locke, *Two treatises...op. cit.*, p. 179: “But Freedom is not, as we are told, A Liberty for every Man to do what he lists, (for who could be free, when every othher Man’s humour might domineer over him?) but a Liberty to dispose, and order as he lists, his Person, Actions, Possessions, and his whole

oeconomica también implicaba la propiedad como condición material necesaria para que el *paterfamilias* pudiese gobernar la casa. La diferencia radicaba en la relación entre propiedad y virtud. Según la *oeconomica* el abastecimiento de la casa es la tarea primordial del *paterfamilias*, quien es la persona indicada en razón de su virtud, que le capacita para gobernar sobre su casa según las reglas del justo medio. La virtud, pues, precede a la propiedad. Según la concepción de los nuevos *iusnaturalistas* el hombre calcula que la defensa de la propiedad es en su beneficio, y esto le induce a entrar en sociedad, que es el ámbito en el que se desarrolla la moral. Ésta pues, se fundamenta en un cálculo basado en la preocupación por la condición material del hombre.

El concepto de propiedad estaba a su vez vinculado al surgimiento y desarrollo del comercio. Éste implicaba la existencia de unas reglas sofisticadas que conllevaban una mayor disciplina social. Para esto, sin embargo, era necesario que cambiase el límite de la propiedad vinculada a la idea de la *oeconomica*, establecido en “lo suficiente”. La suficiencia no genera excedentes, por lo que el comercio no ocupa más que una función reducida dentro de la economía doméstica. John Locke fue uno de los primeros autores que supo justificar moralmente la acumulación de capital y el comercio a través de su versión del derecho natural⁵⁶⁶. El hombre, decía, en los tiempos anteriores al surgimiento de la sociedad, tenía a su disposición la abundancia de la naturaleza. Era lícito que pudiese apropiarse de sus frutos, pues esto era necesario para mantenerse vivo. Pero la apropiación sólo era aceptable si su objetivo era el disfrute; no podía apropiarse de nada que no pudiese consumir, y que por ello se pudría. En este sentido, los primeros hombres seguían los principios del abastecimiento que debía observar el *paterfamilias* según la *oeconomica*.

No obstante, los frutos de la tierra que el hombre ganaba con su trabajo, excedían rápidamente lo que necesitaba para su propio consumo. En consecuencia inventó el dinero, para poder convertir, con su trabajo, los excesos materiales no perdurables en material valioso no sujeto a la putrefacción. La acumulación de capital a través del comercio, y la reinversión de las ganancias, finalmente,

Property, within the Allowance of those Laws, under which he is, and therein not to be subject to the arbitrary Will of another, but freely follow his own”.

⁵⁶⁶ C. B. Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Madrid, 2005, pp. 196-218.

revertían en beneficio de la sociedad, pues significaban que el propietario podía contratar a quienes no tenían propiedad, los cuales de esta manera eran capaces de convertir igualmente su trabajo en dinero. Con esto, el trabajo y no la virtud se convertía en la justificación de la propiedad. El hombre, al fin y al cabo, después de la caída, estaba condenado a ganar el pan con el sudor de su frente. Y por ello era lícito producir más que para el consumo propio, generando capital.

Con el desarrollo del concepto de la sociedad como ámbito en el que se plasmaba la nueva moral, comenzó a cambiar la manera de concebir la Corte, identificada con un ámbito moral anticuado. Esto se expresó en la oposición de una nueva cultura urbana de refinamiento, con un ámbito cortesano criticado como inmoral⁵⁶⁷. Esta crítica no era una nueva versión del tradicional discurso anticortesano, en la que se contrastaba la corrupción de la Corte con la sencillez de la vida rural o la virtud cristiana, sino que cobró un nuevo significado. Mientras que el discurso anticortesano tradicional no representaba la expresión de una cosmovisión alternativa, pues seguía manejando la virtud aristotélica como criterio del comportamiento, la burguesía ilustrada desarrolló una nueva cultura de sociabilidad reinterpretando conceptos como la *conversación*, la *cortesía* y el *arte*, que tenían su origen en valores cortesanos, pero que ahora fueron relacionados con una moral basada en una nueva antropología, fundada en la nueva versión del derecho natural⁵⁶⁸.

Al igual que la nobleza, la burguesía ilustrada se identificaba con las buenas maneras, pero a diferencia de aquella pretendía distinguirse en la supuesta sinceridad con que practicaba estos valores, por contraste con la simulación y la disimulación que caracterizaban a la nobleza cortesana. Desde esta óptica, las buenas maneras de la burguesía ilustrada serían expresiones del progreso de la moral en la sociedad, y de su refinamiento, y no de unas costumbres decadentes de una élite aristocrática que confundía la moral con la apariencia. La buena conversación cortesana, utilizada como modelo para la interacción humana, fue

⁵⁶⁷ P. Hazard, *La crisis de la conciencia europea (1680 – 1715)*. Madrid, 1988, pp. 271-277.

⁵⁶⁸ Sobre la nueva cultura de sociabilidad, veáse L. E. Klein, “Liberty, Manners, and Politeness in Early Eighteenth-Century England”, *The Historical Journal* 32/3 (1989), pp. 583-605. Del mismo autor: “Politeness and the Interpretation of the British Eighteenth Century”, *The Historical Journal* 45-4, 2002, pp. 869-898. También D. Gordon, *Citizens without sovereignty. Equality and sociability in French thought, 1670-1789*. Princeton, 1994.

finalmente relacionada con “el comercio”, en el nuevo, y más restringido sentido del intercambio de bienes materiales, como expresión por antonomasia de la sociabilidad del hombre⁵⁶⁹.

En consecuencia, se produjo en la literatura ilustrada un intento de diferenciar de manera empírica el ámbito de la sociedad del de la Corte, intentando demostrar que determinados valores morales estaban presentes en su forma genuina en la sociedad como expresiones del progreso de la civilización, mientras que en la Corte no eran más que comportamientos amanerados y huecos. Esto conllevaba la redefinición de determinados términos. Montesquieu escribía en la advertencia que precedía a *Del espíritu de las leyes*: “como se me han ocurrido ideas nuevas, he tenido que buscar palabras nuevas o dar a las antiguas nuevas acepciones”, y especificaba que “lo que llamo *virtud* en la República es el amor a la patria, es decir, el amor a la igualdad”, que caracterizaba al hombre de bien, “que amaba a las leyes de su país y que obra por amor a ellas”⁵⁷⁰. La virtud del hombre de bien se oponía con el carácter del cortesano: “La ambición en la ociosidad, la bajeza en el orgullo, el deseo de enriquecerse sin trabajar, la aversión por la verdad, la adulación, la traición, la perfidia, el abandono de todo compromiso, el desprecio de los deberes del ciudadano, el temor de la virtud del príncipe, la esperanza de sus debilidades y, sobre todo, el ridículo de que siempre se cubre a la virtud, constituyen a mi modo de ver el carácter de la mayoría de los cortesanos en todas partes y en todas las épocas”⁵⁷¹.

Por otra parte, Voltaire, en una interpretación positiva, identificaba la Corte de Luis XIV con un centro del que emanaba la civilidad. Distinguía cuatro edades de felicidad en la historia del mundo “en que las artes se perfeccionaron”, empezando con la Grecia clásica, siguiendo con la de Roma y, pasando por el renacimiento italiano, terminaba con el siglo de Luis XIV. Señalaba que “Europa le debe su cortesía y el espíritu de sociedad a la corte de Luis XIV”⁵⁷². David Hume, al reflexionar sobre el progreso de las ciencias y las artes, distinguía su desarrollo en la república y en la monarquía, siendo el progreso de las ciencias

⁵⁶⁹ D. Gordon, *Citizens without sovereignty...*, *op. cit.*, p. 159; N. Phillipson, “The Scottish Enlightenment”, *op. cit.*, p. 36.

⁵⁷⁰ Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, *op. cit.*, pp. 36-37.

⁵⁷¹ *Ibidem*, p. 65.

⁵⁷² Voltaire, *El siglo de Luis XIV*. N. O. Reynal (trad.), México, 1996, p. 8.

típico de aquella, y el de las artes de ésta. En una república, argumentaba, el hombre, para poder conseguir un puesto en el poder, tiene que “mirar abajo”, y buscar el apoyo del pueblo, haciéndose útil por su industria, capacidad o saber. En consecuencia, el ingenio es la cualidad más valorada en esta forma política. En cambio, en una monarquía, el hombre que busca triunfar, tiene que dirigir su vista hacia lo alto, y solicitar la benevolencia y el favor de los grandes, por lo que es importante que sepa agradar por su ingenio, cortesía y afabilidad. Relacionaba las buenas maneras con las relaciones clientelares.

...en una monarquía civilizada hay una larga cadena de dependencia que va desde el príncipe hasta el campesinado, y que si no es lo bastante fuerte para hacer la propiedad precaria o deprimir el ánimo del pueblo, sí es suficiente para despertar en todos una inclinación a complacer a sus superiores y a formarse según los modelos más aceptables para las gentes de rango y educación. Las buenas maneras hallan así campo más propicio en las monarquías y las cortes; y donde ellas florecen, ninguna de las artes liberales se verá del todo desamparada⁵⁷³.

Hume, además, constataba que la sociedad en sus tiempos se caracterizaba por una mayor cortesía en el trato que en la Antigüedad, algo que relacionaba con la cultura cortesana: “Si hemos de conceder a los tiempos modernos superioridad en las buenas maneras, las causas de este refinamiento han de atribuirse probablemente al moderno concepto de la *galantería*, producto natural de cortes y monarquías”⁵⁷⁴.

En estas diferentes visiones, pues, la Corte era contemplada como anticuada y opuesta a la sociedad, o como el origen de la civilidad. En todo caso, ambas implicaban una perspectiva histórica. Pero no sólo la Corte empezó a ser considerada como un producto de la historia, sino también la sociedad, concebida como un ámbito en sí misma configurada por factores históricos, económicos, geográficos y climatológicos. Montesquieu desarrolló una teoría orgánica de la sociedad, en la que distintos aspectos como el clima, las costumbres, las leyes, la

⁵⁷³ D. Hume, *Ensayos políticos*. Barcelona, 1975, p. 109.

⁵⁷⁴ *Ibidem*, p. 112.

estructura constitucional, y el comercio estaban interrelacionados, y logró de esta manera presentarla como una entidad propia y estructurada⁵⁷⁵.

Ello implicaba una nueva concepción de la moral. Atrás quedaba la idea de la prudencia aristotélica como virtud intelectual y práctica que permitía decidir rectamente en consecuencia con las circunstancias⁵⁷⁶. La subjetividad del justo medio era reemplazada por unos principios objetivos, cuyo funcionamiento se mostraba de manera empírica a través de la historia. No era la virtud aristotélica la que vencía a “la fortuna”, sino que la historia era el producto de unas causas generales que transformaban la sociedad. Éstas determinaban las costumbres de un pueblo entero, que eran las que verdaderamente influían en la historia. Hume afirmaba: “Lo que depende de unas pocas personas es, en gran medida, la consecuencia de la fortuna, o causas secretas y desconocidas, pero lo que surge de una multitud muchas veces se puede atribuir a causas determinadas y conocidas”⁵⁷⁷. Montesquieu escribía en *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*: “...si la fortuna de una batalla, es decir una causa particular, ha podido arruinar un Estado, no es sino porque existe una causa general que hace necesario que este Estado perezca como consecuencia de una sola batalla. En una palabra: la tendencia general provoca todos los accidentes particulares”⁵⁷⁸. La decadencia del Imperio Romano habría sido

⁵⁷⁵ D. Carrithers, “Montesquieu’s philosophy of history”, *Journal of the History of Ideas* 47/1, (1986), 61- 80; E. Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*. México, 2008, pp. 235-242.

⁵⁷⁶ P. Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, *op. cit.*, pp. 63-74. En la filosofía contemporánea, los neo-aristotélicos han intentado recuperar la prudencia como un conocimiento práctico, que tiene como finalidad orientar las acciones del hombre, y cuyo status científico no es inferior al del conocimiento teórico sino diferente en razón de su objeto de conocimiento y de su finalidad. Sin embargo, en la actualidad, en las ciencias sociales rige mayoritariamente un paradigma científico formulado para las ciencias exactas que, en aras de la *objetividad* reduce el conocimiento de las acciones humanas a una mera descripción de sus rasgos externos y cuantitativos. Al respecto F. Volpi, “Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo”, *Anuario filosófico* 32, 1999, pp. 315-342.

⁵⁷⁷ D. Hume, *Essays and treatises on several subjects*. Edinburgh, 1809, pp. 115-116: “What depends upon a few persons is, in a great measure, to be ascribed to chance, or secret and unknown causes: What arises from a great number, may often be accounted for by determinate and known causes”.

⁵⁷⁸ Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*. París, 1771, p. 222: “...si le hasard de une bataille, c’est-à-dire, une cause particulière, a ruiné un

causada por la pérdida general de la virtud republicana que había caracterizado al conjunto de sus ciudadanos. Esta virtud “ciudadana” estaba relacionada con la forma en la que estaba organizada la propiedad en tiempos de la República. La división equitativa había garantizado una sociedad ordenada y además un ejército fuerte, puesto que todos tenían el mismo interés en defender la nación. Con el surgimiento de los grandes propietarios con su gusto por el lujo, había aparecido la corrupción y la cobardía, y desaparecido el patriotismo.

Una vez que Roma hubo extendido su imperio hasta fuera de las fronteras de la península italiana, la mentalidad de sus ciudadanos y soldados cambió. La fidelidad a la República fue sustituida por la fidelidad a los generales, lo que tuvo como resultado las guerras civiles. La actuación de los generales mismos poco había influido en los cambios fundamentales que ocurrieron en Roma. Si no hubiesen vivido Pompeyo o César habrían vivido otros generales con ideas semejantes. Finalmente la historia de Roma habría tenido el mismo decurso. En este sentido, Hume afirmaba que la utilidad de la historia “consiste en mostrar los principios constantes y universales de la naturaleza humana, mostrando al hombre en todo tipo de circunstancias y situaciones y suministrándonos los materiales a partir de los cuales formar nuestras observaciones, familiarizándonos con las fuentes regulares de la acción y conducta humanas”⁵⁷⁹.

La forma de escribir la historia por Montesquieu ha sido identificada como un equilibrio entre una manera de pensar racional y iusnaturalista por una parte, y un enfoque empírico realista por otra, y refleja su intento de aplicar los principios de la nueva filosofía moral a la historia⁵⁸⁰. La novedad de la idea de Montesquieu residía en su concepción de la sociedad como un conjunto cohesionado, con su propia moral, cuyo cambio era independiente del restringido ámbito político de los emperadores y generales romanos cuya actuación, virtuosa o no, tenía un

état, il y avoit une cause générale qui faisoit que cet état devoit périr par une seule bataille: en un mot, l'allure principale entraîne avec elle tous les accidens particuliers”.

⁵⁷⁹ Al respecto: J. Martínez Millán y C. J. de Carlos Morales, *Religión, política y tolerancia...*, op. cit., pp. 332-333.

⁵⁸⁰ F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*. München, 1965, p. 130. Véase también: M. C. Iglesias, *El pensamiento de Montesquieu*, op. cit., pp. 300-304.

significado limitado en la historia. Esta idea, desarrollada en *El espíritu de las leyes*, fue asumida por la historiografía ilustrada⁵⁸¹.

El contexto teórico e ideológico que daba unidad a los distintos factores que intervenían en la organización de la convivencia social, fue su tesis del “progreso de la sociedad”, medido según el avance de la moral, lo que a su vez estaba relacionado con el desarrollo del comercio, de las instituciones políticas y las leyes positivas. También comenzó a utilizar el concepto de la “economía política”, que se convirtió en una de las principales preocupaciones de los autores de la Ilustración: la sociedad, pues, no surgió frente a o simultáneamente con el Estado, sino que fue en primera instancia una construcción intelectual creada para poner en práctica una nueva moral, proveniente de una nueva visión antropológica⁵⁸². La idea del progreso de la sociedad, mostraba que el avance de la moral era un proceso inevitable, lo que permitía a la burguesía ilustrada cobrar consciencia de su presencia en la historia como protagonista, y de presentar su nuevo proyecto político en términos morales, como ya señaló Koselleck. Por otra parte, una vez que la burguesía había cobrado esta consciencia de sí misma como portadores de una nueva moral, podía surgir un espacio para la opinión pública, tal como sostiene Habermas.

Durante el siglo XIX el discurso del progreso de la sociedad fue insertado dentro de la historia de la formación del Estado moderno, cuya construcción habría sido posible gracias a la formación de ejércitos permanentes y burocracias estatales que marginaron el poder social y político de la nobleza. No obstante, sería un error identificar el gobierno político tal y como lo concibieron los autores ilustrados dentro de la perspectiva del progreso de la sociedad, con la formación del Estado moderno. Para los ilustrados, el Estado no era planteado como un

⁵⁸¹ Así, la teoría de Montesquieu era un ejemplo para William Robertson. Al respecto, N. Phillipson, “Providence and progress: an introduction to the historical thought of William Robertson”, en S. J. Brown (ed.), *William Robertson and the expansion of Empire*. Cambridge, 1997, p. 58.

⁵⁸² F. Venturi, *Utopia and reform in the Enlightenment*. Cambridge, 1971, pp. 123-126; J. Robertson, “The Enlightenment above National Context: Political Economy in Eighteenth-Century Scotland and Naples”, *The Historical Journal* 40/3, 1997, pp. 672-675. Robertson se preocupa sobre todo por una concepción supranacional de la Ilustración, criticando tesis nacionalistas como las expresadas en R. Porter y M. Teich (eds.): *The Enlightenment in national context*, op. cit.

ámbito separado de la sociedad. Justamente, las leyes y las instituciones formaban parte de la sociedad, eran elementos de este conjunto cuya transformación ocurría según las leyes del progreso, que sólo era posible conocer a posteriori. Se esperaba que esta configuración social finalmente se convirtiese en una organización racional. La concepción de la sociedad, basada en la moral burguesa, había sustituido la idea de la república basada en la virtud aristotélica. Por ello, la tesis del progreso, no puede explicarse como una manifestación disimulada de la conciencia reprimida, y como una máscara para ocultar la pretensión de hacerse con el poder político del Estado, como ha sostenido Koselleck, pues no existía la idea de que se pudiera “asaltar” al Estado desde la sociedad. La política se expresaba en términos morales, y en este sentido la concepción ilustrada no era distinta de la de la Corte. La política continuaba vinculada a las maneras. Ciertamente, la tesis del progreso estaba destinada a chocar con la realidad política, cuya dinámica era muy distinta a las leyes del progreso de la civilización y seguía funcionando según los preceptos de la *oeconomica*. En este sentido, la tesis de Koselleck de que la Revolución francesa finalmente fue valorada como el final natural del progreso cobra todo su interés.

Una de las historias más representativas sobre el surgimiento y el progreso de la sociedad civil es *The history of the reign of the emperor Charles V*, escrito por William Robertson. En la obra de Robertson, tanto la sociedad como la Corte cobraron una perspectiva histórica. Robertson distinguió distintas etapas históricas, en las que el gobierno político cambiaba de carácter, hasta el surgimiento de los regímenes despóticos de la Edad moderna, que tuvieron su expresión por antonomasia en el gobierno de Carlos V. El objetivo de Robertson era mostrar que la moral y el gobierno político estaban destinados a coincidir. Teniendo en cuenta que la burguesía ilustrada se presentaba como la alternativa moral a la aristocracia cortesana, se puede deducir que este momento se produciría en el momento en que el rey se aliara con la burguesía. Así, la república como una forma política natural surgida desde la familia, era sustituida por la sociedad cuyo surgimiento era natural en el sentido de que era el ámbito en el que el hombre se expresaba como ser moral y racional.

5.3 Robertson y la Ilustración escocesa

William Robertson fue uno de los protagonistas de la Ilustración escocesa que, a pesar de tener particularidades propias, formaba parte del movimiento europeo de la Ilustración. La Ilustración escocesa se caracterizó por una aproximación empírica a la realidad. Desde 1730 las obras de Francis Bacon formaban parte del currículo de las universidades escocesas⁵⁸³. El empirismo, aplicada a la historia, se expresaba en un intento de demostrar el progreso de la sociedad a través del comercio. J. Robertson ha enfatizado que el discurso de los autores escoceses, iniciado por David Hume, sobre las ventajas del comercio internacional, supuestamente un interés de todas “naciones”, por su diversidad de tierra, clima y genio, encajaba en una discusión sobre la economía política iniciada en Francia⁵⁸⁴. La discusión sobre los beneficios del comercio formaba parte de las reflexiones sobre el surgimiento de la sociedad, basada en una moral distinta de la de la Corte.

En Escocia, la crítica al sistema cortesano estuvo relacionada con la discusión sobre las consecuencias de la Unión de Coronas en 1603, cuando Escocia perdió su propia Corte y pasó a formar parte del sistema cortesano inglés. El debate se agudizó en la década de 1690 durante el reinado de Guillermo de Orange, quien quiso unir los parlamentos, provocando el malestar de la aristocracia escocesa, sensible a la amenaza de la soberanía de su corona, y su estatus independiente dentro del “imperio”⁵⁸⁵. Según el *gentleman* Andrew Fletcher Saltoun, considerado uno de los precursores de la Ilustración escocesa, la consecuencia de la Unión de Coronas fue una depresión de la economía de Escocia, y el estado de dependencia de su comunidad política. La élite escocesa se sentía desplazada por la élite cortesana inglesa, con acceso al rey, lo que se reflejaba en los debates parlamentarios, como muestra esta acta presentada por Fletcher:

⁵⁸³ P. B. Wood, “The natural history of man in the Scottish Enlightenment”, *History of Science* 27, 1989, pp. 89-123.

⁵⁸⁴ J. Robertson, “The Enlightenment above National Context...”, *op. cit.*, p. 682.

⁵⁸⁵ J. Robertson, “An elusive sovereignty. The course of the Union debate in Scotland, 1698 – 1707”, en Id., *A Union for Empire: Political thought and the British Union of 1707*. Cambridge 1995, p. 199.

Los Estados del Parlamento, considerando que en gran pérdida y detrimento de esta nación, grandes sumas de dinero le son anualmente arrebatadas por aquellos que esperan recibir de la Corte y dependen de ella por oficios y privilegios en este reino, y que la nación corre el riesgo de hacerse dependiente de los ministros ingleses, por culpa de los escoceses, que actúan en la Corte en función de intereses ingleses, para obtener sus diversas pretensiones, e igualmente considerando que como los príncipes ya no residen entre nosotros no pueden ser debidamente informados sobre los méritos de personas que pretenden puestos, oficios y pensiones, por esta razón nuestra Señora soberana con el consejo y el consentimiento de los Estados del Parlamento, prescribe y ordena que después del fallecimiento de Su Majestad (que Dios preserve por mucho tiempo) y faltando los herederos de su cuerpo, todos los puestos y oficios, tanto civiles como militares, y todas las pensiones previamente concedidos por nuestros reyes, serán desde entonces otorgados por el Parlamento por votación⁵⁸⁶.

Surgió así un discurso sobre la “independencia” de Escocia: los intereses del Parlamento escocés estarían para siempre supeditados a los de la Corte inglesa, a no ser que, milagrosamente, estos “codiciosos, ambiciosos hombres, generalmente muy necesitados, metidos en grandes deudas, cargados con grandes familias y con grandes títulos que soportar decidieran voluntariamente ceder sus

⁵⁸⁶ A. Fletcher Saltoun, *Speeches by a Member of the Parliament which began at Edinburgh the 6th of May 1703*. Edinburgh, 1703, p. 5-6: “The Estates of Parliament taking into their Consideration, that to the great Loss and Detriment of this Nation great Sums of Mony are yearly carried out of it, by those who wait and depend at Court, for Places and Preferments of this Kingdom: and that by Scots-men employing English Interest at Court, in order to obtain their several Pretensions, this Nation is in hazard of being brought to depend on English Ministers: and likewise considering, that by reason our Princes do not more reside amongst us, they cannot be rightly inform’d on the Merit of Persons pretending to Places, Offices and Pensions; therefore our Sovereign Lady, with advice and consent of the Estates of Parliament, statutes and ordains, that after the Decease of Her Majesty (whom God long preserve) and Heirs of her Body failing, all Places and Offices, both Civil and Military, and all Pensions, formerly conferred by our Kings, shall ever after be given by Parliament, by way of Ballot”.

puestos en vez de cumplir con el interés inglés obedeciendo a los órdenes del príncipe”⁵⁸⁷.

No obstante, este discurso no significó el planteamiento de un modelo alternativo a la Corte. Fletcher buscó la solución en un mítico pasado gótico y medieval, cuyas virtudes oponía a los tiempos modernos. Comercio e ilustración, aunque admirables en sí mismos, habían traído la especialización y la pérdida de libertad. Con la creación de los ejércitos permanentes y burocracias, los terratenientes (*freeholders*) cedían su defensa y gobierno a profesionales que les corrompían y explotaban. El discurso alternativo lo formulaba Daniel Defoe, al responder a Fletcher que una sociedad basada en el servicio militar y la posesión de la tierra era algo propio de los violentos y bárbaros tiempos feudales. Justamente, la verdadera libertad había surgido con el comercio⁵⁸⁸.

La respuesta de Defoe ya partía de la idea de la sociedad, que entró en Escocia a través de la reforma de las universidades de Edimburgo y Glasgow, que habían tenido un importante papel en la extensión de la enseñanza de las modernas filosofías del derecho natural. Las universidades escocesas habían sido tradicionalmente consideradas como instituciones que preparaban al clero para la iglesia escocesa y que proporcionaban una formación clásica a los hijos de la *gentry*. No obstante, a principios del siglo XVIII se inició su reforma según los modelos de las universidades arminianas de Utrecht y Leiden, perfilándose con asignaturas como la teología natural, el derecho natural, la medicina, la historia civil, la retórica y las bellas letras. En la universidad de Glasgow, Gershom

⁵⁸⁷ *Ibidem*, p. 10-11: “...and that greedy, ambitious and for the most part necessitous Men, involv’d in great Debts, burden’d with great Families, and having great Titles to support, will lay down their Places, rather than comply with an English Interest in obedience to the Prince’s Commands”.

⁵⁸⁸ J. G. A. Pocock, *Virtue, commerce and history. Essays on political thought and history, chiefly in the eighteenth century*. Cambridge, 1985, p. 231. Pocock distingue entre un discurso de “Old Whigs” y “Modern Whigs”, una antítesis que caracteriza según él todo el debate en la historia filosófica del siglo XVIII., tanto en Inglaterra como en el resto de Europa. Creo, sin embargo, que lo que Pocock señala es más bien una manifestación del debate entre la Corte y la sociedad.

Carmichael y su discípulo Francis Hutcheson comenzaron a enseñar una filosofía moral basada en las doctrinas de Grocio, Pufendorf y Locke⁵⁸⁹.

El Acta de Unión de 1707, acompañada con la abolición del parlamento escocés, motivó una nueva reflexión sobre el papel de la comunidad política escocesa en la nueva constelación cortesana inglesa. Fue dentro de este contexto que comenzó a manifestarse una cultura de la sociabilidad, expresada en los salones, *clubs* y *coffee-houses*. Para su definición resultaron importantes los periódicos *The Tatler* y *The Spectator* en los que Joseph Addison y Richard Steele reflexionaron sobre las maneras y el vivir virtuosamente en un mundo cambiante que estaba perdiendo los valores clásicos como referencia⁵⁹⁰. La conversación del *coffee-house* llegó a ser contemplada como una forma de interacción social que enseñaba la importancia de la tolerancia, la moderación, el consenso y la *propriety*, la nueva versión del *decoro*. Según N. Phillipson, se intentó crear de esta manera un espacio propio, una sociedad escocesa caracterizada por sus virtudes cívicas, que el autor interpreta como un discurso patriótico⁵⁹¹. No obstante, llama la atención que este discurso fuese formulado en el contexto de la teoría del progreso de la sociedad a través del comercio que, precisamente desde el punto de vista escocés, no está restringido por fronteras nacionales.

Esto puede verse con claridad en el discurso de William Robertson quien también participó en el debate sobre la suerte de la comunidad política escocesa después de la ascensión de Jacobo VI al trono inglés. Trató, aunque brevemente, el tema en *The history of Scotland*. Su versión destaca por una perspectiva amplia sobre el surgimiento de la sociedad, no sólo estudiándolo desde un punto de vista patriótico. Escocia, decía Robertson, aún vivía en una situación feudal bajo el rey Jacobo VI. La aristocracia, que en muchas partes de Europa había perdido su influencia política como consecuencia del absolutismo, o cuyo poder había sido socavado por “el progreso del comercio”, gozaba en Escocia todavía de un alto grado de independencia siendo el poder del rey limitado. Con todo, la opresión de los señores feudales, celosos del poder real, era moderada. No querían dar una

⁵⁸⁹ J. Moore y M. Silverthorne, “Gershom Carmichael and the natural jurisprudence tradition in eighteenth-century Scotland”, en I. Hont y M. Ignatieff (eds.), *Wealth and Virtue. The shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*. Cambridge, 1983, pp. 73-84.

⁵⁹⁰ J. G. A. Pocock, *Virtue, commerce and history...*, *op. cit.*, pp. 235-236.

⁵⁹¹ N. Phillipson, “The Scottish Enlightenment”, *op. cit.*, p. 27.

excusa a sus vasallos para buscar el apoyo del monarca, y éste, a su vez, era igualmente incapaz de ejercer un gobierno arbitrario por la presencia de los señores feudales. Cuando Jacobo VI sucedió a Isabel I como Jacobo I, la aristocracia escocesa recibió un trato privilegiado en la Corte de Whitehall, siendo cubierta con todo tipo de favores. Los mismos señores que anteriormente habían tratado con cierto desdén al rey, ahora, ávidos del favor real, y confrontados con un monarca poderoso, se esforzaban por cumplir sus órdenes. El rey, satisfecho con la sujeción de los nobles, dejó intacto el poder jurisdiccional de éstos. El pueblo tenía todo que perder en esta situación: el rey era despótico, y los nobles escoceses convertidos en sus esclavos, ejercieron un poder tiránico sobre los súbditos. Esta situación cambió bajo Carlos I, poco predispuesto hacia los nobles escoceses, quienes empezaron a soliviantar al pueblo, “muy disgustado por las innovaciones religiosas”, contra el rey. Siguió una guerra civil y la Restauración de la que los nobles salieron empobrecidos, convirtiéndose en “esclavos más ruines y tiranos más intolerables que nunca”.

La Revolución Gloriosa cambió la situación. Hasta entonces, la única función de las leyes había sido la de aumentar la autoridad del rey o proteger los privilegios de los nobles, siendo ignorados los intereses del pueblo. Pero ahora, con el *claim of right*, también sus libertades fueron garantizadas, y su voz empezó a tener peso en el parlamento. Y, “a medida de que gozaron de más seguridad y mayor poder, abrieron su mente, desarrollaron planes más elaborados sobre el comercio, la industria y la policía”. El “espíritu aristocrático”, que todavía inhibía el progreso, perdió finalmente fuerza con la Unión de los reinos, con la que los escoceses conquistaron su libertad. “Eximidos de las cargas a las que anteriormente estaban sometidos, liberados de la opresión a la que habían estado expuestos e incluidos en una constitución cuyo genio y leyes eran más liberales que las suyas propias, han extendido su comercio, refinado sus maneras, conseguido progresos en la elegancia de la vida, y cultivado sus artes y ciencias”⁵⁹².

⁵⁹² W. Robertson, *The history of Scotland during the reigns of Queen Mary and of King James VI till his accession to the Crown of England*. New York, 1856, p. 319: “Exempted from burdens to which they were formerly subject, screened from oppression to which they had been long exposed, and adopted into a constitution whose genius and laws were more liberal than their own, they have

Los conceptos que Robertson contrastaba en su relato no eran *Corte* y *Estado constitucional*, tal como los entendemos hoy en día, sino “espíritu aristocrático” y sociedad, de la que los protagonistas son el rey y la burguesía. Corte y sociedad, por otra parte, no eran opuestas, sino más bien se habían sucedido en el tiempo. Esto se percibe sobre todo cuando Robertson intenta definir el significado de la Corte en la historia, al concederle un papel civilizador. Con la Unión de coronas, afirmaba, Escocia había perdido su Corte, lo que trajo graves consecuencias para la literatura escocesa:

Pero, al mismo tiempo que otras naciones empezaron a abandonar el uso del latín en obras de buen gusto, y de poner a prueba la fuerza y el alcance de sus propias lenguas, Escocia dejó de ser un reino. La erupción de alegría que produjo al principio el ascenso [al trono inglés de Jacobo VI] pasó pronto y de repente los escoceses se vieron privados de todas las cosas que refinan o animan al pueblo: de la presencia de su príncipe, de la concurrencia de los nobles, del esplendor y la elegancia de una corte; un desánimo general parecía haberse apoderado de la nación. Con la Corte retirada, no quedó ningún criterio doméstico del decoro y exactitud del habla; las pocas composiciones que Escocia produjo fueron valoradas según el criterio inglés, y cada palabra o frase que variaba en lo más mínimo de este estándar fue condenada como bárbara; mientras que, si las dos naciones hubieran continuado separadas, cada una habría guardado su propio idioma y manera de hablar particular; y éstos, puestos de moda como consecuencia de la influencia de la Corte, y reforzados por la autoridad de autores de reputación, podían haber sido contemplados de la misma manera que los distintos dialectos en la lengua griega; incluso podrían haber sido considerados como expresiones de belleza, y en algunos casos podrían haber sido mezcladas por los autores de ambas naciones. Pero, con el ascenso, los ingleses se convirtieron de manera natural en los únicos jueces y legisladores de la lengua, y rechazaron

extended their commerce, refined their manners, made improvements in the elegancies of life, and cultivated the arts and sciences”.

como solecismos cada forma del habla a la que su oído no estaba acostumbrado⁵⁹³

Así, la Corte era representada como una garantía para el decoro, las buenas maneras, y su desaparición había significado el decaimiento de la lengua escocesa. Con la Unión de 1707, que incorporó las dos “naciones”, y que convirtió a los ingleses y los escoceses en un pueblo, “las diferencias que habían permanecido durante siglos, gradualmente erosionaron y [ahora] las mismas maneras prevalecen en ambas partes de la isla, se lee y admira a los mismos autores, las personas elegantes y corteses asisten a los mismos entretenimientos, y se ha establecido un único estándar de pureza y gusto en el lenguaje”⁵⁹⁴. Así, la decadencia de la literatura escocesa, causada por el traslado de la corte escocesa de Holyrood a Whitehall, fue remediada en sus propios tiempos con las sociedades ilustradas. La civilidad aparece dentro de un nuevo contexto. Ya no es la Corte la que garantiza la presencia de la cultura civil, sino una sociedad “libre”.

⁵⁹³ *Ibidem*, p. 320: “But, at the very time when other nations were beginning to drop the use of latin in works of taste, and to make trial of the strength and compass of their own languages, Scotland ceased to be a kingdom. The transports of joy which the accession at first occasioned, were soon over, and the Scots, being at once deprived of all the objects that refine or animate the people; of the presence of their prince, of the concourse of nobles, of the splendour and elegance of a court, a universal dejection of spirit seems to have seized the nation. The court being withdrawn, no domestic standard of propriety and correctness of speech remained; the few compositions that Scotland produced were tried by the English standard, and every word or phrase that varied in the least from that, was condemned as barbarous; whereas, if the two nations had continued distinct, each might have retained idioms and forms of speech peculiar to itself; and these, rendered fashionable by the example of a court, and supported by the authority of writers of reputation, might have been viewed in the same light with the varieties occasioned by the different dialects in the Greek tongue; they even might have been considered as beauties, and in many cases might have been used promiscuously by the authors of both nations. But, by the accession, the English naturally became the sole judges and lawgivers in language, and rejected as solecisms every form of speech to which their ear was not accustomed”.

⁵⁹⁴ *Ibidem*, p. 321: “...the distinctions which had subsisted for many ages gradually wear away; peculiarities disappear; the same manners prevail in both parts of the island; the same authors are read and admired; the same entertainments are frequented by the elegant and the polite; and the same standard of taste and purity in language is established”.

Después de haber finalizado su *History of Scotland*, Robertson barajó varios temas, pero finalmente se decantó por una historia de Carlos V, el tema que parecía interesar menos a su círculo de amigos⁵⁹⁵. Robertson, sin embargo, justificó su elección presentando la época del Emperador como un antecedente directo de sus propios tiempos, un momento crucial en el que la política europea fue configurada en un nuevo sistema de equilibrio de poderes. Los principios políticos entonces establecidos todavía seguían operativos. “Por esta razón, la época de Carlos V puede ser considerada como el período en que el estado político empezó a cobrar una nueva forma”⁵⁹⁶. A Robertson le interesaban las evoluciones de larga duración, movimientos que podían ser puestos en marcha por acontecimientos que parecían ser insignificantes o fruto de eventos cuyo significado a primera vista no sobrepasaba los límites de las circunstancias temporales. Los acontecimientos históricos para Robertson frecuentemente no eran lo que parecían, pues podrían provocar alteraciones de un sistema, o de la estructura compleja de la sociedad. La dinámica de ésta fue el tema del primer volumen, *View of the Progress of Society in Europe from the Subversion of the Roman Empire to the Beginning of the Sixteenth Century*, que ofrece un esbozo de las grandes causas y eventos que explican su progreso desde la decadencia del Imperio Romano hasta el principio del siglo XVI.

⁵⁹⁵ D. Steward, “Account of the life and writings of William Robertson, D.D. F.R.S.E, late principal of the university of Edingburgh, and historiographer to his majesty for Scotland”, como introducción a: *Works of William Robertson D. D.*. Londres: 1840, p. viii-x. Hume le escribió: “I like still less your project of Charles the Fifth. That subject is disjointed; and your hero, who is the sole connexion, is not very interesting. A competent knowledge at least is required of the state and constitution of the empire; of the several kingdoms of Spain, of Italy, of the Low Countries; which it would be the work of half a life to acquire; and, though some parts of the story may be entertaining, there would be many dry and barren; and the whole seems not to have any great charms”. Hume le recomendaba finalmente un libro con biografías de grandes personajes, siguiendo el ejemplo de Plutarco. El éxito estaba garantizado: “Were you to write the life of Henry the Fourth of France after that model, you might pillage all the pretty stories in Sully, and speak more of his mistresses than of his battles”.

⁵⁹⁶ W. Robertson, *The history of the reign of the emperor Charles V with a view of the progress of society in Europe, from the subversion of the roman empire, to the beginning of the sixteenth century*. London, 1769, pp. X-XI: “The age of Charles V may therefore be considered as the period at which the political state of Europe began to assume a new form”.

5.4 El progreso de la civilización: las ciudades frente a la Corte

En *View of the progress* Robertson intentó explicar el progreso a través de la evolución de la sociedad civilizada, dedicando atención a la religión, las leyes, las costumbres sociales, las instituciones y al desarrollo de los recursos que las grandes monarquías necesitaban para poder llevar a cabo sus operaciones en el exterior. Un término clave en el relato es *manners*⁵⁹⁷, que indica la civilidad de la sociedad. Dentro de este concepto existe un papel particular para la corte, que para Robertson es a la vez un lugar de elegancia, cortesía y riqueza, pero también es altamente sensible a la corrupción. La corte es presentada frecuentemente en oposición al gobierno municipal que Robertson identificaba con una *república*. Sin embargo, también era vista como un sitio en el que, en los tiempos bárbaros de la Edad Media, la civilización había continuado estando presente. Esta cultura cortesana, sin embargo, sólo pudo cumplir su función en el desarrollo de la civilización con el aumento de la influencia política de la ciudadanía como freno para la corrupción, que en el discurso de Robertson siempre asoma de nuevo. El intercambio comercial haría posible la transferencia de la riqueza, pero también de la civilidad a la sociedad.

Robertson relataba cómo la civilización romana, que había conquistado el mundo con la sabiduría de sus leyes y el rigor de su disciplina militar, entró en decadencia a partir del momento en que sus ejércitos ya no fueron formados por ciudadanos libres, sino por habitantes de las provincias y bárbaros a sueldo o simplemente obligados al servicio militar. Como consecuencias directas, menciona la disminución de los ingresos, pero también la pérdida del espíritu marcial, sustituido por una ansiedad por el lujo que caracterizaba especialmente a la corte imperial:

⁵⁹⁷ Sobre el significado del concepto *manners* véase J. Pocock, *Virtue, commerce and history...*, *op. cit.*, p. 49. Desde la perspectiva historiográfica del “humanismo cívico”, el autor llama la atención sobre la importancia del concepto de la virtud, criticando un discurso excesivamente jurídico. Aunque nuestra metodología es otra, coincidimos con Pocock en que el concepto *manners* reemplazó el concepto clásico de la virtud. Véase también L. Kontler, “William Robertson’s history of manners in German, 1770-1795”, *Journal of the History of Ideas* 58/1 (1997), pp. 125-144.

Cuando el espíritu marcial se extinguió, los ingresos del Imperio disminuyeron. El gusto por el lujo en la Corte Imperial aumentó hasta tal extremo, que grandes sumas de dinero fueron enviados a la India, de la que nunca volvieron. A través de los enormes subsidios pagados a las naciones bárbaras, una cantidad en metálico aún más grande fue sustraída de la circulación monetaria. Las provincias fronterizas arruinadas por las frecuentes incursiones ya no podían pagar los tributos habituales, y la riqueza del mundo, que durante mucho tiempo se había concentrado en la capital del Imperio, ya no llegó allí con la misma abundancia, o fue desviada a través de otros canales. Los límites del Imperio continuaban siendo tan extensos como siempre, mientras que el espíritu necesario para su defensa se debilitaba, y sus recursos se extinguirían. Un gran cuerpo, lánguido, casi sin vida, ya no podía rescatarse a sí mismo, y fue fácilmente vencido. Los emperadores, que gobernaban con poder absoluto este sistema desordenado, se hundieron en la comodidad del lujo oriental, encontrándose encerrados dentro de los muros de sus palacios, sin saber de las guerras, sin tener información de los negocios políticos. Dominados completamente por mujeres y eunucos, o ministros igualmente afeminados, temblaron cuando se acercaba el peligro, y bajo circunstancias que requerían el máximo vigor tanto en los consejos como en las acciones, demostraron una completa irresolución por el miedo y la locura⁵⁹⁸.

⁵⁹⁸ W. Robertson, *The history of the reign...*, *op. cit.*, pp. 7-8: "As the martial spirit became extinct, the revenues of the Empire gradually diminished. The taste for the luxuries of the East increased to such a pitch in the Imperial court, that great sums were carried into India, from which money never returns. By the vast subsidies paid to the barbarous nations a still greater quantity of species was withdrawn from circulation. The frontier provinces wasted by frequent incursions became unable to pay the customary tribute; and the wealth of the world, which had long centred in the capital of the Empire, ceased to flow thither in the same abundance, or was diverted into other channels. The limits of the Empire continued to be as extensive as ever, while the spirit requisite for its defence declined, and its resources were exhausted. A vast body, languid, and almost unanimated, became incapable of any effort to save itself, and was easily overpowered. The Emperors, who had the absolute direction of this disordered system, sunk into the softness of the Eastern luxury, shut up within the walls of a palace, ignorant of war, unacquainted with affairs, and governed entirely by women and eunuchs, or by ministers equally effeminate, trembled at the approach of danger, and

La corte, pues, fue el escenario por excelencia de la decadencia del Imperio. Los pueblos bárbaros, cuya libertad les daba gran ímpetu en sus conquistas, no tardaron en destruir la civilización romana. Robertson narró cómo las naciones surgidas en la Edad Media avanzaron desde la barbarie hasta el refinamiento, detallando los principios generales y los acontecimientos que habían sido condiciones determinantes para el progreso. Para esto buscó un momento de inflexión en la historia, el momento en el que, según Hume, la sociedad o se recupera y entra en vía de progreso, o se pierde definitivamente. Los desórdenes en el sistema feudal, junto con la corrupción del gusto y de las maneras, parecían haber alcanzado el punto límite del exceso a finales del siglo XI. Según Robertson, a partir de entonces se podía rastrear “una sucesión de causas y eventos que contribuyeron, algunos con una influencia directa y más potente, otros con una más lejana y menos perceptible, a la abolición de la confusión y la barbarie, y a introducir orden, regularidad y refinamiento”. Intentaba observar “la conexión mutua y la dependencia, y mostrar cómo la operación de un evento, o de una causa, preparaba el camino para otro a la vez que aumentaba su influencia⁵⁹⁹”.

Las Cruzadas fueron claves para el inicio del cambio en la sociedad feudal. Robertson las llamó un “monumento singular de la locura humana”, pero es preciso señalar que Robertson hace énfasis en su irracionalidad para decir algo sobre el desarrollo de la historia. Un evento que no parecía ser más que un producto de la locura humana, en realidad había tenido consecuencias de gran alcance y, además, había contribuido justamente a lo contrario del que era su significado temporal: el progreso de la razón y la civilidad en la sociedad europea. Lo que desde una perspectiva historicista parecía ser un anacrónico juicio de valor, era una manera de crear el contexto histórico que explicaría el

under circumstances which called for the utmost vigour in counsel as well as in action, discovered all the impotent irresolution of fear, and of folly”.

⁵⁹⁹ *Ibidem*, pp. 21-22: “...a succession of causes and events which contributed, some with a nearer and more powerful, others with a more remote and less perceptible influence, to abolish confusion and barbarism, and to introduce order, regularity, and refinement”; “...their mutual connection and dependence, and to show how the operation of one event, or of one cause, prepared the way for another, and augmented its influence”.

progreso. El anacronismo y la atención por el contexto histórico, en este sentido, no resultaban ser tan opuestos. El progreso, ciertamente un proceso lineal, era a la vez complejo y tenía múltiples causas que contribuían a él, aunque, a semejanza de los engranajes de un reloj, no todos giraban en la misma dirección.

Concentrándonos en el contexto de la corte, podemos observar que las Cruzadas tenían como consecuencia un crecimiento de la riqueza, expresado en un aumento del esplendor y refinamiento cortesano, que ahora adquiriría para Robertson un significado positivo, como rescoldo de civilidad en tiempos bárbaros:

En consecuencia, descubrimos que poco después del inicio de las cruzadas se extiende sobre Europa una mayor esplendor en las Cortes de los príncipes, una mayor pompa en las ceremonias públicas, un gusto más refinado por el placer y el ocio, junto con un espíritu de empresa más romántico, y a estas expediciones desenfrenadas, al efecto de la superstición o la locura, debemos los primeros destellos de luz que empezaron a disipar la barbarie y la ignorancia⁶⁰⁰.

Las Cruzadas también provocaron un intercambio cultural que, a su vez, tuvo un efecto civilizador. Robertson llamaba la atención de la percepción subjetiva de los cruzados y de los habitantes más civilizados de Constantinopla. La corte bizantina no sólo era representada por su decadencia, como según Robertson se hacía tradicionalmente, sino por la impresión que su esplendor y ostentación causó en los cruzados. Constantinopla juntó a la gente del Oriente y del Occidente, en “una gran reunión”. Mientras los griegos contemplaban con desdén a los rudos bárbaros, los historiadores latinos se mostraban impresionados por la riqueza, la magnificencia y la elegancia que encontraron en el Imperio oriental. A pesar del carácter decadente de la Corte bizantina, ésta contribuyó a la

⁶⁰⁰ *Ibidem*, p. 27: “Accordingly, we discover, soon after the commencement of the Crusades, greater splendour in the courts of princes, greater pomp in publick ceremonies, a more refined taste in pleasure and amusements, together with a more romantic spirit of enterprize spreading gradually over Europe; and to these wild expeditions, the effect of superstition or folly, we owe the first gleams of light which tended to dispel barbarity and ignorance”.

extensión de la civilización⁶⁰¹. Por lo tanto, su significado histórico no estaba en su propia existencia, sino en el significado que cobraba dentro de un contexto histórico más amplio, particularmente, dentro de la estructura de la sociedad feudal europea.

La corte bizantina, sin embargo, no era sólo un lugar de ostentación, refinamiento y lujo, también era la expresión de un sistema político. Este aspecto era resaltado Robertson contrastando la corte con las ciudades, que con la concesión del privilegio de la jurisdicción municipal se habían convertido en cuerpos políticos, repúblicas, “que contribuyeron quizás más que cualquier otra causa a la introducción del gobierno regular, la policía y las artes y su difusión sobre Europa”⁶⁰². El desarrollo que habían experimentado las ciudades, y el aumento de su influencia política, se había manifestado primero en Italia gracias al crecimiento del intercambio comercial que era una consecuencia de las Cruzadas. Esto les hacía desear “impacientemente librarse del yugo de sus insolentes señores”. Los emperadores alemanes, por otra parte, residían lejos en la corte imperial y ejercían una jurisdicción defectuosa en las ciudades italianas. Por otra parte, a cambio de grandes sumas de dinero, estaban más que dispuestos a vender derechos de inmunidad que en todo caso no podían mantener. A principios del siglo XI, por ello, las ciudades habían logrado nuevos privilegios, y se habían constituido en unidades más compactas. Esto las hacía lo suficientemente fuertes como para iniciar una pugna con los señores feudales por los territorios circundantes. Las ciudades, pues, no sólo estaban contrapuestas a la corte imperial, sino también a las cortes señoriales.

Sin embargo, resulta significativo que Robertson no sólo distinguiera una relación de antagonismo. En la Baja Edad Media, las ciudades habían quedado desiertas, mientras que los señores levantaban castillos en sus dominios. Con el revivir de las ciudades, este proceso se invirtió, y familias distinguidas abandonaron sus “pequeñas cortes” en sus castillos y residieron de nuevo en ellas y con esto, creció su autoconsciencia⁶⁰³. Como consecuencia, comenzaron a

⁶⁰¹ *Ibidem*, pp. 243-246.

⁶⁰² *Ibidem*, pp. 30-31: “which contributed more, perhaps, than any other cause to introduce regular government, police an arts, and to diffuse them over Europe”.

⁶⁰³ *Ibidem*, pp. 249-250: “Before the institution of communities, persons of noble birth had no other residence but their castles. They kept their petty courts there; and the cities were deserted,

enfrentarse con los emperadores, intentando librarse con diferentes excusas del hábito de éstos de residir en palacios dentro de sus muros cuando visitaban Italia, pues esta costumbre era considerada como expresión de una “sujeción”. Los emperadores, a su vez alarmados por estas maniobras intentaron restablecer su jurisdicción. Finalmente, con la paz de Constanza de 1183, todos los privilegios e inmunidades de las ciudades fueron confirmados y, antes del final del siglo XIII la mayoría de las grandes ciudades italianas se habían convertido en repúblicas soberanas independientes, pues habían logrado librarse de los signos de sujeción al Imperio.

Las ciudades fueron, por lo tanto, repúblicas, sistemas políticos opuestos a la corte imperial, y a las cortes señoriales. Ya, definitivamente en camino del progreso, empezaron a florecer, y se produjo un incremento de su riqueza que siempre fue acompañado por el lujo. Pero a diferencia de lo que ocurría en la corte, esto no tuvo como resultado la corrupción.

La adquisición de la libertad produjo un cambio tan feliz en la condición de todos los miembros de las comunidades, que fueron despertados de aquella estupidez e inactividad en la que se habían hundido por la miseria de su estado anterior. El espíritu de la industria revivió. El comercio se convirtió en un objeto de atención, y empezó a florecer. La población aumentó. Se estableció la independencia, y la riqueza fluía hacia las ciudades que desde hacía mucho tiempo habían sido la sede de la pobreza y la opresión. La riqueza fue seguida de sus habituales acompañantes, la ostentación y el lujo, y aunque aquella era poco elegante y fina, y éste poco delicado, ambos condujeron gradualmente a un refinamiento de las maneras y los hábitos de vida. Junto con el progreso de las maneras, una especie de gobierno y policía más ordenada fue introducida. A medida que las ciudades se convirtieron en más populosas,

having hardly any inhabitants but slaves or persons of low condition. But in consequence of the practice which I have mentioned, cities not only became more populous, but were filled with inhabitants of better rank, and a custom which still subsists in Italy was then introduced, that all families of distinction reside more constantly in great towns, than is usual in other parts of Europe. As cities acquired new consideration and dignity by the accession of such citizens, they became more solicitous to preserve their liberty and independence”.

y las ocasiones de interacción entre los hombres aumentaron, lógicamente también se multiplicaron los estatutos y las regulaciones, y todos empezaron a darse cuenta de que su seguridad común dependía de su meticulosa observancia, y del rápido y riguroso castigo de aquellos que los violaran. Leyes y subordinación, al igual que las maneras refinadas, se originaron en las ciudades y se extendieron imperceptiblemente sobre el resto de la sociedad⁶⁰⁴.

La civilidad iba acompañada del equilibrio social, algo que salvaba a las ciudades de la corrupción de la corte, y de la barbarie de los señores feudales con su apego excesivo a unas libertades que tenían su origen en los tiempos de las invasiones en el Imperio Romano. No es extraño, pues, que las ciudades comenzaron a constituir un poder político intermediario entre el poder real y la aristocracia. Nuevos principios como “igualdad, orden, el bien público y la reparación de agravios” empezaron a aparecer con frecuencia en los estatutos y la jurisprudencia de las naciones europeas. Así, “la dureza del espíritu aristocrático disminuía y los privilegios del pueblo empezaron a ampliarse poco a poco cuando la jurisdicción antigua y exorbitante de los nobles fue acortada⁶⁰⁵”.

⁶⁰⁴ *Ibidem*, pp. 35, 36: “The acquisition of liberty made such a happy change in the condition of all the members of communities, as roused them from that stupidity and inaction into which they had been sunk by the wretchedness of their former state. The spirit of industry revived. Commerce became an object of attention, and began to flourish. Population increased. Independence was established; and wealth flowed into cities which had long been the seat of poverty and oppression. Wealth was accompanied by its usual attendants, ostentation and luxury; and though the former was inelegant and cumbersome, and the latter indelicate, they led gradually to greater refinement in manners, and in the habits of life. Together with this improvement in manners, a more regular species of government and police was introduced. As cities grew to be more populous, and the occasions of intercourse among men increased, statutes and regulations multiplied of course, and all became sensible that their common safety depended on observing them with exactness, and on punishing such as violated them, with promptitude and rigour. Laws and subordination, as well as polished manners, took their rise in cities, and diffused themselves insensibly through the rest of the society”.

⁶⁰⁵ *Ibidem*, pp. 38, 39: “...the severity of the aristocratical spirit decreased; and the privileges of the people became gradually more extensive as the ancient and exorbitant jurisdiction of the nobles was abridged”.

Con todo, Robertson destacó al espíritu caballeresco, otra consecuencia de las Cruzadas, como un factor importante dentro del proceso del progreso. Aunque parecía una mentalidad difícilmente compatible con el espíritu republicano de los ciudadanos, había tenido su importancia para civilizar las rudas costumbres de los señores feudales: “esta institución singular en la que la valentía, la galantería y la religión fueron mezcladas de manera tan particular, fue hermosamente adaptada al gusto y el genio de los nobles guerreros, y sus efectos pronto se reflejaron en sus maneras”⁶⁰⁶. El ornamento de la caballería, que se sumaba al coraje, tenía como consecuencia que la guerra se hiciera con menos brutalidad, y la cortesía produjo refinamiento y delicadeza en las maneras. El respeto de la verdad y un religioso cumplimiento de los deberes se convirtieron en las nuevas pautas de comportamiento que se resumieron en el concepto del honor. Así, aunque según Robertson las expediciones de “aquellos caballeros románticos” habían sido comprensiblemente ridiculizadas, no se había tenido en cuenta los efectos permanentes del espíritu de caballería. Esta caprichosa institución había contribuido en no poca medida a las tres condiciones que más diferenciaron las maneras modernas de las antiguas: la humanidad en las operaciones bélicas, el refinamiento de la galantería y el honor.

Sin embargo, la institución de la caballería misma era efímera, y en esto la distinguía de los municipios, que tenían fundamentos más racionales pues habían surgido de la experiencia y no de unas imaginaciones fantásticas. La institución de la caballería y la frecuencia de los torneos, en los que los nobles se presentaban a caballo con una esplendorosa armadura, tuvo como consecuencia que los ejércitos feudales estuviesen constituidos casi exclusivamente por la caballería. Figurar de otra manera hubiese sido una rebaja de la condición de los nobles. Esto significaba, a la larga, que la caballería estaba destinada a desaparecer. Cuando los reyes intentaron liberarse de su dependencia de vasallos pocos fiables, y racionalizaron sus recursos militares con ejércitos permanentes que les hicieran posible llevar a cabo operaciones militares con mayor eficacia, la caballería se convirtió en una institución anticuada: “En poco más de un siglo, los

⁶⁰⁶ *Ibidem*, pp. 70-71: “This singular institution, in which valour, gallantry, and religion, were so strangely blended, was wonderfully adapted to the taste and genius of martial nobles; and its effects were soon visible in their manners”.

nobles y su séquito militar, aunque en ocasiones convocados al campo de batalla según el estilo antiguo, llegaron a ser considerados como un estorbo para las tropas que luchaban, y mirados con desprecio por los soldados acostumbrados a las operaciones enérgicas y constantes del servicio regular”⁶⁰⁷.

La civilidad, finalmente, sólo era concebible como una condición permanente a través de la intermediación de la ciudadanía, la única garantía contra la corrupción y la decadencia de las *manners*. La nobleza, por otra parte, una vez que su papel militar se hubo reducido considerablemente, perdió poder frente al rey. Esto fue visible primero en Francia, donde el rey Luis XI convirtió a los nobles en obedientes cortesanos. La Corte, que primero hemos visto representada como un lugar decadente y luego como un pequeño rescoldo de civilidad, finalmente se convirtió en un espacio en el que el rey podía mantener a la aristocracia bajo su control. El apoyo que el rey recibía de las ciudades le permitió hacer frente a los señores feudales:

Los principios de su administración fueron de tan gran calado como fatales para los privilegios de la nobleza. Llenó todos los departamentos del gobierno con hombres nuevos, y muchas veces con personas que llamaba desde las más bajas y más despreciadas funciones en la vida, y los elevó a su placer a puestos de gran poder o confianza. Estos fueron sus únicos confidentes, a quienes consultaba al elaborar sus planes y a quienes confiaba su ejecución. Mientras los nobles, acostumbrados a ser los acompañantes, los favoritos y los ministros de sus soberanos, fueron tratados con tal descuido calculado y humillante, que si no se sometían a seguir una corte, en la que aparecían sin la más mínima sombra de su antiguo poder, fueron obligados a retirarse a sus castillos, donde permanecieron sin función y olvidados⁶⁰⁸.

⁶⁰⁷ *Ibidem*, p. 94: “In less than a century, the nobles and their military tenants, though sometimes summoned to the field, according to ancient form, were considered as an encumbrance upon the troops with which they acted; and were viewed with contempt by soldiers accustomed to the vigorous and steady operations of regular service”.

⁶⁰⁸ *Ibidem*, pp. 97-98: “The maxims of his administration were as profound as they were fatal to the privileges of the nobility. He filled all the departments of government with new men, and often with persons, whom he called from the lowest as well as most despised functions in life, and raised

5.5 El surgimiento del despotismo en España

El renacer de la civilización desde la oscura Baja Edad Media, fue según Robertson un proceso más o menos uniforme en toda Europa. Se puede asumir entonces, sostenía, que el renacer de las ciudades había sucedido en España a *grosso modo* de manera semejante a las otras naciones europeas. Naturalmente, la evolución en España tenía sus particularidades históricas. El sistema político se caracterizaba por un amplio poder de las ciudades y la nobleza, mientras el poder de la corona se encontraba excesivamente limitado. La “constitución” en España era, pues, muy desequilibrada, y esto explicaba en gran medida, según Robertson, el estallido de la rebelión de las Comunidades y, finalmente, el nacimiento del despotismo. La sociedad que en la España medieval empezó a florecer tan temprano, también se reseco pronto, y dio lugar a un gobierno despótico. Para Robertson, la historia del despotismo de la Casa de Austria era el relato del factor desestabilizador que terminaba con la sociedad feudal, y que suponía una transición hacia el equilibrio de los poderes, y el progreso de la sociedad.

Las causas de la particularidad española se podían encontrar en los tiempos de la Reconquista. Los nobles cristianos, que poco a poco lograban arrancar “las provincias” de España del dominio de los mahometanos, luchaban no sólo para los príncipes que les lideraban en la guerra, sino también para sí mismos. Reclamaban partes de la tierra conquistada y, de esta manera, aumentaban su poder y sus propiedades. La dependencia que los monarcas tenían de los nobles durante sus continuas guerras contra los moros, les obligaba a concederles amplios honores y privilegios, de forma que, una vez que un príncipe lograba establecer su dominio en una provincia, se veía obligado a repartir gran parte del territorio entre los señores, quienes establecían un poder jurisdiccional tan grande, con privilegios tan amplios en sus territorios, que casi tenían un poder

at pleasure to stations of great power or trust. These were his only confidants, whom he consulted in forming his plans, and to whom he committed the execution of them: While the nobles, accustomed to be the companions, the favourites, and the ministers of their sovereigns, were treated with such studied and mortifying neglect, that if they would not submit to follow a court, in which they appeared without any shadow of their ancient power, they were obliged to retire to their castles, where they remained unemployed and forgotten.”

soberano sobre ellos. Los monarcas, en consecuencia, apenas destacaban entre los nobles, y, lógicamente, no eran capaces de reclamar mucho respeto, ni de conseguir un poder muy amplio.

Por otra parte, según Robertson, la reconquista reforzaba el poder de las ciudades. A causa de los permanentes y continuos ataques de los moros, hacían falta reductos más amplios que los castillos de los barones, que en otros países proporcionaban suficiente protección contra incursiones ocasionales de bandoleros o durante estallidos de violencia a consecuencia de conmociones pasajeras. Las ciudades, en las cuales los ciudadanos se unían masivamente para organizar la defensa, eran los únicos sitios que podían proveer esta protección. Pero su crecimiento no se debía sólo a que lucharan contra los moros, sino también a que los cristianos trataban con ellos y aprendían las técnicas sofisticadas de la manufactura. Esto contribuía al crecimiento del comercio de las ciudades, que sería otra causa del aumento de su población. Las ciudades españolas, en consecuencia, eran más grandes que otras en Europa, y por ello también albergaban más personas de alto rango, lo cual a su vez hacía aumentar su influencia política en las Cortes. La guerra contra los moros, finalmente, hacía que los monarcas españoles se vieran obligados a constituir un ejército permanente, de caballería ligera, que sólo podía ser costeado con ayuda de las ciudades, puesto que los nobles se hallaban exentos de pagar impuestos. Lógicamente, las ciudades recibían amplios poderes a cambio.

La corona no conseguiría ampliar sus prerrogativas hasta que Fernando e Isabel unieron sus reinos. A partir de este momento, Fernando logró poco a poco reducir los amplios poderes de la nobleza. Dentro de este contexto aparece nuevamente la corte como lugar para sujetar a la aristocracia:

Como el poder desmesurado y las pretensiones desorbitadas de la nobleza eran lo que sintieron los monarcas españoles especialmente, y lo que soportaron con mucha impaciencia, Fernando tuvo como primer objetivo reducir su poder dentro de unos límites más estrechos. Con distintos pretextos, a veces con violencia, normalmente como consecuencia de decretos obtenidos en las cortes legislativas, supo privar a los señores de una gran parte de las tierras que reyes anteriores habían concedido con una generosidad desconsiderada, especialmente durante el

débil y profuso reino de su antecesor Enrique IV. Se negó a atribuir toda la gestión de los negocios políticos a personas de nacimiento noble, quienes estaban acostumbrados a ocupar cada departamento importante tanto en tiempos de paz como de guerra, como si fuese un privilegio peculiar de su orden ser nombrado en exclusiva como consejeros y ministros de la corona. Muchas veces tramitaba importantes negocios sin su intervención, y nombraba para muchos oficios de confianza y puestos de poder a hombres nuevos, dedicados a su interés. Introdujo cierta dignidad majestuosa en su corte, que no era conocida en España cuando estaba dividida en muchos reinos pequeños, enseñó a los nobles a acercarse a su soberano con más ceremonia, y gradualmente se convirtió en el objeto de una deferencia y respeto mayor⁶⁰⁹.

Aunque el progreso tenía características particulares en España, dentro del sistema político estaban presentes los mismos factores que en los demás reinos europeos: la complicidad entre las ciudades y la corona para reducir el poder de la nobleza, lo que redujo su poder militar y condujo finalmente a su sujeción en la corte. El sistema político en España, pues, finalmente parecía haber logrado su equilibrio. Sin embargo, la ascensión de los Austrias al trono significó una severa alteración del sistema. Inicialmente las ciudades y los nobles hicieron causa común contra Carlos V y sus nobles flamencos que habían desplazado a la élite

⁶⁰⁹ *Ibidem*, p. 159: “As the overgrown power, and high pretensions of the nobility were what the Monarchs of Spain felt most sensibly, and bore with the greatest impatience, the great object of Ferdinand’s policy was to reduce these within more moderate bounds. Under various pretexts, sometimes by violence, most frequently in consequence of decrees obtained in the courts of law, he wrested from the barons a great part of the lands, which had been granted to them by the inconsiderate bounty of former Monarchs, particularly during the feeble and profuse reign of his predecessor Henry IV. He did not give the entire conduct of affairs to persons of noble birth, who were accustomed to occupy every department of importance in peace or in war, as if it had been a privilege peculiar to their order, to be employed as the sole counsellors and ministers of the crown. He often transacted business of great consequence without their intervention, and committed many offices of power and trust to new men, devoted to his interest. He introduced a degree of state dignity into his court, which being unknown in Spain, while it remained split into many small kingdoms, taught the nobles to approach their sovereign with more ceremony, and gradually rendered him the object of greater deference and respect”.

castellana, pero a largo plazo se produjo el resurgimiento de la oposición entre las ciudades y la nobleza, esta vez con especial virulencia. El principal factor de desequilibrio lo tenemos que buscar en la corte de Felipe el Hermoso, cuyo carácter era muy distinto del de su suegro: joven, alegre, afable y con un gusto por la diversión y la compañía, se sentía muy incómodo con el ceremonial majestuoso y reservado de la Corte española. Pronto empezó a añorar su país natal.

El lujo desmesurado, siempre presente en la corte, causa de corrupción, nuevamente se asomaba en el relato de Robertson. Ahora causaba una brecha entre Fernando y los grandes de Castilla. Después de la muerte de Isabel, los grandes no se sentían cómodos con la regencia de Fernando, un rey suspicaz, parsimonioso y poco dispuesto a recompensar sus servicios con liberalidad. Así encontraron en la corte de Felipe el Hermoso mucho más atractivo, y la de Fernando se quedó casi desierta, aparte de la presencia de unas pocas personas distinguidas. La mayoría de los grandes comenzó a frecuentar las casas de los embajadores de Felipe el Hermoso. En tiempos de Carlos V, los nobles flamencos permanecieron en la corte para satisfacer su avaricia, pues se había convertido en el lugar desde el cual se repartía la riqueza proveniente de España. La suerte de España era que su sistema político estaba en vías de progreso gracias al papel de las ciudades, que ahora eran los rescoldos del republicanismo dentro de un país preso de la rapacidad y el despotismo:

El gobierno feudal en España tenía en estos tiempos condiciones mucho más favorables para la libertad que el de cualquier otro de los grandes reinos europeos. Esto era principalmente la consecuencia de la gran cantidad de grandes ciudades en este país (...), algo que contribuye más que cualquier otra cosa a suavizar el rigor de las instituciones feudales, y a la introducción de una forma de gobierno más liberal y más equilibrada. Los habitantes de cada ciudad formaban una corporación con exenciones y privilegios valiosos; fueron liberados de un estado de sujeción y de vasallaje; consiguieron un importante papel en las asambleas legislativas; adquirieron las artes de la industria, sin las que ninguna ciudad puede subsistir; acumularon riqueza dedicándose al comercio y, siendo ellos mismos libres e independientes, fueron los guardianes de la

libertad pública y la independencia. El genio del gobierno interno establecido en las ciudades, que es democrático y republicano aún en países donde el poder despótico es lo que más prevalece, convertía la idea de la libertad en algo familiar y querido para ellos. Sus representantes en las Cortes estaban acostumbrados a vigilar con el mismo espíritu las usurpaciones del rey y la opresión de los nobles. Intentaron extender los privilegios de su propio orden, se esforzaron por quitarse de encima los pesos con los que la tiranía feudal les había cargado y, conscientes de ser uno de los órdenes más considerables del estado, tenían la ambición de convertirse en los más poderosos⁶¹⁰.

Robertson sostenía además, que el progreso estaba mucho más avanzado en España que en cualquier otro país, incluso que en Inglaterra, que sólo un siglo más tarde entraría en un estado de progreso comparable⁶¹¹. Sin embargo, este avanzado estado de progreso era también un riesgo, sobre todo en tiempos de

⁶¹⁰ *Ibidem*, pp. 159-160: “The feudal government in Spain, was at that time in a state more favourable to liberty than in any other of the great European kingdoms. This was owing chiefly to the number of great cities in that country, a circumstance of which I have already taken notice, and which contributes more than any other to mitigate the rigour of the feudal institutions, and to introduce a more liberal and equal form of government. The inhabitants of every city formed a great corporation with valuable immunities and privileges; they were delivered from a state of subjection and vassalage; they were admitted to a considerable share in the legislature; they acquired the arts of industry, without which cities cannot subsist; they accumulated wealth, by engaging in commerce; and being free and independent themselves, were the guardians of the publick freedom and independence. The genius of the internal government established in cities, which, even in countries where despotic power prevails most, is democratical and republican, rendered the idea liberty familiar and dear to them. Their representatives in the Cortes were accustomed to check with equal spirit the encroachments of the King, and the oppression of the nobles. They endeavoured to extend the privileges of their own order; they laboured to shake off the remaining encumbrances with which the feudal tyranny had burdened them, and conscious of being one of the most considerable orders in the state, were ambitious of becoming the most powerful”.

⁶¹¹ *Ibidem*, p. 168: “But the Spaniards had already acquired ideas of their own liberty and independence, had formed bold and generous sentiments concerning government, and discovered an extent of political knowledge to which the English did not attain till more than a century afterwards”.

conflicto, en el que las tensiones entre la aristocracia y la ciudadanía resurgieron con especial virulencia. Las ciudades se excedieron en sus reclamaciones, algo que sólo sirvió para ampliar la brecha con la aristocracia castellana, inicialmente aliada en la resistencia contra el rey y sus avariciosos ministros extranjeros. Fue finalmente esta relación de conflicto la que resultaría determinante en la solución de la revuelta de las Comunidades. Antes que tener que ponerse de acuerdo con las ciudades, los nobles castellanos prefirieron juntarse con el joven rey Carlos para sofocar la rebelión, con la consecuencia de que las ciudades perdieron su influencia política. En vez de poder actuar como mediadoras entre la Corona y los nobles, su papel en las Cortes quedó reducido considerablemente al cambiar el rey el proceso de las votaciones, por lo cual quedaban ahora sujetas a costumbres que parecían “cortesanas”, y en nada tenían que ver con una institución republicana⁶¹².

Esto significó el final del florecimiento de las ciudades. La pérdida de su papel político condujo a la decadencia del comercio, algo que, a su vez, redujo aún más su poder. Los nobles tampoco salieron ganando en esta situación. Una vez distorsionado el equilibrio constitucional, el rey tenía las manos libres para ampliar las prerrogativas reales, como quedó patente en la reunión de las Cortes en Toledo en 1538, cuando el Emperador quiso imponer nuevos impuestos para poder costear sus empresas militares fuera de España, y se encontró con la resistencia tanto de los nobles como de las ciudades. Los primeros, sin embargo, no eran capaces de formar un frente ante las reclamaciones del Emperador, quien simplemente decidió no convocarles más, ni tampoco a los eclesiásticos⁶¹³. Los

⁶¹² *Ibidem*, p. 182: “The Cortes still continued to make a part of the Castilian constitution, and were summoned to meet whenever the King stood in need of money; but instead of adhering to their ancient and cautious form of examining and redressing publick grievances, before they proceeded to grant any supply, the more courtly custom of voting a donative in the first place was introduced, and the Sovereign having obtained all he wanted, never allowed them to enter into any scrutiny, or to attempt any reformation injurious to his authority”.

⁶¹³ *Ibidem*, p. 430: “Thus the imprudent zeal with which the Castilian nobles had supported the regal prerogative, in opposition to the claims of the commons during the commotions of the year one thousand five hundred and twenty-one, proved at least fatal to their own body. By enabling Charles to depress one of the orders in the state, they destroyed that balance to which the constitution owed its security, and put it in his power and in that of his successors to humble the other and to strip it of its most valuable privileges”.

grandes, como consecuencia del espíritu guerrero de esta época, o “seducidos por los honores que disfrutaron en la Corte”, agotaron sus fortunas en el servicio militar, o en el servicio al rey. Éste “sólo les dejó con la distinción vana de poder cubrirse en presencia de su soberano” y les despojo del poder verdadero que habían poseído cuando actuaban de manera concertada con “el pueblo”. El éxito de Carlos V indujo a Felipe II a terminar con las libertades de Aragón, con la ayuda de los castellanos, quienes ya se habían acostumbrado a su sometimiento.

5.6 La ambición cortesana de Carlos V

¿Cuál fue la consecuencia de este despotismo? Después de haber explicado la importancia del equilibrio “constitucional”, Robertson se esforzaba en contar la historia de Carlos V en función de las virtudes y de las pasiones de sus protagonistas. Lo que determina la biografía del Emperador son sus pasiones, particularmente la ambición⁶¹⁴. De esta manera, la historia se deja leer como un espejo para Jorge III, a quien está dedicada la obra, y quien es alabado como un rey que se esfuerza por el bien de la sociedad, antes que por su propia gloria⁶¹⁵. La ambición es presentada como una pasión que puede conducir a obtener una gloria

⁶¹⁴ N. Hargraves, “The Progress of Ambition”: Character, Narrative, and Philosophy in the Works of William Robertson”, en *Journal of the History of Ideas* 63-2 (2002), pp. 261-282.

⁶¹⁵ W. Robertson, *History of the reign...*, *op. cit.*, dedicatoria: “To the king: Sir, I presume to lay before Your Majesty the History of a Period, which, if the abilities of the Writer were equal to the dignity of the subject, would not be unworthy the attention of a Monarch, who is less a Judge than a Patron of Literary Merit. History claims it as her prerogative to offer instruction to Kings, as well as to their people. What reflections the reign of the Emperor Charles V. may suggest to Your Majesty, it becomes not me to conjecture. But your Subjects cannot observe the various calamities, which that Monarch’s ambition to be distinguished as a Conqueror, brought upon his dominions, without recollecting the felicity of their own times, and looking up with gratitude to their Sovereign, who, during the fervour of youth, and amidst the career of victory, possessed such selfcommand, and maturity of judgement, as to set bounds to his own triumphs, and prefer the blessings of peace to the splendour of military glory. Posterity will not only celebrate the Wisdom of Your Majesty’s choice, but will enumerate the many Virtues, which render Your reign conspicuous for a sacred regard to all the duties, incumbent on the Sovereign of a Free people. It is our happiness to feel the influence of these virtues; and to live under the dominion of a Prince, who delights more in promoting the Publick Welfare, than in receiving the just Praise of his royal beneficence”.

efímera, pero cuyas consecuencias más duraderas son más bien lo contrario de lo perseguido, pues en el caso de Carlos V finalmente condujeron a un equilibrio de poderes. Este había sido el progreso para Europa, y el tener en cuenta este equilibrio era la expresión de una verdadera política de la prudencia. El rey sólo lo conseguiría buscando el apoyo de la burguesía, cuyo interés era el comercio, en vez del de la aristocracia, que perseguía la gloria. Así una política cortesana, que como mucho puede resultar en un éxito a corto plazo, es contrastada con una política prudente, acorde al progreso de la sociedad, a la vez que la virtud cortesana es opuesta a la moral de la burguesía ilustrada.

Fernando el Católico, escribió Robertson, era un rey astuto, pero su astucia estaba al servicio de sus pasiones, que finalmente se impusieron a costa de una política en interés del Estado y su propia reputación.

Y aunque nunca ningún príncipe destacaba más que Fernando en someter sus pasiones a los principios del interés [mayor], o a los objetivos de la ambición, su resentimiento contra su yerno era tan vehemente, que para poder vengarse de él, alejando a Luis de sus intereses, y para tener la oportunidad de excluirle del trono hereditario de Aragón, y los dominios anexos, estaba dispuesto a dividir España otra vez en reinos separados, aunque su unión era la mayor gloria de su gobierno, y había sido el objetivo principal de su ambición. Consintió que los nobles napolitanos de la facción francesa recuperaran sus posesiones y honores y se sometió al ridículo de casarse a una edad avanzada con una princesa de dieciocho años⁶¹⁶.

Fernando, con un ejercicio prudente de su autoridad, una administración moderada, ejemplo de constancia, libre de parcialidad y resentimientos, supo conciliarse con los castellanos. No obstante, su envidia hacia el joven príncipe Carlos, quien algún día podría arrebatarse el reino de Castilla, se convirtió en aversión y hasta en odio. Intentó de manera desesperada engendrar un hijo para poder excluir al príncipe flamenco de sus derechos hereditarios a las coronas de Aragón, Nápoles, Sicilia y Cerdeña, lo que tuvo fatales consecuencias. Buscando

⁶¹⁶ *Ibidem*, pp. 10-11.

fortalecer su constitución recurrió a un medicamento que resultó ser un veneno. Sobrevivió a un primer colapso, pero perdió su fortaleza mental, dejó de ocuparse de los negocios políticos y finalmente murió en 1516.

La figura de Fernando contrastaba con las cualidades que el Cardenal Cisneros mostró durante su regencia, prefiriendo “el bienestar de su país” a su propia grandeza. Se caracterizaba por su austeridad monacal, y su comportamiento era lo contrario de las “costumbres mundanas”. Su ingenio le sugirió grandes y magníficos proyectos, y consciente de la integridad de sus intenciones, las supo perseguir con una firmeza incesante e impávida. Acostumbrado a mortificar sus propias pasiones, no mostró mucha indulgencia con las de los demás. Rechazaba el placer y la elegancia y en su interacción [*commerce*] con el mundo se mostraba austero e inflexible. Como regente supo ampliar la autoridad real, reduciendo los privilegios de la nobleza castellana. Aunque ciertamente era una apuesta arriesgada, supo llevarla a cabo por la prudente gestión de los ingresos de su arzobispado, la santidad de sus costumbres, su caridad y liberalidad, y la poca suspicacia de los nobles hacia su persona. Cuando estos empezaron a resistir sus reformas, supo ganarles el pulso con astucia. Al fracasar su operación bélica contra Barbarossa, el cardenal supo convertir la derrota en una victoria por la manera en la que la asumió.

La magnanimidad con la que el Cardenal soportó esta desgracia, la única que experimentó durante su gobierno, añadió más lustre a su carácter. Una gran compostura de temperamento bajo una decepción tan grande no era de esperar de un hombre tan extraordinario por la ansiedad e impaciencia con la que insistía en la ejecución de todos sus proyectos⁶¹⁷.

Supo vencer a su decepción, vencerse a sí mismo, según la filosofía cortesana la victoria más grande que uno podía alcanzar. No obstante, Cisneros, a pesar de todas sus virtudes, tenía también su debilidad. Fue la soberbia la que le venció. Cuando Carlos I, poco después de su llegada a Castilla, le comunicó con

⁶¹⁷ *Ibidem*, p. 36: “The magnamity, however, with which the Cardinal bore this disgrace, the only one he experienced during his administration, added new lustre to his character. Great composure of temper under a disappointment, was not expected from a man so remarkable for the eagerness and impatience with which he urged on the execution of all his schemes”.

frialdad que podía retirarse a su diócesis, murió. No era capaz de soportar su caída en desgracia. De esta manera, Robertson retrataba al cardenal según las virtudes cortesanas: liberal como un buen padre de familia, prudente y austero, pero al final traicionado por su soberbia.

Carlos I, por encima de todo, tenía una gran ambición, quería ser Emperador. El cumplimiento de su deseo, escribió Robertson, “permite esbozar el progreso gradual de una ambición emprendedora, que hace la historia de su reinado tan digna de atención”⁶¹⁸. Pero en la Historia, las consecuencias reales y duraderas, muchas veces son las contrarias de lo que se perseguía. Así, Carlos se convirtió en Emperador, pero de su Imperio surgió el equilibrio de poderes en Europa. Tanto Francisco I como Carlos V intentaron aliarse con el Papa para satisfacer sus ambiciosos planes. Francisco lo hizo para conquistar Nápoles, Carlos V para echar a los franceses de Milán. Enrique VIII, por otro lado, formó una liga secreta con Carlos V contra Francisco I. Éste finalmente perdió sus posesiones en Italia. Pero a pesar del desarrollo desastroso de la guerra para el rey francés, sus contrincantes no fueron capaces de hacerle daño en sus territorios hereditarios. De las desmesuradas ambiciones de los príncipes, no resultaron cambios sustanciales en el equilibrio de poderes en Europa. En la historia de las “naciones civilizadas”, los éxitos de guerra parecen desproporcionados en relación a los esfuerzos realizados.

Mientras Carlos V aseguraba sus posesiones en Milán y Nápoles, y ampliaba sus posesiones en el Nuevo Mundo, su hermano Fernando supo aumentar su poder en el Imperio. A pesar de sus recelos iniciales, los dos monarcas concordaban en sus objetivos: el engrandecimiento de la Casa de Austria en Europa. Pero como consecuencia, una familia “tan poderosa y ambiciosa, se convirtió en objeto de envidia y terror”. Todo el poder y toda la política en Europa tuvieron como único fin limitar y humillar el poder de la Casa de Austria. Cuando finalmente España sólo era ya la sombra de su antiguo poder, la Casa de Austria continuaba siendo vigorosa y el temor a su poder se convirtió en una especie de hábito político, que seguía vigente aunque ya no basado en motivos reales.

⁶¹⁸ *Ibidem*, p. 60.

En los tiempos modernos, concluía Robertson, cada avance temporal es contestado por otros estados celosos de mantener el equilibrio de poderes. Después de largos conflictos, que dejan exhaustas a las naciones, finalmente se concluye la paz, y cada nación recobra sus posesiones y territorios. De esta manera se configura un sistema político, en el que cada uno ocupa un sitio casi inamovible. Esta era una condición que, según Robertson, favorecía el comercio y la sociabilidad⁶¹⁹.

5.7 La racionalidad de la Reforma frente a la política cortesana de Roma

La Corte no sólo es presentada como un fenómeno histórico con un papel civilizador en la transición de los tiempos feudales a la *sociedad*, sino también como una forma de practicar la política que había implicado a la iglesia. Robertson, al vincular la política cortesana con la Iglesia Católica romana, intentó presentar la Reforma como un paso más en el progreso hacia la *sociedad*. Así, *sociedad* y protestantismo, por una parte, y Corte y catolicismo romano por otra, estaban íntimamente vinculadas. Lutero, según Robertson, se había enfrentado exitosamente con Roma, debido a que "...la Corte de Roma, aunque bajo la dirección de uno de sus pontífices más capaces, no concibió sus planes con esta sagacidad profunda, ni los llevó a cabo con esta perseverancia constante, que durante mucho tiempo le había convertido en el modelo de sabiduría política más perfecto para el resto de Europa"⁶²⁰. Los papas, con sus refinadas estrategias cortesanas eran ciegos ante el avance de la razón que se presentaba a través de un monje con maneras rudas del poco refinado Norte de Europa.

Aunque totalmente ajeno a las máximas de la prudencia humana, e incapaz de observarlas por la impulsividad de su temperamento, fue inducido de manera natural por el método con el que hacía sus

⁶¹⁹ Al respecto, J. G. A. Pocock, *Barbarism and religion. Narratives of civil government*. Cambridge, 1999, p. 275, 291, vol. 2.

⁶²⁰ W. Robertson, *History of the reign...*, *op. cit.*, pp. 97-98.

descubrimientos, a continuar con más éxito sus actuaciones que si cada paso que tomaba hubiese sido prescrito por la más refinada policía⁶²¹.

Lutero no tenía grandes planes, no aspiraba a iniciar la Reforma, ni recibió ninguna revelación, sino que había adquirido gradualmente su conocimiento de la verdad a través de mucho esfuerzo y meditación. Poco a poco desenmascaró la doctrina papista, el descubrimiento de un error le llevó a detectar los demás, que se encontraban vinculados, y así, moviendo los fundamentos, el edificio entero se derrumbó. Refutando los principios de la Indulgencia, se vio obligado a reflexionar sobre la causa verdadera de la justificación y aceptación por Dios, lo que le condujo a descubrir que rituales como las peregrinaciones o las penitencias, eran un sinsentido. El descubrimiento de tantos errores, le hizo observar al clero que los difundía, y concluyó que la riqueza excesiva y el rigor intolerable de los votos monásticos, se encontraban en la raíz de su corrupción. De ahí sólo había un paso al cuestionamiento del origen divino del poder papal, que autorizaba y apoyaba a un sistema erróneo. Como resultado inevitable negó la infalibilidad del papa, las doctrinas de los escolásticos o cualquier otra autoridad humana: sólo la palabra de Dios podía ser el criterio de la verdad teológica.

Así, pues, Lutero la descubrió a través del razonamiento, y era éste, y no la política cortesana, lo que le hizo vencer. Ciertamente, ayudó la experiencia histórica de la corrupción en la iglesia romana, en la cual destacaban los pontificados de Alejandro VI y Julio II, “príncipes capaces, pero eclesiásticos detestables”, la práctica de los papas de repartir beneficios, y “gracias expectativas”, es decir, nombramientos hechos de forma nominal en espera de vacantes, a través del cual los papas llenaron el Imperio con criaturas suyas; el ataque de los papas a las prerrogativas de los príncipes temporales en el Imperio; la avaricia y extorsión de la Corte de Roma: todo esto hizo que las denuncias de Lutero fueran escuchadas atentamente, a pesar de su comportamiento rudo: la fuerza de su argumentación se impuso.

⁶²¹ *Ibidem*: “Though a perfect stranger to the maxims of human prudence, and incapable, from the impetuosity of his temper, of observing them, he was led naturally by the method in which he made his discoveries, to carry on his operations in a manner which contributed more to their success, than if every step he took had been prescribed by the most artful policy”.

La tesis de Robertson sobre el progreso de la sociedad afirmaba que éste se alcanzaba a través del equilibrio. La Reforma, sin embargo, difícilmente podía entenderse como el equilibrio entre Lutero y la corrupta Corte Romana. Así, Robertson propuso otro modelo de equilibrio, reinterpretando el significado histórico del redescubrimiento de los clásicos. Éstos, con su sabiduría “liberal y fundada” habían despertado el espíritu humano de la letargia en la que había estado hundido durante varios siglos. Lutero, aunque no dominaba el arte de la composición elegante, tenía un conocimiento considerable del hebreo y el griego, que aplicaba a su estudio de la Biblia. El auténtico sentido del redescubrimiento de los clásicos, pues, no consistía en el surgimiento de una cultura cortesana a través de la filosofía moral clásica, sino más bien radicaba en su importancia para la reinterpretación de los textos bíblicos; había dado origen, pues, a un movimiento de erudición. Así la Reforma, a pesar de las maneras rudas de Lutero, se convirtió finalmente en un fenómeno culto, y los verdaderos bárbaros resultaron ser los monjes iletrados.

Erudición, industria, exactitud de sentimientos, pureza en la composición, y hasta la agudeza y la burla estaban del todo de su lado, y triunfaron con rapidez sobre los monjes iletrados, cuyos argumentos rudos, expresados en un estilo enrevesado y bárbaro, eran hartamente insuficientes para la defensa de un sistema cuyos errores no han podido ser paliados por sus defensores posteriores más cultos⁶²².

Robertson estableció de esta manera la diferencia entre el refinamiento de las costumbres y un refinamiento basado en la erudición, concediendo más importancia a esta última, por estar vinculada a la razón. Es más, a su modo de ver las buenas maneras podían ser una barrera para el progreso, como demostraba la suerte de Erasmo a pesar de sus muchas coincidencias con Lutero. Robertson atribuía a “la timidez de su temperamento, su falta de fortaleza mental, su

⁶²² *Ibidem*, p. 117: “Erudition, industry, accuracy of sentiment, purity of composition, and even wit and raillery, were wholly on their side, and triumphed with ease over illiterate monks, whose rude arguments, expressed in a perplexed and barbarous style, were sound insufficient for the defence of a system, the errors of which, all the art and ingenuity of its later and more learned advocates have not been able to palliate”.

deferencia excesiva para personas de las altas esferas de la sociedad, su temor a perder sus pensiones y otros “emolumentos de la liberalidad”, así como a su extremo deseo de paz, y esperanza por una reforma gradual de los abusos, la moderación con que había denunciado los abusos de la iglesia. El comportamiento de Erasmo, en este sentido, era calificado como más “cortesano”, pero también menos eficaz. De esta manera, desde la óptica de Robertson, la política cortesana no podía ser un instrumento para el progreso, ni tampoco impedir su desarrollo.

CAPÍTULO 6

ROUSSEAU Y LA RUPTURA DE LA MORAL CORTESANA

La concepción de la sociedad ilustrada, contemplada como una fase en la civilización del hombre que sucedía a la Corte, ponía la esperanza en el futuro: la dinámica del progreso culminaría en la armonía social que expresaba la dignidad humana. El hombre, tal como aparecía en el estado de naturaleza era un ser imperfecto que con la institución de la sociedad se habría convertido en un ser digno. Mientras que para Hobbes el hombre era un lobo, según Pufendorf el hombre era más vulnerable que las bestias al carecer de instintos y cualidades corporales que le ayudaran a sobrevivir. Era justamente esta debilidad lo que le obligaba a utilizar su alma racional, con la que buscaba la ayuda de los demás, y había establecido la convivencia a través de las leyes. Así, la dignidad humana estaba vinculada a la debilidad del hombre en vez de a su excelencia, ciertamente una situación paradójica. El origen de esta paradoja residía en la doctrina del pecado original: el hombre era en esencia un ser corrupto.

La idea de que el amor propio conducía al hombre a entrar en sociedad también era susceptible de ser criticada como contradictoria, y así lo hizo Rousseau: “Yo no sigo contando con la educación del mundo, porque esta educación tendente a dos fines contrarios, falla en ambos, y no es apropiada sino para hacer hombres dobles que asemejan siempre relacionarse con los demás, y no relacionándose nunca sino consigo mismos”⁶²³. Rousseau construyó una antropología alternativa partiendo de la idea de la inocencia original del hombre quien vivía de manera independiente, sin tener necesidades que le obligaran a buscar la ayuda de los demás. Lo que le caracterizaba era el amor de sí, que Rousseau distinguía del amor propio de aquel que había entrado en sociedad y se comparaba con los demás. La igualdad del hombre, buscada por los fundadores de la moderna teoría de la ley natural, sólo se podía encontrar tomando como punto de partida la inocencia del hombre en su estado natural. La desigualdad había surgido posteriormente, con la construcción de la sociedad. Esta idea surgió de un rechazo a la cosmovisión ilustrada, que Rousseau no veía diferente de la cultura cortesana, sino más bien como un enmascaramiento perverso de la desigualdad

⁶²³ J. J. Rousseau, *Emilio o la educación*. Madrid, 2008, p. 40.

social. Rousseau, de esta manera, rompió definitivamente con el paradigma cortesano, como ha señalado J. Martínez Millán⁶²⁴.

La visión antropológica de Rousseau parecía positiva, pues partía de la inocencia del hombre, parecía coherente, pues solucionaba la paradoja entre la debilidad y la dignidad del hombre, y además podía ser recibida como una liberación del hombre. Las buenas maneras, la *virtud sin nombre*, que desde la perspectiva aristotélica era un signo de excelencia, eran susceptibles de ser concebidas como un rígido corsé que disciplinaba al hombre si eran contempladas como *deberes*. Rousseau vincularía su idea del hombre inocente a un nuevo ideal del hombre auténtico, libre de los artificios de la cultura cortesana e ilustrada. Bien considerado, este ideal obligaba a asumir una nueva paradoja que surgía de su aplicación práctica, pues el estado natural, en el que el hombre como ser inocente gozaba de su libertad original, había desaparecido definitivamente con la creación de la sociedad. Las condiciones para que el hombre pudiese recuperar su libertad, y su autenticidad sólo se podían recrear de manera artificial, es decir, a través de la razón, a la vez que el cultivo de ésta había significado la pérdida de la inocencia humana. El hombre inocente, finalmente, era también el producto de una determinada educación: la autenticidad buscada por Rousseau era forzosamente artificial, hipócrita, según algunos autores⁶²⁵. Siguiendo las pautas de la educación cortesana, se podría decir que Rousseau caía en el error de la *afectación*, como el cortesano descrito por Castiglione, quien al querer demostrar su *sprezzatura* al bailar, deliberadamente perdía un zapato. Esta afectación impregnaba sus *Confesiones*, obra en la que supuestamente se mostraba como realmente era: “Emprendo una tarea de la que nunca hubo ejemplo y cuya ejecución no tendrá imitadores. Quiero mostrar a mis semejantes un hombre en toda la verdad de la naturaleza; y ese hombre seré yo”⁶²⁶.

⁶²⁴ J. Martínez Millán y C. J. de Carlos Morales, *Política, religión y tolerancia...*, *op. cit.*, pp. 358-376.

⁶²⁵ M. Doorman, *Rousseau en ik*. Amsterdam, 2012. Sobre el mito de la autenticidad: A. Potter, *The Authenticity Hoax. How We Get Lost Finding Ourselves*. New York, 2010. Una revaloración del concepto, y del pensamiento de Herder en C. Taylor, *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, 1992.

⁶²⁶ J. J. Rousseau, *Las confesiones*. Madrid 1997, p. 27.

Ciertamente, existía una tradición de confesiones, iniciada con las de San Agustín. Pero Rousseau no se confesaba para reflexionar sobre la miseria de la humanidad. No se sinceraba frente a Dios, sino a la sociedad pues se dirigía a ella.

Me he mostrado cual fui, despreciable y vil cuando lo he sido, bueno, generoso y sublime cuando lo he sido: he desnudado mi alma tal como tú mismo la viste. Ser eterno, reúne en torno mío la innumerable muchedumbre de mis semejantes; que escuchen mis confesiones, que gimán con mis indignidades, que se avergüencen de mis miserias. Que cada uno de ellos descubra a su vez su corazón a los pies de tu trono con igual sinceridad; y luego, que uno solo te diga si se atreve: «*Yo fui mejor que ese hombre*»⁶²⁷.

El resultado debía haber sido algo escandaloso y violaba todas las reglas del decoro y la discreción. Rousseau las sustituía por una nueva virtud, la de la *sinceridad*. Y ciertamente hizo un esfuerzo. Así, se confesaba como exhibicionista, reconocía que había abandonado a sus cinco hijos, y otras cosas poco edificantes. Se puede intuir que asumía que el mero hecho de confesarlas significaba quitar a los demás el derecho de reprochárselas. Respecto al abandono de sus hijos, Rousseau escribía: “Finalmente se volvió tan vivo el remordimiento que casi me arrancó la confesión pública de mi falta al comienzo del *Emilio*⁶²⁸; es tan evidente la alusión que, después de semejante pasaje, sorprende que hayan tenido valor de reprochármelo”⁶²⁹. Él, por lo menos, había tenido la valentía de mostrarse en su lado más vulnerable⁶³⁰. Y en esto radicaba el sentido de su exhibicionismo. Realzar una determinada cualidad como virtud, en este caso la sinceridad, implica también condenar lo opuesto como vicio. Rousseau suponía que nadie se atrevería a imitarle. Sus críticos eran personas cobardes que se

⁶²⁷ *Ibidem*, p. 28.

⁶²⁸ J. J. Rousseau, *Emilio...*, *op. cit.*, p. 50: “No existe ni pobreza, ni trabajos, ni respeto humano que le dispensen [al padre] de alimentar a sus hijos ni de educarlos por sí mismos. Lectores, podéis creerme. Yo auguro a cualquiera que posea entrañas y descuide tan sagrados deberes, que verterá durante mucho tiempo lágrimas amargas por una falta de la que jamás será consolado”.

⁶²⁹ J. J. Rousseau, *Las confesiones*, *op. cit.*, pp. 796-797.

⁶³⁰ Al respecto M. Doorman, *Rousseau en ik*, *op. cit.*, p. 63.

escondían detrás de una apariencia moral. Pero cabe preguntarse si su intento de mostrar sus debilidades respondía realmente a su deseo de hacerse ver tal como era, o si era un intento afectado que tenía como objetivo situarse por encima de los demás. ¿No era la autenticidad una nueva máscara, que servía para crear una nueva desigualdad, esta vez a nivel moral?

A pesar de estas contradicciones, la ética creada por Rousseau dio lugar a una nueva cultura y moral burguesa, que fundamentaría una nueva ideología política. El objetivo de Rousseau, al fin y al cabo, era político, según el mismo reconocía⁶³¹. Con esto, creaba otra paradoja: condenaba el progreso propugnado por los ilustrados, a la vez que evocaba un pasado imaginario que servía como referente para la actuación política, en consecuencia, para el futuro. Rousseau atacaba la sociedad cortesana, para proponer una sociedad basada en la *voluntad del pueblo*, organizada a través de unas instituciones que representaban su *auténtico ser*. De la misma manera que su propia sinceridad implicaba la condena de la falsedad de los demás, la evocación de una sociedad construida según la voluntad del pueblo significaba un ataque a la sociedad cortesana como falsa y basada en las apariencias. Rousseau sentó las bases de una nueva cosmovisión sobre la que otros autores, particularmente Herder y Fichte, desarrollarían el nacionalismo. Una ideología que partía del sentimiento, y que buscaba su justificación en una apelación al auténtico carácter del pueblo, que fue recreado de manera artificial a través de la Historia. No es sorprendente que esta reconstrucción histórica implicara una representación de la Corte como una desviación en el camino de la formación del Estado.

Así, las reconstrucciones históricas “científicas” de la formación del Estado moderno parten de unos supuestos paradójicos y contradictorios, que sólo recientemente han empezado a ser cuestionados. Todavía muchos historiadores identifican la Corte con un mundo de apariencias, de disimulación y de intrigas, asumiendo tácitamente que la ética burguesa parte, si no de la sinceridad, por lo

⁶³¹ *Ibidem*, p. 555: “Había visto que todo tendía radicalmente a la política y que, fuera cual fuese la forma en que se hiciera, ningún pueblo sería nunca otra cosa que lo que la naturaleza de su gobierno le hiciese ser; por eso, la gran pregunta sobre el mejor gobierno posible me parecía reducirse a ésta: ¿Cuál es la naturaleza de gobierno apta para formar el pueblo más virtuoso, más ilustrado, más sabio, el mejor en fin, tomando ese término en su sentido más lato?”. Al respecto: J. Martínez Millán y C. J. de Carlos Morales, *Política, religión y tolerancia...*, *op. cit.*, p. 368.

menos de la transparencia y de la racionalidad. De esta manera caen en la trampa que les construyó Rousseau.

6.1 Rousseau y la crítica anticortesana

En *Julia, o la nueva Eloísa*, el preceptor Saint-Preux describía la sociedad cortesana después de que, alejado de su amada, había llegado a París, “este vasto desierto del mundo”. Aunque fue recibido de manera amistosa, recelaba de las “falsas demostraciones de cortesía y de las apariencias engañosas” que en su opinión no tenían nada que ver con la verdadera franqueza. Describía especialmente la *conversación*, la más cumplida expresión de la vida social ilustrada, enfatizando la importancia del justo medio.

Pues aquí está la amable fuente de la luz y de la instrucción, y uno está en principio, encantado del saber y de la razón que se encuentra en las conversaciones, no solamente de sabios y hombres de letras sino de hombres de todas las clases e incluso mujeres: el tono de la conversación es fluido y natural; no es ni pesado ni frívolo; es sabio sin pedantería, alegre sin ruido, educado sin afectación, galante sin insulsez, jocoso sin equívocos. No son ni disertaciones ni epigramas: se razona sin llegar a argumentar; se bromea sin juegos de palabras; se asocia con gran arte, ingenio y razón, proverbios y ocurrencias; la sátira aguda, con la hábil adulación y con la moral austera. Se habla de todo para que todo el mundo tenga algo que decir; no se profundiza demasiado en los temas por no aburrir, se proponen como de pasada, se tratan con rapidez; la precisión lleva a la elegancia: cada uno dice su opinión y la apoya con pocas palabras; nadie ataca acaloradamente la opinión de otro, nadie defiende obstinadamente la suya; se discute para ilustrarse, se detienen antes de la disputa; todo el mundo se instruye, todo el mundo se divierte, todos se van contentos, e incluso el sabio puede sacar de estas conversaciones temas dignos de ser meditados en silencio⁶³².

⁶³² J. J. Rousseau, *Julia, o la Nueva Eloísa*. Tres Cantos, 2007, pp. 264-265.

Esta cuidada caracterización del arte de la conversación era a continuación desenmascarada por Saint-Preux, quien denunciaba que bajo los artificios de la elocuencia se escondía la mentira, el interés, los prejuicios y las pasiones. Era una sociedad fragmentada, que consistía de pequeños círculos, cada uno con sus propios intereses, en los que la preocupación por el bien común brillaba por su ausencia. El hombre que frecuentaba estos círculos, tenía que dejar en cada visita, “su alma, si es que tiene una, y tomar otra según los colores de la casa, como hace el lacayo con su librea...”⁶³³. Encontraba por todas partes gente servil y adulatora. El justo medio era la expresión de la hipocresía. Lo que se hablaba en las conversaciones no tenía ninguna consecuencia para la actuación. Faltaba la sinceridad. “Así, los hombres con quienes se habla no son con los que se conversa; los sentimientos no salen de sus corazones, las luces no son las de su mente, los discursos no representan sus ideas; sólo vemos de ellos sus rostros, y uno está en una reunión de sociedad casi como delante de un cuadro en movimiento, en el que el apacible espectador es el único que se mueve por sí mismo”⁶³⁴.

La representación de la urbanidad como una apariencia, una máscara detrás de la que iba escondida la realidad, no era nueva. La crítica vertida por autores anticortesanos sobre la hipocresía de las apariencias era susceptible de ser aplicada también a la sociedad. Esto ocurrió también con Rousseau, quien la recogió en su discurso *Sobre las ciencias y las artes*. Rousseau atacaba duramente a los autores ilustrados que habían pretendido solucionar la desigualdad en la sociedad tomando distancia de la ética aristotélica, sustituyéndola por el principio estoico de la reciprocidad. Con sorna comentaba que un habitante de otro continente no encontraría mucho refinamiento en esta “concurencia tumultuosa de hombres de todas las edades que parecen empeñados desde la aurora hasta el ocaso del sol a obligarse recíprocamente”⁶³⁵. Criticaba en la sociedad las mismas cosas que otros habían censurado de la cultura cortesana, y con esto negaba que el planteamiento ilustrado de la sociedad aportara nuevas ideas o que existiese un progreso. Más bien lo contrario, desde una perspectiva total de la vida humana, la

⁶³³ *Ibidem*, p. 266.

⁶³⁴ *Ibidem*, p. 267.

⁶³⁵ J. J. Rousseau, “Primer discurso...”, en Id., *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*. A. Pintor Ramos (ed. y trad.), Madrid, 2010, p. 11.

sociedad no era otra cosa que un cínico intento de camuflar la desigualdad social. La única manera de acabar con la desigualdad era una ruptura radical con el sistema político que se justificaba a través de las buenas maneras.

“El espíritu tiene sus necesidades, lo mismo que el cuerpo. Éstas son el fundamento de la sociedad, aquéllas forman su ornato”⁶³⁶, afirmaba Rousseau. La función del espíritu en la sociedad no era la de dominar los bajos instintos pertenecientes al reino de la concupiscencia, sino camuflar la desigualdad: “Mientras que el gobierno y las leyes persiguen la seguridad y el bienestar de los hombres reunidos, las letras y las artes, menos despóticas y quizá más poderosas, extienden guirnaldas de flores sobre las cadenas de hierro con que aquellos hombres están cargados, ahogan en ellos el sentimiento de esa libertad originaria para la que parecían haber nacido, les hacen amar su esclavitud y forman lo que se llama pueblos civilizados”⁶³⁷. Los hombres en la sociedad se esforzaban en cultivar las buenas maneras, pero únicamente demostraban “las apariencias de todas las virtudes sin tener ninguna”⁶³⁸. El arquetipo del hombre que se adaptaba a los códigos de la sociedad era el cortesano, que Rousseau contrastaba con el labrador rústico: “La riqueza del aderezo puede anunciar a un hombre opulento y su elegancia a un hombre de gusto: el hombre sano y robusto se reconoce por otras marcas; es bajo el hábito rústico de un labrador y no bajo los dorados de un cortesano donde se encontrarían la fuerza y el vigor del cuerpo”⁶³⁹.

El cultivo de las maneras que denunciaba Rousseau recordaba a la máscara de Gracián⁶⁴⁰. Para éste, no obstante, la máscara era un arma de dos filos: podía ser utilizada para el engaño, pero también protegía al cortesano contra la corrupción en la Corte. Mientras Gracián concebía este artificio desde una doble perspectiva, para Rousseau sólo era una apariencia falsa. Esto era consecuencia de

⁶³⁶ *Ibidem*, p. 7.

⁶³⁷ *Ibidem*, p. 7.

⁶³⁸ *Ibidem*, p. 8.

⁶³⁹ *Ibidem*, pp. 8-9.

⁶⁴⁰ El paralelismo y las diferencias entre el buen salvaje de Rousseau y Andrenio han sido estudiados en: C. Cárceles Laborde, “Gracián: la pedagogía del triunfo”, *Historia de la Educación* 6 (1987), p. 175-176. Posiblemente, la referencia para Rousseau no fue Gracián sino Seneca. Al respecto: P. Bosshard, *Die Beziehungen zwischen Rousseaus zweitem Discours und dem 90. Brief von Seneca*. Zürich, 1967, especialmente pp. 56-61.

un cambio en la valoración de la naturaleza humana. Compartía con Gracián la idea del “buen salvaje”, del hombre inocente y sin cultura, proveniente del mito de la Edad de Oro de Hesíodo⁶⁴¹. Este mismo tópico estaba también presente en *Las Cartas Persas* de Montesquieu⁶⁴² o en la obra de Montaigne a quien Rousseau citaba frecuentemente. En el ensayo “De los coches”, Montaigne retrataba desde una perspectiva estoica similar a Gracián a los habitantes de América como ingenuos y bondadosos. Se trataba de un mundo que se encontraba en una etapa infantil, y que había sido subyugado con el engaño y la astucia de los conquistadores⁶⁴³. Ambos, Gracián y Montaigne, asociaban la inocencia con la vulnerabilidad y la ingenuidad. Así, Andrenio sería preso de la corrupción en la Corte y respecto a los indios, puntualizaba Montaigne, “nos hemos servido de su ignorancia e inocencia para inclinarles más fácilmente a la traición, a la lujuria, a la avaricia, y a toda suerte de inhumanidad y crueldad, a ejemplo y modelo de nuestras costumbres”⁶⁴⁴. Para Rousseau, sin embargo, el hombre inocente se caracterizaba por su fuerza y vitalidad. El artificio que Andrenio debía adquirir para evitar que su bondad original y virtuosa se corrompiera, era desde la óptica de Rousseau un adorno adquirido por el hombre débil para ocultar deformidades. “El hombre de bien”, por el contrario, era “un atleta a quien le gusta combatir desnudo”⁶⁴⁵. La debilidad del hombre residía justamente en las exterioridades, a través de las cuales se integraba en “un rebaño” de personas viles que actuaban de manera uniforme.

La inocencia era relacionada por Rousseau con las sociedades frugales y ascéticas, y desvinculada de la ingenuidad. Demostraba su perspectiva a través de ejemplos contrastantes. De la misma manera que comparaba el cortesano con el

⁶⁴¹ Sobre el tópico hesiódico de la Edad de Oro véase: S. Kirk, *El mito, su significado y funciones en las distintas culturas*. Barcelona, 1973, p. 267.

⁶⁴² M. C. Iglesias, “El paraíso perdido en las «Cartas Persas» y en los «Discursos» rousseauianos”, *Revista de Estudios Políticos* 8 (1979), pp. 165-183.

⁶⁴³ Montaigne, M. de, “Des coches” en *Essais*, M. Rat (ed.), París 1962, vol. II, pp. 342-342: “Bien crains-je que nous aurons bien fort hasté sa declinación et sa ruyne par nostre contagion, et que nous luy aurons bien cher vendu nos opinions et nos arts. C’estoit un monde enfant; si ne l’avons nous pas foité et soubmis à nostre discipline par l’avantage de nostre valeur et forces naturelles, ny ne l’avons practiqué par nostre justice et bonté, ny subyugué par nostre magnanimité”.

⁶⁴⁴ *Ibidem*, p. 344.

⁶⁴⁵ J. J. Rousseau, “Primer discurso...”, *op. cit.*, p. 9.

labrador rústico, contrastaba Atenas con Esparta. Aquella era alabada por la cultura refinada, el civismo y el buen gusto. Sin embargo, debajo de la fachada de mármol estaba oculto un mundo decadente destinado a sucumbir bajo el dominio de pueblos menos civilizados, y que serviría de modelo a todas las culturas corrompidas del futuro. Esparta, conocida por su cultura rústica, era para Rousseau el prototipo de una cultura noble y vital. Aunque las artes y las ciencias no eran cultivadas allí, la ciudad destacaba por la sabiduría de sus leyes, y sus ciudadanos eran educados en la virtud. No estaban corrompidos por el lujo, según Rousseau el eterno acompañante de las ciencias y las artes. Mientras los ilustrados escoceses como Hume y Robertson lo consideraban como uno de los cimientos de la sociedad civilizada, así como Montesquieu, quien en *Las leyes* afirmaba que el *comercio* suaviza las costumbres bárbaras⁶⁴⁶, Rousseau consideraba una falacia pensar que el vicio podía conducir a la virtud: “El gusto por la pompa apenas si anida en las mismas almas que el de la honestidad”⁶⁴⁷.

Rousseau se servía de un antiguo discurso ya presente en autores romanos como Catón el viejo, quien clamaba por el regreso a la rusticidad del pasado romano, amenazado desde su punto de vista por la cultura griega, y Tácito, quien recordaba las virtudes de los tiempos de la república romana, supuestamente caracterizada por la austeridad frente a la opulencia del Imperio⁶⁴⁸. Rousseau esbozaba un relato de la humanidad que empezaba con la piadosa sencillez ancestral y que finalizaba con la soberbia de quienes se creían dioses ellos mismos y construían casas al estilo de los antiguos templos. Así, el hombre civilizado era caracterizado por el orgullo, el primitivo por la inocencia:

“No se puede reflexionar sobre las costumbres sin que se llegue a recordar la imagen de la simplicidad de los primeros tiempos. Es una bella ribera, adornada únicamente por las manos de la naturaleza, hacia la cual se vuelven incesantemente los ojos y de la que siente uno alejarse a disgusto. Cuando los hombres inocentes y virtuosos gustaban de tener a los

⁶⁴⁶ Montesquieu, *El espíritu de las leyes*, *op. cit.*, p. 396.

⁶⁴⁷ J. J. Rousseau, “Primer discurso...”, *op. cit.*, p. 24.

⁶⁴⁸ Rousseau se refería específicamente a Catón: “...y el viejo Catón continuó en Roma, a batallar contra esos griegos artificiosos y sutiles que seducían la virtud y debilitaban el coraje de sus conciudadanos” (*Ibidem*, p. 17).

dioses como testigos de sus acciones, habitaban juntos bajo las mismas cabañas; pero bien pronto, convertidos en malvados, se deshicieron de esos incómodos espectadores y los recluyeron en templos magníficos. Finalmente, los arrojaron de allí para instalarse ellos mismos o, cuando menos, los templos de los dioses no se distinguían ya de las casas de los conciudadanos. Tuvo lugar entonces el colmo de la depravación y los vicios nunca fueron llevados más lejos que cuando se los vio, por decirlo así, sostenidos a la entrada de los palacios de los grandes por columnas de mármol y grabados sobre los capiteles corintios⁶⁴⁹.

De esta manera, Rousseau combinaba el recuerdo nostálgico de las sociedades frugales, con la visión del hombre inocente y piadoso que aún vivía junto con los dioses. Traslataba el hombre inocente antes de la Caída al estado natural⁶⁵⁰, tal como Hobbes había hecho con el hombre corrupto. Así como Adán y Eva habían sido condenados después de haber comido del árbol de la ciencia del bien y del mal, la posterior corrupción del hombre era una consecuencia del cultivo de su juicio. El hombre era víctima del engaño, pero esto para Rousseau no era consecuencia del castigo divino, sino de la obra humana: la construcción de la sociedad conllevaba el desarrollo del juicio e igualmente condenaba al hombre social a un continuo e irremediable alejamiento de su estado inocente. La solución, entonces, no podía residir en una elección consciente por la virtud, como lo había sido para Aristóteles. Éste afirmaba: “Es, por consiguiente, la virtud un estado electivo que se encuentra en la condición media relativa a nosotros, el cual se define con la definición con que lo definiría un hombre sensato⁶⁵¹. Las virtudes, decía, “no se originan ni por naturaleza ni contra naturaleza, sino que lo hacen en nosotros que, de un lado, estamos capacitados naturalmente para recibirlas y, de otro, las perfeccionamos a través de la costumbre⁶⁵². Sin embargo para Rousseau, la virtud clásica no era más que una convención social que

⁶⁴⁹ *Ibidem*, p. 26.

⁶⁵⁰ Sobre la relación entre la inocencia del hombre antes de la caída y el hombre bondadoso de Rousseau véase J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo*. Madrid, 1983, p. 22.

⁶⁵¹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, *op. cit.*, p. 85 (2.6,1107a).

⁶⁵² *Ibidem*, pp. 75-76 (2.1,1103a).

formaba parte del problema de la corrupción humana. Aún así, la sociedad no tenía vuelta atrás. Después de que el hombre había cultivado su razón y desarrollado su juicio, no podía regresar a un estado natural de inocencia en el que vivía como un animal. Con todo, el conocimiento de su evolución por lo menos mostraba la causa del mal y enseñaba que la sociedad estaba fundada sobre el azar.

6.2 El hombre inocente

Para conocer al hombre natural era necesario separar lo que había de “original y de artificial” en la naturaleza humana. Se la tenía que contemplar fuera de la sociedad, tal como se había pretendido hacer en las teorías del derecho natural. No obstante, según Rousseau, las teorías iusnaturalistas tenían el defecto de que proyectaban razonamientos de hombres sociales al estado de naturaleza. El primer rasgo distintivo atribuido al hombre era siempre la razón. Rousseau, sin embargo consideraba que en el estado de naturaleza el entendimiento no era algo que diferenciaba al hombre “más que gradualmente” de los demás animales. Por una parte, el hombre natural todavía no había cultivado su razón, por otra, también el animal tenía ideas e incluso cierta capacidad para combinarlas. Tanto al hombre como al animal se les podía caracterizar como una “máquina ingeniosa a la que la naturaleza ha dado sentidos para reponerse a sí misma y para asegurarse hasta un cierto punto frente a todo aquello que tiende a destruirla o arruinarla”⁶⁵³. De esta manera, el primer elemento que definía al hombre era lo físico⁶⁵⁴.

No es extraño que afirmara que el hombre actuaba primeramente por sus impulsos. Los principios de la actuación humana en el estado de naturaleza que Rousseau definía tenían cierto parecido con los estoicos: el impulso de conservación era moderado por la piedad, una empatía con los demás expresada en “una repugnancia natural a ver perecer o sufrir todo ser sensible, y de modo

⁶⁵³ J. J. Rousseau, “Segundo discurso: sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres” en Id., *Discurso sobre el origen..., op. cit.*, p. 131.

⁶⁵⁴ Una comparación entre la perspectiva de Rousseau con otros autores ilustrados, que partían de una diferencia esencial entre el ser humano y el animal, en R. Wokler, “From *l’homme physique* to *l’homme moral* and back: towards a history of Enlightenment anthropology”, *History of the Human Sciences*, 6/1 (1993), pp. 121-138.

especial, nuestros semejantes”⁶⁵⁵. No obstante, Rousseau introdujo un matiz significativo. Según los estoicos, la empatía era derivada de un impulso, definido de manera positiva, como un amor por la propia prole que se extendía hacia los demás, y se convertía en un amor racional. De este modo, era importante explicar cómo este impulso había llegado a ser objeto de la reflexión y a convertirse en un principio racional en base al cual se organizaba la sociedad. La razón y el amor se potenciaban mutuamente en la sociedad: a través de la reflexión, el hombre se descubría como ser social, y luego desarrollaba la razón mediante la convivencia con los demás, para que ésta pudiese ser lo más armónica posible. Rousseau justamente deseaba evitar introducir la razón y la formación de la sociedad en la historia del hombre natural. Formulando la empatía de manera negativa podía definir al hombre como inocente, bondadoso, pero no necesariamente social, ni estaba obligado a convertirle en un ser racional. Así concluía que “del concurso y de la combinación que nuestro espíritu pueda hacer de estos dos principios [el amor de sí y la empatía], *sin que sea necesario incluir el de la sociabilidad*, me parece que se deducen todas las reglas del derecho natural”, y añadía que “de este modo no es preciso hacer del hombre un filósofo antes de hacer de él un hombre”⁶⁵⁶.

El rasgo distintivo del hombre original, en definitiva, no era su condición como ser racional ni social, y esto era una verdadera ruptura con la tradición filosófica clásica. Rousseau lo conseguía sin convertir al hombre en una bestia en el sentido hobbesiano. El hombre, sin el uso de razón, sólo escuchando “al impulso interior de la compasión” no haría daño a nadie, a no ser que esto fuese necesario para su propia conservación. Tampoco era un ser miserable, como pensaba Pufendorf. Ciertamente, era “un animal menos fuerte que otros, menos ágil, pero, para decirlo todo, organizado más ventajosamente que ninguno”⁶⁵⁷. Se caracterizaba en primera instancia como un ser sensible, y compartía esta condición con los animales, algo que Rousseau valoraba positivamente. El salvaje estado de naturaleza pintado por Hobbes, en el que el hombre vivía como un depredador comenzaba para Rousseau sólo una vez que el hombre había entrado

⁶⁵⁵ J. J. Rousseau, “Segundo discurso...”, *op. cit.*, p. 115.

⁶⁵⁶ *Ibidem*. La cursiva es mía.

⁶⁵⁷ *Ibidem*, p. 122.

en sociedad: “Considerando la sociedad humana con una mirada tranquila y desinteresada, no parece mostrar otra cosa de inmediato que la violencia de los hombres poderosos y la opresión de los débiles; el espíritu se revuelve contra la dureza de los unos o es conducido a deplorar la ceguera de los otros”⁶⁵⁸.

De este modo Rousseau conseguía fundar de manera coherente su rechazo a la sociedad, en base a una visión antropológica positiva. El problema era aclarar cómo el hombre sensible, desprovisto de impulsos sociales positivos, había llegado a formar la sociedad⁶⁵⁹. Algo tendría que haber que distinguiera al hombre del animal. En primera instancia, el hombre, afirmaba Rousseau, actuaba en calidad de agente libre, “y es sobre todo en la conciencia de esta libertad donde se muestra la espiritualidad de su alma”⁶⁶⁰. Rousseau explicaba la formación de las ideas desde los sentidos, pero definía la facultad de elegir, la libre voluntad, como un acto espiritual que no se podía explicar a través de la mecánica. Esto diferenciaba el hombre del animal, como también habían dicho los clásicos. No obstante, Rousseau enseguida reducía esta distinción a una circunstancia insignificante en el estado natural. La libre voluntad, pues, sólo podía cobrar significado en combinación con el juicio. Puesto que el hombre original “desprovisto de luces” actuaba según sus impulsos y pasiones, identificaba los bienes únicamente con el alimento, una hembra y el descanso, y los males con el dolor y el hambre. La otra cualidad del hombre que le distinguía del animal era la *perfectibilidad*, “fuente de todas las desdichas del hombre”. Pero de la misma manera que la facultad de elegir no tenía significado en el estado de naturaleza, tampoco lo tenía la perfectibilidad, pues los deseos humanos no pasaban de las necesidades físicas. La brecha entre el estado primitivo y la sociedad, la “distancia que va de las puras sensaciones a los simples conocimientos”, parecía infranqueable. El hombre salvaje, por falta de conocimiento, no sentía ningún impulso de cambiar su situación. No había ninguna urgencia para salir de ningún estado de miseria, como sostenía Pufendorf.

⁶⁵⁸ *Ibidem*, p. 116.

⁶⁵⁹ Al respecto L. Strauss, *Natural right and history*. Cambridge, 1953, p. 272.

⁶⁶⁰ J. J. Rousseau, “Segundo discurso...”, *op. cit.*, p. 132.

6.3 La formación de la sociedad

No obstante, había surgido la sociedad. La idea de que su origen estaba relacionado con la lengua, como decía Aristóteles, no era convincente para Rousseau. Según su reconstrucción la formación de la lengua tenía que haber sido un proceso extremadamente largo y dificultoso. Sería erróneo pensar que el hombre salvaje ya sabía hablar. Para Rousseau la polémica era importante, porque quería demostrar que el hombre en el estado de naturaleza no tenía ninguna necesidad de comunicarse con los demás, pues vivía de manera solitaria. No sólo se distanciaba de la filosofía cortesana de impronta clasicista, que enfatizaba la importancia de la conversación como una virtud, sino también contra la idea ilustrada de que la civilización se construía sobre la base de la comunicación y el comercio. Por otra parte, Rousseau criticaba la concepción de la familia como origen de la sociedad. La convivencia familiar era temporal, decía, y no se podía trasladar el modelo de la familia tal como funcionaba dentro de la sociedad al estado de naturaleza. En éste, el hombre y la mujer se unían fortuitamente, y se separaban con facilidad. Los hijos, después de que su madre les había amamantado, la abandonaban en cuanto eran capaces de buscar su propio alimento. Los hombres originales no tenían ningún deseo de salir del estado de naturaleza, vivían en paz y sabían proveerse de sus necesidades. No guardaban “ninguna relación moral”, no tenían ninguna clase de deberes y por lo tanto “no tuvieron ni vicios ni virtudes”. Rousseau destacaba que el hombre en este estado era un “ser libre”. De esta manera, la libertad se definía en oposición a la condición del hombre en la sociedad. El hombre libre no era el hombre aristotélico que buscaba la libertad a través del dominio de sus pasiones, ni el hombre de Hobbes, quien la buscaba para satisfacer a sus pasiones, sino el que no dependía de nadie. Con el surgimiento de la sociedad empezaba la esclavitud. Rousseau contemplaba la sociedad como un conjunto atado por “cadenas de dependencia”. Igualdad era la ausencia de dependencia, lo que implicaba la inexistencia de relaciones sociales, lo que a su vez era la verdadera libertad⁶⁶¹.

⁶⁶¹ El concepto de libertad de Rousseau ha sido generalmente estudiado como un principio poco clarificado, que no obstante tendría una enorme influencia en la tradición filosófica neokantiana e idealista. Así, Strauss decía: “Rousseau may be said to have originated «the philosophy of freedom». The connection between the developed form of «the philosophy of freedom», i.e.,

Cabe preguntarse por qué no contemplaba la posibilidad de la reciprocidad entre iguales, que los ilustrados escoceses veían realizada a través del comercio. Pero Rousseau no tenía esperanzas muy altas respecto a la existencia de la sinceridad en la sociedad. Puesto que la sociedad se caracterizaba por la hipocresía, la verdadera reciprocidad estaba ausente. El hombre social vivía “fuera de sí, no sabe vivir más que en la opinión de los demás”⁶⁶², y de esta manera se convertía en un esclavo. Como nadie se conformaba con un estado de esclavitud, todos intentaban dominar a los demás aprovechando el desigual reparto de los dones entre los hombres. Rousseau identificaba libertad con igualdad⁶⁶³, y para encontrar ambas en su pureza era menester retroceder al estado natural, en el que no existían las relaciones sociales y cada uno vivía libre e independiente.

¿Por qué, entonces, el hombre había decidido entrar en sociedad resignando su libertad original? La extensión del género humano aumentaba las dificultades para sobrevivir, y ocasionaba la competencia entre los hombres. Así, comenzaban a desarrollar su razón, y a hacerse conscientes de sí mismos. La consciencia de sí mismo conllevaba en la filosofía clásica un sentimiento de responsabilidad: el hombre ocupaba un lugar privilegiado en el cosmos por ser un ser social e inteligente, y debía comportarse en consecuencia desarrollando sus cualidades sociales. Rousseau, sin embargo, explicaba la superioridad que había

German idealism, and Rousseau and hence Hobbes, was realized by no one more clearly than by Hegel” (L. Strauss, *Natural right and History*, *op. cit.*, p. 279). Cassirer, por su parte, decía que Kant era el único que verdaderamente había entendido a Rousseau (E. Cassirer, *Rousseau, Kant y Goethe. Filosofía y cultura en la Europa de las Luces*. México, 2007, p. 89). Una perspectiva sobre la interpretación del concepto que tenía Rousseau de la libertad en la filosofía alemana en: E. Oberparleiter-Lorke, *Der Freiheitsbegriff bei Rousseau: Rousseaus praktisches System der Freiheit im Kontext der deutschen Transzendentalphilosophie und eines modernen, interpersonalen Freiheitsbegriffs*. Würzburg, 1997, pp. 9-31. Creo conveniente tratar aquí el concepto desde la perspectiva de la virtud de la filosofía clásica que interpretaba la libertad como el dominio de las pasiones. Rousseau, pues, criticaba la sociedad cortesana e ilustrada que todavía tomaba la virtud clásica como criterio para la conducta humana.

⁶⁶² J. J. Rousseau, “Segundo discurso...”, *op. cit.*, p. 203.

⁶⁶³ J. J. Rousseau, *Contrato social*. Barcelona, 2006, p. 80: “Si se indaga en qué consiste precisamente el mayor bien de todos, que debe ser el fin de todo sistema de legislación, se hallará que se reduce a dos objetos principales: la *libertad* y la *igualdad*; la libertad, porque toda dependencia particular es fuerza quitada al cuerpo del Estado; la igualdad, porque la libertad no puede subsistir sin ella”.

adquirido el hombre como consecuencia del cultivo de la razón desde otra perspectiva.

Las nuevas luces que resultasen de este desarrollo aumentarían su superioridad sobre los demás animales, haciéndole consciente de ella. Se ejercitó en tenderles lazos, los engañó de múltiples modos; y bien que muchos lo sobrepasasen en fuerza en el combate o en velocidad en la carrera entre los que podían servirle o perjudicarlo, el hombre se convirtió con el tiempo en el amo de los unos y el azote de los otros. Fue de este modo como la primera mirada que se echó a sí mismo produjo el primer movimiento de orgullo; fue de este modo como, sabiendo apenas distinguir los rangos y viéndose en el primero por su especie, se preparaba remotamente para reclamarlo para su individualidad⁶⁶⁴.

El hombre empezaba a proyectar la misma superioridad que sentía sobre los animales, también sobre sus congéneres. La moderna doctrina estoica que partía de la idea de que el despertar de la consciencia humana, el reconocimiento de las semejanzas que tenía el hombre con los demás, conducía a un sentimiento de solidaridad, tenía un resultado diferente en el pensamiento de Rousseau: “Las conformidades que pudo percibir entre ellos, su hembra y él mismo, le hicieron juzgar de las que no percibía; viendo que se conducían todos como él lo habría hecho en semejantes circunstancias, concluyó que su manera de pensar y de sentir era del todo conforme a la propia; esta importante verdad, bien establecida en el espíritu, le hizo seguir por un presentimiento tan seguro y más rápido que la dialéctica las mejores reglas de conducta que para su ventaja y seguridad debía guardar respecto a ellos”⁶⁶⁵. El hombre desarrollaba su conducta con el objetivo de aventajar a los demás. Ciertamente, se daba cuenta de que en determinadas ocasiones tenía que colaborar con otros hombres, y que debía hacer concesiones en pos de un interés común. No obstante, Rousseau opinaba que los compromisos mutuos únicamente se establecían en función de un interés “presente y sensible” y que nunca eran duraderos.

⁶⁶⁴ J. J. Rousseau, “Segundo discurso...”, *op. cit.*, p. 164.

⁶⁶⁵ *Ibidem*.

Con el desarrollo de la razón, el hombre perfeccionó la industria, dejó de dormir debajo de los árboles o abandonó las cuevas y empezó a construir las primeras cabañas. A la vez que el hombre se convertía en un ser sedentario, y empezaba a vivir en comunidades primitivas, comenzó a manifestarse un fenómeno que era considerado por Rousseau como un principio de corrupción: el ocio. En la cultura cortesana el ocio había sido vinculado al ejercicio de la virtud. Según Aristóteles, el objetivo del hombre libre era el ocio, que utilizaba para perfeccionar sus virtudes, y que era el signo de su dignidad⁶⁶⁶. El esclavo, por el contrario, no disponía nunca de tiempo libre, ni sabía lo que hacer con ello, y estaba destinado a sufrir bajo el yugo del trabajo. También en el estoicismo existía un culto al ocio virtuoso, definido por Séneca⁶⁶⁷. En *El Cortesano*, Castiglione dedicaba especialmente atención al ocio del caballero y la dama. Rousseau, sin embargo, relacionaba el ocio con la degeneración.

En este nuevo estado, con una vida simple y solitaria, con necesidades muy limitadas y los instrumentos que habían inventado para satisfacerlas, los hombres, gozando de un grandísimo ocio, lo emplearon en procurarse muchos tipos de comodidades desconocidas de sus padres; este fue el primer yugo que se impusieron sin pensar en ello y la primera fuente de males que ellos prepararon para sus descendientes; pues, además de que así continuaron ablandando el cuerpo y el espíritu, al convertirse tales comodidades en hábito y perder todo su atractivo, y degenerando al mismo tiempo en verdaderas necesidades, la privación de ellas se volvió mucho más cruel que dulce era su posesión, y se era desgraciado por perderlas sin ser feliz por poseerlas⁶⁶⁸.

Con la formación de la sociedad, el hombre “se acostumbra (...) a considerar objetos diferentes y hacer comparaciones; (...) adquiere insensiblemente las ideas de mérito y de belleza que producen los sentimientos de preferencia”. El sentido estético y la idea del mérito son consecuencia de la

⁶⁶⁶ Aristóteles, *Política*, *op. cit.*, pp. 398-402 (8.2-3).

⁶⁶⁷ Séneca, “De la serenidad del alma” en: *id.*, *Tratados morales*. P. Rodríguez Santidrián (ed.), Pozuelo de Alarcón, 2007, pp. 146-147.

⁶⁶⁸ J. J. Rousseau, “Segundo discurso...”, *op. cit.*, p. 167.

facultad del juicio, que es la capacidad de distinción: cuando un hombre considera una cosa bella, la distingue de otra que no llama su atención. Esto tenía unas consecuencias nefastas, puesto que el juicio no sólo se aplicaba al valor de los objetos, sino también a los humanos, y de esta manera no ayudaba a dominar las pasiones, sino que las despertaba. Esto ocurría a través del amor, que en la sociedad perdía su pureza al ser mezclado con la moral que “determina este deseo y lo fija de modo exclusivo sobre un solo objeto o, cuando menos, que le da para este objeto preferido un mayor grado de energía”⁶⁶⁹. El amor para el hombre en el estado de naturaleza era indiferente, “toda mujer es buena para él”⁶⁷⁰. Dentro del contexto de la sociedad, sin embargo, el amor implicaba preferir una persona sobre otra, y esto conllevaba invariablemente los celos y la discordia. Para Rousseau, la moral era una opinión, “un sentimiento ficticio nacido de los usos de la sociedad”, manipulado por las mujeres para establecer su dominio sobre los hombres. Estaba basado, justamente, en determinadas nociones de la belleza y del mérito, que no servían para otra cosa que para marcar diferencias, es decir, establecer la desigualdad.

Desde esta perspectiva la belleza no reforzaba la dignidad del hombre, sino que le degradaba. Donde Pietro Bembo en *El Cortesano* veía la bondad como centro del círculo de la belleza⁶⁷¹, Rousseau sólo veía un convencionalismo vacío determinado por la sociedad. La contemplación de la belleza no conducía a la verdad, sino que despertaba las ansias del hombre por distinguirse. La idea de lo bello, en consecuencia, era identificada por Rousseau con la falsa apariencia, con algo ajeno al ser original del hombre. Hacía que éste viviera pendiente de las opiniones de los demás, en un continuo estado de alienación y de dependencia.

⁶⁶⁹ *Ibidem*, p. 154.

⁶⁷⁰ *Ibidem*, p. 155.

⁶⁷¹ B. Castiglione, *El Cortesano*, *op. cit.*, 4.57, p. 516: “...digo que de Dios nace ella [la belleza] y es como un círculo del cual la bondad es el centro”. Pietro Bembo partía de una idea platónica, según la que la belleza exterior en el cuerpo humano reflejaba la bondad del alma. Se basaba en Marsilio Ficino, quien en *De Amore* afirmaba: “Y no sin razón los antiguos teólogos pusieron la bondad en el centro y la belleza en el círculo. A la bondad en uno sólo círculo, y en cambio a la belleza en cuatro círculos. El único centro de todo es Dios, y los cuatro círculos en torno a Dios son la mente, el alma, la naturaleza y la materia” (M. Ficino, *De Amore*. R. de la Villa Ardura (trad. y ed.), Madrid, 2008, 2.3, p. 28).

Dentro de este contexto la música y la danza eran interpretadas como origen del ocio cortesano.

A medida que las ideas y los sentimientos se suceden, que el espíritu y el corazón se ejercitan, el género humano continúa acercándose, las uniones se extienden y los lazos se refuerzan. Se acostumbran a reunirse delante de las cabañas o alrededor de un gran árbol; el canto y la danza, verdaderos hijos del amor y del ocio, se convierten en la diversión o, mejor aún, en la ocupación de los hombres y mujeres ociosos agrupados. Cada cual comienza a contemplar a los otros y a querer ser contemplado él mismo con lo que la estima pública tiene un precio. Aquel que canta o danza mejor, el más bello, el más fuerte, el más diestro o el más elocuente se convierte en el más considerado. Este fue el primer paso a la desigualdad y, al mismo tiempo, hacia el vicio; de estas primeras preferencias nacieron, de una parte, la vanidad y el desprecio y, de otra, la vergüenza y la envidia; la fermentación producida por estas nuevas levaduras produjo finalmente compuestos funestos para el bienestar y la inocencia⁶⁷².

El ataque de Rousseau a la educación cortesana en las buenas maneras recuerda a otras críticas, como las de los humanistas dentro de la tradición erasmista para quienes los modales cortesanos eran apariencias que no reflejaban la virtud⁶⁷³. También se puede pensar en los avisos de Gracián contra la falsedad de las apariencias. Pero Rousseau, al contrario que estos autores, consideraba el cultivo de la razón, y el desarrollo de las cualidades sociales como el origen del mal que alejaba al hombre de su constitución natural. La falsa apariencia no sólo había sido denunciada en la tradición de la crítica cortesana, sino también dentro de la tradición ilustrada que representaba el comportamiento cortesano de los

⁶⁷² J. J. Rousseau, “Segundo discurso...”, *op. cit.*, p. 169.

⁶⁷³ Erasmo de Rotterdam, *De la urbanidad en las maneras de los niños*. A. García Calvo (trad.) y J. Varela (ed.), Madrid, 2006, p. 31: “Y no voy a negar que es ésta a parte más grosera de la filosofía [la urbanidad]; pero ella, tal como son hoy en día los juicios de los mortales, es muy mucho conducente tanto a ganarse la benevolencia cuanto a aceptar a los ojos de los hombres aquellas otras preclaras dotes del alma”.

nobles como reflejo de una superioridad ilusoria que había sido superada por una nueva ética fundada en la tesis del progreso de la sociedad. Para Rousseau, sin embargo, ésta era tan ilusoria como la ética cortesana. Cuando esbozaba la evolución de la sociedad desde su inicio primitivo, a partir de un momento en que el hombre vivía feliz en un estado de *justo medio* “a distancia igual de la estupidez de los brutos y las luces funestas del hombre civil”, señalaba cómo los principios surgidos de la necesidad y que estaban en la base de la sociedad civilizada, supuestamente construida sobre la reciprocidad, en realidad no habían hecho otra cosa que aumentar la desigualdad, que a posteriori era justificada a través de la presencia de unas virtudes aparentes.

La necesidad había dado lugar a la propiedad, para Rousseau el origen de todos los males. Pufendorf y Locke habían dicho que la institución de la propiedad era la base de la sociedad civilizada. Según Rousseau, de la propiedad surgían “gran número de querellas y de combates”. De esta manera, recuperaba el tópico clásico de que los conflictos empezaban con la división entre *meum et tuum*. Por otra parte, se hizo necesario el trabajo, algo que ciertamente había sido vinculado por Locke al pasaje veterotestamentario en que el hombre había sido condenado a ganarse el pan con el sudor de su frente, pero que igualmente había constituido el principio del progreso en la sociedad. La propiedad, según Locke, se justificaba mediante el trabajo, que a su vez conducía a la creación de excedentes, al comercio y la división de trabajo que reforzaban el vínculo entre los hombres. Rousseau, sin embargo, destacaba que, como consecuencia de la introducción del trabajo “los inmensos bosques se convirtieron en campos risueños que fue necesario regar con el sudor de los hombres y en los cuales bien pronto se vio la esclavitud y la miseria germinar y crecer con las mieses”⁶⁷⁴. La división del trabajo implicaba que el hombre necesitaba la ayuda de los demás, lo que significaba que se hacía dependiente. En teoría, dentro de este estado de dependencia, el hombre podía seguir siendo igual, si el valor de las mercancías que producía se valorase de forma igualitaria. No obstante, teniendo en cuenta que los diferentes productos tenían un valor diferente, puesto que el trigo no valía lo mismo que el hierro, la división de trabajo tenía como consecuencia el aumento de la desigualdad social.

⁶⁷⁴ J. J. Rousseau, “Segundo discurso...”, *op. cit.*, p. 172.

Mientras que según la tesis ilustrada del progreso, el grado de civilización aumentaba con la división del trabajo y la introducción del comercio, Rousseau sólo veía un crecimiento de la desigualdad. Era necesario justificarla cubriéndola con la apariencia de una desigualdad basada en dotes espirituales. Así afirmaba que con “el rango y la suerte de cada hombre establecidos, no sólo sobre la cantidad de bienes y el poder de servir o perjudicar, sino sobre el espíritu, la belleza, la fuerza o la destreza, sobre el mérito o los talentos; al ser éstas las cualidades que podían provocar la consideración, fue preciso rápidamente el tenerlas o afectarlas”⁶⁷⁵. A partir de entonces “ser y parecer llegaron a ser dos cosas de todo punto diferentes”⁶⁷⁶. Dentro de este contexto, pues, la crítica anticortesana estoica en la tradición de Gracián, o la jansenista de La Rochefoucault y Pascal, cobraba su significado para Rousseau, con la diferencia de que éste no veía la solución en el escarmiento o en la meditación. El hombre social vivía en un espejismo, que no tenía remedio mientras no fuese consciente de la que era su auténtica naturaleza.

Tal es, efectivamente, la verdadera causa de todas estas diferencias; el salvaje vive en sí mismo; el hombre social, siempre fuera de sí, no sabe vivir más que en la opinión de los demás y de su juicio saca, por decirlo así, el sentimiento de su propia existencia. No pertenece a mi tema el mostrar cómo de una tal disposición nace tanta indiferencia por el bien y el mal, con tan bellos discursos de moral; cómo, reduciéndose todo a apariencias, todo se torna falso y teatral, honor, amistad, virtud y frecuentemente hasta los mismos vicios de los que al final se encuentra el secreto para glorificarlos; cómo, en una palabra, pidiendo siempre a los demás lo que somos y no atreviéndonos jamás a interrogarnos por encima de nosotros mismos, en medio de tanta filosofía, de humanidad, de civismo y de máximas sublimes no tenemos otra cosa que un exterior engañoso y frívolo de honor sin virtud, de razón sin sabiduría y de placer sin dicha. Me es suficiente con haber probado que éste no es el estado original del hombre y que es únicamente el espíritu de la sociedad y la desigualdad que

⁶⁷⁵ *Ibidem*, p. 176.

⁶⁷⁶ *Ibidem*.

engendra quienes cambian y alteran de este modo todas nuestras inclinaciones naturales⁶⁷⁷.

6.4 La sociedad política basada en la igualdad

A pesar de que la idea del surgimiento de la sociedad civil como una alternativa al modelo cortesano estaba ya más que asentada en la literatura ilustrada, Rousseau criticaba reiteradamente el modelo de la *oeconomica* en sus escritos. Esto era la consecuencia de la vigencia del modelo del rey absolutista que, según algunos historiadores, se había adaptado al modelo del despotismo ilustrado⁶⁷⁸. La idea del nacimiento de la sociedad a través de un contrato, obligaba a determinados partidos cortesanos justificar de nuevo el antiguo modelo basado en la *oeconomica*. Esto tuvo su particular expresión con el libro *Patriarcha* de Robert Hooker, que es precisamente el que criticaba Rousseau cuando se refería a la concepción del rey como *paterfamilias*⁶⁷⁹. Así, Rousseau, al rechazar la teoría iusnaturalista del contrato social como una construcción racional que fundaba la sociedad civil, se veía obligado asimismo a tomar distancia de la *oeconomica*, para poder presentar y clarificar su propia alternativa. Especialmente porque la *oeconomica* parecía enunciar una evolución “natural” de la sociedad que era lo que obsesionaba a Rousseau. La crítica más clara a la idea de que el origen de la sociedad es la familia gobernada por el padre, fue enunciada por Rousseau

⁶⁷⁷ *Ibidem*, pp. 203-204.

⁶⁷⁸ Este concepto no está exento de polémica. Frente a los historiadores que afirman el modelo del despotismo ilustrado, otros sostienen que no era más que un nuevo estilo autocrático que seguía siendo tan absolutista como antes. Al respecto: J. Martínez Millán y C. J. de Carlos Morales, *Religión, política y tolerancia...*, pp. 344-345. Los autores señalan que para entender el cambio político a finales del siglo XVIII es necesario estudiar los autores que iniciaron el cambio del paradigma cortesano, como Kant y Rousseau. La tesis del despotismo ilustrado está explicada en: C. B. A. Behrens, “Enlightened despotism”, *Historical Journal* 18 (1975), pp. 401-408 (reseña), y del mismo autor: *Society, Government and the Enlightenment. The experiences of Eighteenth-Century France and Prussia*, London, 1985; L. Krieger, *An Essay on the Theory of Enlightened Despotism*. Chicago, 1975; R. Vierhaus, *Germany in the Age of Absolutism*. Cambridge, 1988, caps. 1 y 2.

⁶⁷⁹ A. Rivero, “Introducción” a R. Filmer, *Patriarca o el poder natural de los reyes*. Madrid, 2010, pp. 7-14.

en la entrada “économie ou oeconomie” de la *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*⁶⁸⁰.

Aún cuando existiese tanta relación entre el Estado y la familia, como algunos autores pretenden, no se deduciría por esta razón que las reglas de comportamiento propias para una de estas sociedades fuesen también convenientes para la otra: se diferencian demasiado en tamaño para poder ser administradas de la misma manera, y existe siempre una diferencia extrema entre el gobierno doméstico, en el que el padre mismo puede vigilar todo y el gobierno civil, donde el jefe no ve prácticamente nada sino es a través de ojos ajenos. Para que las cosas fueran iguales a este respecto, sería necesario que los talentos, la fuerza y todas las facultades del padre aumentasen en razón del tamaño de la familia, y que el alma de un monarca poderoso correspondiese a la de un hombre ordinario, como la extensión de su imperio a la herencia de un particular⁶⁸¹.

A continuación Rousseau detallaba las diferencias. El poder paternal está fundado en la naturaleza, puesto que el padre es físicamente más fuerte que sus hijos, quienes necesitan su protección mientras no se valen por sí mismos. Al contrario, en la sociedad, en la que todos los miembros son iguales, la autoridad política, arbitraria en cuanto a su institución, sólo puede ser fundada en convenciones, y el magistrado únicamente puede mandar a través de las leyes. Al padre le son dictados sus deberes a través de sentimientos naturales, y casi nunca

⁶⁸⁰ He utilizado la versión disponible en Internet: J. J. Rousseau, “Economie ou Oeconomie”, en D. Diderot y J. le Rond D’Alembert (eds.), *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.* ARTFL Encyclopédie Project, R. Morrisey (ed.), <http://encyclopedia.uchicago.edu> (consultado el 5 de abril de 2012).

⁶⁸¹ *Ibidem*: “Quand il y auroit entre l’état & la famille autant de rapport que plusieurs auteurs prétendent, il ne s’ensuivroit pas pour cela que les règles de conduite propres à l’une de ces deux sociétés, fussent convenables à l’autre: elles different trop en grandeur pour pouvoir être administrées de la même maniere, & il y aura toujours une extrême différence entre le gouvernement domestique, où le pere peut tout voir par lui-même, & toutes les facultés du pere, augmentassent en raison de la grandeur de la famille, & que l’ame d’un puissant monarque fût à colle d’un homme ordinaire, comme l’étendue de son Empire est à l’héritage d’un particulier”.

puede hacer caso omiso de ellos, mientras que los deberes de los gobernantes son únicamente vinculantes respecto a lo que ellos prometieron y a lo que el pueblo les puede exigir legítimamente. Otra diferencia es que en una familia, todos los derechos de la propiedad pertenecen al padre. Éste debe conservar y aumentar su propiedad, para poder repartirla entre sus hijos, de manera que no se hundan en la pobreza. La administración general, sin embargo, se establece sólo para asegurar la propiedad particular anterior a su fundación. La riqueza del “fisco” no es más que un medio que emplea para mantener la paz y la abundancia. Finalmente, “la familia pequeña” aumenta a través de la multiplicación, para finalmente disolverse, mientras que la “familia grande” está destinada a perdurar en el mismo estado.

Así, Rousseau enfatizaba la naturalidad de la familia, y la artificialidad del Estado. Teniendo en cuenta el juicio que Rousseau había enunciado en los dos *Discursos* respecto a la sociedad política, daba una descripción de la realidad y no pretendía justificar con esta comparación que la sociedad tuviese raíces artificiales. No había cambiado en nada su tono mordaz. El gobernador de la sociedad política, decía Rousseau, buscaba frecuentemente su interés personal, su felicidad, en la miseria de los particulares. Esto era un hecho consumado, y no tenía sentido buscar la solución en la *oeconomica* por ser natural: “En efecto, si la voz de la naturaleza es el mejor consejo que debe escuchar un padre para cumplir bien con sus deberes, para el magistrado es sólo un falso guía que trabaja sin cesar para separarle de los suyos, y que tarde o temprano le lleva a su perdición o a la del estado, si no es retenido por la más sublime virtud”⁶⁸². La *oeconomica*, se entiende, era un artificio construido a posteriori para justificar la desigualdad. Así, la voz de la naturaleza no parecía constituir la base del gobierno, lo que implicaba que Rousseau, si quería que su crítica a la sociedad política pasara de ser una mera denuncia, tuviera que formular una alternativa forzosamente basada en la idea de que la sociedad era una organización artificial y racional. Y esto era un problema,

⁶⁸² *Ibidem*: “En effet, si la voix de la nature est le meilleur conseil que doive écouter un bon père pour bien remplir ses devoirs, elle n’est pour le magistrat qu’un faux guide qui travaille sans cesse à l’écarter des siens, & qui l’entraîne tôt ou tard à sa perte ou à celle de l’état, s’il n’est retenu par la plus sublime vertu”.

puesto que el cultivo de la razón era justamente la causa de la corrupción del hombre⁶⁸³.

La solución pasaba por un replanteamiento profundo de la sociedad a través de la educación⁶⁸⁴. En este sentido, Rousseau seguía la tradición clásica de que la educación en la moral era la base para la vida en sociedad, aunque sus supuestos de lo que era el hombre, y de lo que constituía la moral, eran otros. Mientras que en la tradición clásica y posteriormente en la cortesana, la definición del hombre como ser social y racional era la base del plan educativo que le preparaba para entrar en sociedad, Rousseau, al partir de que el hombre en su estado de inocencia original actúa según sus sentimientos, daba prioridad al cultivo de éstos en la educación. Como había explicado en su *Segundo discurso*, el hombre en el estado de naturaleza actuaba por el amor de sí, moderado ante el sufrimiento ajeno. Éste no era un sentimiento que estableciera un vínculo entre los hombres. Rousseau justamente había definido este principio negativo para poder explicar que el hombre no estaba inclinado a vivir en sociedad. Tampoco podía recurrir a la doctrina estoica, según el cual el amor propio se convertía en un vínculo social a través del reconocimiento de la humanidad en los demás, y el cálculo racional, que movía el hombre a relacionarse con sus congéneres. Rousseau buscaba la solución dando una nueva interpretación a la metáfora de la república como un cuerpo político.

El cuerpo político, puede ser considerado individualmente como un cuerpo organizado, vivo, parecido al del hombre. El poder soberano representa la cabeza, las leyes y las costumbres son el cerebro, origen de los nervios y la sede del entendimiento, de la voluntad y de los sentidos, y los jueces y los magistrados son los órganos. El comercio, la industria y la agricultura son la boca y el estomago que prepara la sustancia común; las finanzas públicas son la sangre de una sabia economía. Al desempeñar las funciones del corazón, vuelve a distribuir por todo el cuerpo el alimento y la vida. Los ciudadanos son el cuerpo y los miembros que hacen mover,

⁶⁸³ Respecto a la contradicción, véase E. Cassirer, *Kant, Rousseau, Goethe...*, op. cit., p. 71 ss., y J. Starobinski, *Jean Jaques Rousseau...*, op. cit., pp. 25-31.

⁶⁸⁴ J. Martínez Millán y C. J. de Carlos Morales, *Religión, política y tolerancia...*, op. cit., pp. 372-374.

vivir y trabajar la máquina y que no se puede lesionar en ninguna parte, a la vez que la impresión dolorosa llega al cerebro, si el animal está en un estado de salud⁶⁸⁵.

En la metáfora cortesana, todas las partes desempeñaban una función necesaria, aunque existía una clara jerarquía dentro del cuerpo, del cual la cabeza o el corazón es el órgano principal. La metáfora de la república como cuerpo, con una diferenciación jerárquica entre los órganos la encontramos posteriormente en Hobbes, con la diferencia de que éste convertía el cuerpo en una máquina dirigida por el poder soberano. La versión de Rousseau es asimismo mecanicista, y se ha señalado que su idea respecto a la soberanía es similar a la idea de Hobbes⁶⁸⁶. No obstante, Rousseau enfatizaba que existía una identificación entre el cuerpo entero y todos los demás miembros y órganos basado en el sentimiento: “La vida del uno y del otro es un yo común al todo, la sensibilidad recíproca y la correspondencia interna de todas las partes. Si esta comunicación cesa, la unidad formal desaparece y las partes contiguas ya no aparecen más como en una yuxtaposición, el hombre muere o el estado se disuelve”⁶⁸⁷. Existía un *yo común*, basada en la reciprocidad sensible, no jerárquica, una identificación íntima entre las partes y la totalidad⁶⁸⁸. De esta manera, Rousseau llegaba a su concepción del cuerpo político como un ser moral con “una voluntad general que se inclina siempre a la conservación y al

⁶⁸⁵ J. J. Rousseau, “Economie ou Oeconomie”, *op. cit.*: “Le corps politique, pris individuellement, peut être considéré comme un corps organisé, vivant, & semblable à celui de l’homme. Le pouvoir souverain représente la tête; les lois & les coùtumes son le cerveau, principe des nerfs & siège de l’entendement, de la volonté, & des sens, dont les juges & magistrats sont les organes; le comerse, l’industrie, & l’agriculture, sont la bouche & l’estomac qui préparent la subsistance commune; les finances publiques sont le sang qu’une sage *économie*, en faisant les fonctions du coeur, renvoye distribuir par tout le corps la nourriture & la vie; les citoyens sont le corps & les membres qui font mouvoir, vivre, & travailler la machine, & qu’on ne sauroit blesser en aucune partie, qu’aussi-tôt l’impression douloureuse ne s’en porte au cerveau, si l’animal est dans un état de santé”.

⁶⁸⁶ Al respecto, J. F. Fernández Santillán, *Hobbes y Rousseau. Entre la autocracia y la democracia*. México, 1988, p. 139.

⁶⁸⁷ J. J. Rousseau, “Economie ou Oeconomie”, *op. cit.*: “La vie de l’un & de l’autre est le *moi* commun au tout, la sensibilité réciproque, & la correspondance interne de toutes les parties. Cette Communications vient-elle à cesser, l’unité formelle à s’évanouir, & les parties contiguës à n’appartenir plus l’une à l’autre que par juxtaposition, l’homme est mort, ou l’état est disious”.

⁶⁸⁸ J. F. Fernández Santillán, *Hobbes y Rousseau...*, *op. cit.*, p. 141.

bienestar del todo y de cada parte y que es la fuente de las leyes, la regla de lo justo y de lo injusto para todos los miembros del estado en relación con éste y con aquellos...⁶⁸⁹.

Con esta interpretación del cuerpo político Rousseau intentaba construir una nueva base para la moral. El interés del individuo estaba sujeto al de la comunidad, y en esto consistía la verdadera igualdad. No era una cuestión de igualdad material, aunque Rousseau ciertamente señalaba que determinados límites a las fortunas individuales eran indispensables⁶⁹⁰. Lo fundamental era la igualdad moral. Para esto era necesario que el interés de todos fuera común. Rousseau reconocía que el cuerpo político consistía en numerosas pequeñas sociedades con sus propios intereses, y que cada individuo tenía diferentes obligaciones en función de éstas, tal como había señalado Pufendorf. Estas sociedades “que cada uno puede percibir por su forma exterior y autorizada” no eran las únicas. También existían muchas asociaciones que obraban tácitamente en función de determinados intereses. Rousseau consideraba que el digno sentido del deber, que era el objetivo de la educación para Pufendorf, era frecuentemente obstruido por estos intereses particulares tácitos y formales. A medida que se estrechaba el vínculo de las sociedades pequeñas irremediabilmente aumentaba la distancia con el bien común y la máquina quedaba atascada. Mediante el empleo de la retórica, el interés particular era muchas veces camuflado como un principio que aparentemente favorecía al bien común. “Se ve con qué facilidad se explica con ayuda de estos principios las aparentes contradicciones que se ve en la conducta de tantos hombres llenos de escrúpulos y de honor en algunos aspectos, pero tramposos y bribones en otros, pisando los deberes más sagrados, y fieles hasta la muerte a unos compromisos frecuentemente ilegítimos”⁶⁹¹.

⁶⁸⁹ J. J. Rousseau, “Economie ou Oeconomie”, *op. cit.*: “cette volonté générale, qui tend toujours à la conservation & au bien-être du tout & de chaque partie, & et qui est la source des lois, est pour tous les membres de l'état par rapport à eux & à lui, la règle du juste & de l'injuste...”.

⁶⁹⁰ E. Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe...*, *op. cit.*, p. 77.

⁶⁹¹ J. J. Rousseau, “Economie ou Oeconomie”, *op. cit.*: “On voit avec quelle facilité l'on explique à l'aide de ces principes, les contradictions apparentes qu'on Remarque dans la conduite de tant d'hommes remplis de scrupule & d'honneur à certains egards, trompeurs & fripons à d'autres, foulant aux piés les plus sacrés devoirs, & fideles jusqu'à la mort à des engagements souvent illégitimes”.

De esta manera, Rousseau volvía a la discusión sobre cómo definir y alcanzar el bien común. Ya Hobbes, en su crítica a la sociedad cortesana, había señalado cómo la retórica confundía deliberadamente los intereses particulares con los verdaderos intereses de la sociedad. La solución para él residía en el gobierno absolutista, que no era una opción para Rousseau, pues en su opinión no era más que una justificación perversa de la desigualdad⁶⁹². Toda la crítica de Rousseau sobre la sociedad cortesana de la Ilustración se basaba en un ataque a la desigualdad, que identificaba con la dependencia y la esclavitud. Ciertamente, si la verdadera igualdad consistía en la actuación en función de la voluntad general, lo que implicaba tener que sacrificar sus intereses particulares, era lógico suponer que esto sólo se podía alcanzar mediante la coacción. Pero Rousseau no estaba sólo interesado en una ejecución eficaz del poder soberano, al modo de Hobbes, sino también en la libertad. En el *Contrato Social* decía: “Ceder a la fuerza es un acto de necesidad, no de voluntad; es, a lo más, un acto de prudencia”⁶⁹³. Entonces, ¿cómo se puede conseguir que uno obedezca sin que nadie le ordene, y sirva sin tener amo? ¿Cómo se podía asegurar a la vez la libertad pública y la autoridad del gobierno? La cuestión era “encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y por virtud de la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y quede tan libre como antes”⁶⁹⁴.

Siguiendo la argumentación de Rousseau, se puede deducir que consideraba que uno de los errores de los iusnaturalistas había sido concebir el deber siempre en función de la relación de una persona a otra, como es lógico en una sociedad basada en las relaciones personales. Pufendorf lo justificaba a través del principio de la reciprocidad. Pero para Rousseau, en vez de reciprocidad, esto

⁶⁹² Véase J. J. Rousseau, *Contrato Social, op. cit.*, p. 37: “Del mismo modo que un guardián es de naturaleza superior a la de su rebaño, así los pastores de hombres, que son sus jefes, son también de naturaleza superior a la de sus pueblos. Así razonaba, según Philon, el emperador Calígula, y sacaba, con razón, como consecuencia de tal analogía que los reyes eran dioses o que los pueblos eran bestias. El razonamiento de Calígula se asemeja al de Hobbes y al de Grocio. Aristóteles, antes de ellos, había dicho también que los hombres no son naturalmente iguales, sino que unos nacen para la esclavitud y otros para la dominación”.

⁶⁹³ *Ibidem*, p. 38.

⁶⁹⁴ *Ibidem*, p. 45.

implicaba irremediablemente la sujeción de una a otra persona. Este era también el problema con el contrato social tal como lo formulaban los iusnaturalistas. Cualquier organización política que implicara la sujeción de un pueblo a un rey, significaba automáticamente la desigualdad, la prevalencia del interés particular sobre el interés de los demás⁶⁹⁵. En una construcción semejante, no existía la voluntad general, ni la libertad. Según Grocio, un pueblo podía entregarse voluntariamente a un rey, y establecer un contrato con él. Pero, decía Rousseau, “antes de examinar el acto por el cual el pueblo elige a un rey sería bueno examinar el acto por el cual un pueblo es tal pueblo; porque siendo este acto necesariamente anterior al otro, es el verdadero fundamento de la sociedad”⁶⁹⁶. Mas que un contrato social, los iusnaturalistas describían cómo se formalizaba un intercambio de intereses, en el que, a no ser que la decisión fuera milagrosamente unánime, la preferencia de algunos por un rey prevalecía necesariamente sobre la de otros y en el que el interés del rey terminaba imponiéndose sobre el del pueblo. Grocio, al fin y al cabo, comentaba Rousseau con sorna, era un cortesano: “refugiado en Francia, descontento de su patria y queriendo hacer la corte a Luis XIII, a quien iba dedicado su libro, no perdona medio de despojar a los pueblos de todos sus derechos y de adornar a los reyes con todo el arte posible”⁶⁹⁷.

La sujeción a una persona, pues, no tenía nada que ver con la constitución de una sociedad. Era necesario concebir la fundación de la sociedad como la constitución de una *persona pública*, que encarnara la voluntad general: “Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y nosotros recibimos además a cada miembro como parte indivisible del todo”⁶⁹⁸. De esta manera, redefinía la organización política en todas sus expresiones lingüísticas, formulando una nueva concepción

⁶⁹⁵ *Ibidem*, p. 44: “Que hombres dispersos sean subyugados sucesivamente a uno solo, cualquiera que sea el número en que se encuentren, no por esto dejamos de hallarnos ante un señor y sus esclavos, mas no ante un pueblo y su jefe; es, si se quiere, una agregación, pero no una asociación; no hay en ello ni bien público, ni cuerpo político. Este hombre, aunque haya esclavizado la mitad del mundo, no deja de ser un particular; su interés, desligado del de los demás, es un interés privado. Al morir este mismo hombre, queda disperso y sin unión su imperio, como una encina se deshace y cae en un montón de ceniza después de haberla consumido el fuego”.

⁶⁹⁶ *Ibidem*.

⁶⁹⁷ *Ibidem*, pp. 57-58.

⁶⁹⁸ *Ibidem*, p. 46.

de la soberanía como la creación colectiva de los ciudadanos. “Esta persona pública que así se forma, por la unión de todos los demás, tomaba en otro tiempo el nombre de *ciudad* y toma ahora el de *república* o de *cuerpo político*, que es llamado por sus miembros *Estado*, cuando es pasivo; *soberano*, cuando es activo; *poder*, al compararlo con sus semejantes; respecto a los asociados, toman colectivamente el nombre de *pueblo*, y se llaman en particular *ciudadanos*, en cuanto son participantes de la autoridad soberana, y *súbditos*, en cuanto sometidos a las leyes del Estado”⁶⁹⁹.

Pero seguía existiendo el problema de cómo podía conseguirse que el ciudadano lo entendiese así, que considerase que su interés coincidía con el del Estado. Rousseau en su entrada en la *Enciclopedia* apuntaba hacia la educación del Estado, que distinguía de la educación dentro del ámbito familiar. Su idea respecto a la educación expresaba de manera ejemplar su visión paradójica del Estado basado en un acuerdo *racional*, pero constituido y justificado de tal manera que el individuo se vinculaba con los demás a través de un *sentimiento* natural y puro. Era el *amor patriótico*, que incorporaba el amor propio a la vez que el amor por el Estado: “Si los niños son educados en común según el principio de la igualdad, si son imbuidos con las leyes del Estado y las máximas de la voluntad general, si son instruidos para que las respeten por encima de todo, si son rodeados de ejemplos y objetos que les hablen sin cesar de la tierra madre que los alimenta, del amor que ella les tiene, de los bienes inestimables que de ella reciben y de la compensación que le deben, sin duda aprenderán a amarse mutuamente como hermanos, jamás desearán otra cosa que lo que la sociedad desee, sustituirán el vano e inútil parloteo de los sofistas por las acciones [virtuosas] de hombres y de ciudadanos, y se convertirán un día en defensores y padres de la patria de la que durante tanto tiempo fueron hijos”⁷⁰⁰.

⁶⁹⁹ *Ibidem*, pp. 46-47.

⁷⁰⁰ J. J. Rousseau, “Economie ou Oeconomie”, *op. cit.*: “Si les enfans sont élevés en commun dans le sein de l’égalité, s’ils sont imbus des lois de l’état et des maximes de la volonté générale, s’ils sont instruits à les respecter par-dessus toutes choses, s’ils sont environnés d’exemples et d’objets qui leur parlent sans cesse de la tendre mere qui les nourrit, de l’amour qu’elle a pour eux, des bien inestimables qu’ils reçoivent d’elle, et du retour qu’ils lui doivent, ne doutons pas qu’ils n’apprennent ainsi à chérir mutuellement comme des freres, à ne vouloir jamais que ce que veut la

6.5 El cambio de la moral cortesana a la burguesa

Con el *Segundo discurso* y el *Contrato social*, Rousseau había creado dos referentes teóricos para la organización de la sociedad: con su idea sobre el hombre en el estado de naturaleza había establecido la libertad y la igualdad como condiciones esenciales para el ser humano, que determinaron a continuación su teoría sobre la organización política de la sociedad. El *Contrato social*, tal como el *Segundo discurso*, era planteado como una exploración para llegar a una hipótesis: “Quiero averiguar si puede haber en el orden civil alguna regla de administración legítima y segura tomando a los hombres tal como son y las leyes tal como pueden ser”⁷⁰¹. Una vez identificados los principios de la igualdad y la libertad como esenciales para el ser humano, tenía que ser posible explicar cómo podían plasmarse dentro de un sistema racional de organización política. No poder formularlo en teoría, implicaría tener que admitir que el ser humano era incapaz de vivir en sociedad de acuerdo a su esencia, lo cual habría significado tener que admitir cualquier organización social como legítima. Esto hubiera sido contradictorio con un discurso que justamente partía de la crítica a la sociedad cortesana.

Esto no significaba que Rousseau pretendiera dar forma a un proyecto revolucionario. No tenía muchas esperanzas de poder construir una nueva sociedad a través de la implantación de nuevas leyes. Si bien una constitución podía crear la libertad y la igualdad, sería imposible que también pudiese crear al hombre “auténtico”. Rousseau intentaba crear una armonía entre las leyes y la naturaleza humana dando contenido a una cultura alternativa, burguesa, inspirada en los valores que él calificaba como naturales de las zonas rurales. En su primer y segundo discurso había realzado la inocencia y virtud de las sociedades primitivas, y en una carta a d’Alembert, en respuesta a un artículo sobre Ginebra que éste había escrito para la *Enciclopedia* sobre Ginebra, intentaba dar forma a una solución práctica. D’Alembert había alabado la cultura ilustrada ginebrina,

société, à substituer des actions d’hommes et de citoyens au stérile et vain babil des sophistes, et à devenir un jour les défenseurs et les peres de la patrie dont ils auront été si long-temps les enfans”.

⁷⁰¹ J. J. Rousseau, *Contrato social*, *op. cit.*, p. 35.

pero criticaba las doctrinas calvinistas de sus teólogos y añadía de manera condescendiente que faltaba todavía un teatro en la ciudad, siempre reacia a la comedia por temor a la corrupción de la juventud. D'Alembert creía que unas leyes que regularan el comportamiento de los comediantes harían posible la introducción de la comedia, que beneficiaría enormemente a la ciudad, pues “de este modo Ginebra tendría espectáculos y buenas costumbres, gozando de las ventajas de ambos. Las representaciones teatrales formarían el gusto de los ciudadanos, dándoles una finura de tacto y una delicadeza de sentimiento difíciles de adquirir sin su auxilio”⁷⁰². Rousseau, sin embargo, se mostraba preocupado por la corrupción de la moral sexual que conllevaría la introducción de un teatro, y veía, conforme a los argumentos manejados por los teólogos, a la comedia como una amenaza para las costumbres castas. No obstante, sus ideas sobre la moral sexual, en esencia, no tenían una motivación religiosa, sino que estaban relacionadas con su intento de fijar una cultura alternativa a la cortesana, con hábitos “sanos y naturales”. La sugerencia de d'Alembert de que sólo hacían falta unas leyes para garantizar una vida decente fue rechazada por Rousseau. Sus argumentos, en apariencia algo enrevesados, muestran cómo desde su óptica la moral, la cultura, y las leyes tendrían que formar un conjunto.

De esta manera, el ideal del hombre natural e inocente, se convirtió en el ideal del hombre auténtico, que vivía según las costumbres tradicionales en una sociedad que se asemejaba lo máximo posible a este estado del *justo medio*, que Rousseau había alabado en el *Segundo discurso*. El hombre auténtico tenía un amor natural por las costumbres que no eran transmitidas a través de las leyes, sino a través de la tradición. Su forma de vida era una parte natural de su propio ser, y no una segunda personalidad artificial. Así, estas sociedades rurales formaban comunidades, que en la interpretación de Rousseau se caracterizaban por su naturalidad. No se trataba tanto de destacar que la villa se caracterizaba por una vida virtuosa por oposición a la corrupción de la corte o la ciudad, como en la crítica cortesana tradicional representada por Antonio de Guevara, sino de

⁷⁰² Citado en J. J. Rousseau, *Escritos de Combate*, Madrid, 1979, p. 3.

diferenciar el hombre que vivía conforme a su ser natural, del hombre educado para la sociedad civilizada, que vivía fuera de sí⁷⁰³.

Esta cultura estaba basada sobre una moral sexual que destacaba Rousseau como ejemplar, que daba su lugar natural al hombre y a la mujer, y que contrastaba con el mundo decadente de las grandes ciudades y la Corte. De esta manera, atacaba la sociedad cortesana en un aspecto fundamental: su vida familiar y social. Proponía una alternativa que fundaría un nuevo modelo de la familia, basado, por una parte, en una libertad para constituir matrimonios que no atendía a las diferencias sociales, y por otra, en un papel reducido de la mujer en la vida pública. Esto tendría consecuencias para la educación, pero Rousseau también pensaba que la regulación de las costumbres debía estar sujeta a leyes. Es, pues, en este asunto, que puede verse cómo Rousseau intentaba dar una interpretación práctica a sus ideas de una sociedad basada en la igualdad y la naturalidad.

Por una parte, Rousseau mostraba sus dudas sobre la medida en que las leyes podrían hacer observar la virtud. No era muy difícil crear leyes nuevas, “¿Dónde está el más novato alumno de Derecho que no redacte un código de una moral tan pura como la de las leyes de Platón?”⁷⁰⁴ Sin embargo, esto era poco efectivo dentro de un mundo corrupto, donde tanto las leyes como el vicio se hacían sentir. Rousseau ya había hecho referencia a los continuos e inútiles intentos de regular el lujo en las sociedades cortesanas mediante las leyes suntuarias⁷⁰⁵. La ausencia de leyes tampoco era una opción. La sociedad y las leyes estaban íntimamente vinculadas, la existencia de ambas era irreversible. Rousseau buscaba la solución en una adecuación de las leyes a las costumbres del pueblo. Partía de dos tipos de costumbres: las naturales y las que el legislador infundía al pueblo. Rousseau, en el capítulo “De cómo toda forma de gobierno no es propia para todos los países”, del *Contrato social*, citaba a Montesquieu, y afirmaba “he aquí cómo en cada clima existen causas naturales, en vista de las cuales se puede determinar la forma de gobierno que le corresponde, dada la fuerza del clima, y hasta decir qué especie de habitantes debe haber”⁷⁰⁶. Por otra

⁷⁰³ Respecto a la crítica cortesana de Antonio de Guevara, A. Quondam, “La «forma de vivere»...”, *op. cit.*, pp. 15-68.

⁷⁰⁴ J. J. Rousseau, *Escritos de Combate*, *op. cit.*, p. 324.

⁷⁰⁵ *Ibidem*, p. 321.

⁷⁰⁶ J. J. Rousseau, *Contrato social*, *op. cit.*, p. 107.

parte, mencionaba que la clase más importante de todas las leyes eran las “que no se graba ni sobre mármol ni sobre bronce, sino en los corazones de los ciudadanos, que es la verdadera constitución del Estado; que toma todos los días nuevas fuerzas; que, en tanto otras leyes envejecen o se apagan, ésta las reanima o las suple; que conserva a un pueblo en el espíritu de su institución; que sustituye insensiblemente con la fuerza del hábito a la autoridad”⁷⁰⁷.

Así, para poder crear leyes duraderas, al legislador le correspondía “acomodarse al espíritu de la nación, siempre que no sea contrario a los principios del Gobierno, pues nada hacemos mejor que aquello que hacemos libremente y dejándonos llevar por nuestro carácter natural”⁷⁰⁸, como había dicho Montesquieu. “El quid está”, afirmaba Rousseau, “en adecuar de tal forma este código al pueblo al que se destina y a las cosas sobre las que se legisla que su cumplimiento se dé como resultado necesario del concurso de estas conveniencias y nada más”⁷⁰⁹. Las leyes y las costumbres tendrían que estar íntimamente unidas en los corazones de los ciudadanos. Desde esta perspectiva, las posibilidades de éxito de nuevas leyes eran limitadas pues estaban sujetas a determinadas condiciones. No era tan fácil evitar la corrupción de la moral a través de la legislación. Aunque, el legislador tenía capacidad de influir en las costumbres en el momento de la institución primitiva del gobierno, una vez que había establecido las leyes era difícil cambiarlas. Y en la misma manera que era difícil introducir buenos hábitos, era fácil que éstos cambiasen de manera imprevista.

La comedia era en primer lugar diversión, sentenciaba Rousseau. Ya en el primer discurso había enunciado su juicio sobre el ocio y ahora lo reiteraba: “...una buena consciencia extingue el gusto de los placeres frívolos, mientras que el descontento de sí mismo, el peso del ocio y el olvido de los gustos sencillos y naturales es lo que hace tan necesaria una diversión adventicia”⁷¹⁰. El ocio era signo del hombre alienado que sentía una “necesidad de amarrar incesantemente el corazón al escenario, como si se encontrara incómodo dentro de nosotros”⁷¹¹. No cabía esperar que los espectáculos teatrales pudieran tener una función moral,

⁷⁰⁷ *Ibidem*, p. 83.

⁷⁰⁸ Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, *op. cit.*, p. 369.

⁷⁰⁹ J. J. Rousseau *Escritos de Combate*, *op. cit.*, p. 324.

⁷¹⁰ *Ibidem*, p. 277.

⁷¹¹ *Ibidem*, pp. 277-278.

pues poco podían hacer para cambiar las inclinaciones que el pueblo naturalmente tiene. Los autores del teatro se adaptaban necesariamente al gusto general, ya que su tarea era proveer diversión. No podían permitirse dar lecciones para las que su público no sería receptivo, pues los espectadores no querían “verse bajo un aspecto que les [mueve] a despreciarse”. Los autores de teatro, por lo tanto, por miedo a perder su trabajo, harían lo que el público quisiera y se verían obligados a agradar.

Rousseau intentó también desmontar la idea aristotélica de la catarsis: “Sé que la poética del teatro pretende (...) purgar las pasiones excitándolas; pero a mí me cuesta mucho trabajo entender esta regla. ¿Será que para tornarse mesurado y discreto hay que empezar por estar furioso y loco?”⁷¹² Rousseau denunciaba las emociones evocadas en el escenario y transmitidas al público como hipócritas. La indignación moral provocada por un actor desaparecía en el momento en el que el público dejaba el teatro para entrar en la vida real, donde el hombre realmente se jugaba algo. Lamentar la injusticia en el teatro era gratuito y autocomplaciente, pues no suponía tener que sacrificar sus propios intereses. El teatro no ayudaba al hombre a vencer sus pasiones, como sostenía la poética clásica asumida en la cultura cortesana. Tampoco enseñaba nada. El hombre había nacido bueno, y con esto sentía un amor natural por el bien: “...la fuente del interés que nos atrae hacia lo que es recto y virtuoso y nos inspira aversión está en nosotros y no en las obras de teatro”⁷¹³. Al final, el teatro sólo debilitaba al hombre. Al remover las emociones, únicamente conseguía que el hombre tuviera menos resistencia frente a ellas, y sus efectos, por lo tanto, eran contrarios a sus pretensiones.

A continuación profundizaba en la función del ocio, cuya esencia era interrumpir la rutina del trabajo. Suponiendo por un momento que el teatro fuera una diversión moralmente neutra, se podría sostener, decía Rousseau, que lo determinante para juzgar si era conveniente que el hombre alternara su rutina con visitas al teatro era la índole de sus hábitos normales. Desde este punto de vista, decía con ironía, el teatro ciertamente era bueno. La razón de este juicio benevolente, claro está, radicaba en su visión de las ocupaciones de la cultura cortesana e ilustrada en una gran ciudad,

⁷¹² *Ibidem*, p. 281.

⁷¹³ *Ibidem*, p. 284.

“llena de gentes intrigantes, desocupadas, sin religión y sin principios, cuya imaginación depravada por el ocio y la holganza, por el amor a los placeres y por grandes necesidades, sólo engendra monstruos y no inspira más que desafueros; en una gran ciudad donde las buenas costumbres y el decoro no son nada, porque cada cual, ocultando fácilmente su conducta a los ojos del público sólo exhibe su prestigio y es estimado únicamente por sus riquezas, la administración pública nunca fomentará demasiado los placeres lícitos ni pecará por exceso en su afán por hacerlos agradables, a fin de quitar a los individuos la tentación de buscar otros más peligrosos”⁷¹⁴.

Quien buscaba las buenas costumbres desde luego no las encontraría en el mundo civilizado, en el que todos los hombres se encontraban corrompidos, y en estas circunstancias “los malos ganarán, los buenos perderán todavía más; todos adquirirán un carácter de molicie, un espíritu de inacción, que quitará a unos grandes virtudes y preservará a los otros de meditar grandes crímenes”⁷¹⁵. Para encontrar el verdadero individuo era menester visitar las pequeñas ciudades de la provincia.

“Quedaos algún tiempo en una ciudad pequeña, en la que al principio hayáis creído encontrar sólo autómatas: No sólo veréis bien pronto en ella personas mucho más sensatas que vuestros fanticos de las grandes ciudades, sino que raras veces dejaréis de descubrir en la oscuridad algún hombre ingenioso que os sorprenda con su talento, con sus obras, a quien vos sorprenderéis aún más admirándolas, y que al mostraros prodigios de laboriosidad, de industria y de paciencia, no creará estaros mostrando más que cosas corrientes en París. Tal es la simplicidad del verdadero genio: No es intrigante, ni oficioso; ignora el camino de los honores y de la fortuna, y no se le pasa por las mentes buscarlo; no se compara con nadie; todos sus recursos están en él solo; insensible a los

⁷¹⁴ *Ibidem*, p. 317.

⁷¹⁵ *Ibidem*, p. 322.

agravios, y poco sensible a los elogios, si se conoce personalmente no se asigna su rango, y goza de sí mismo sin apreciarse”⁷¹⁶.

Así, el hombre “civilizado” podía ir tranquilamente al teatro, pues estaba corrompido hasta el fondo, y un poco de diversión no podría convertirle en peor de lo que ya era. Estaba autosatisfecho, vivía de emociones artificiales, mientras que el hombre de la provincia vivía feliz de acuerdo a su verdadera naturaleza. Claro está que para Rousseau el hombre de la provincia caracterizaba al ciudadano ginebrino. Pero ¿por qué la vida en este mundo provinciano era más sana y más natural? Rousseau evocaba la vida de los pueblos como si fueran mundos que no habían cambiado a lo largo de la historia. Todo el conocimiento era transmitido a través de la tradición, los niños eran educados según las costumbres de sus padres. La gente no frecuentaba el teatro, y “al haber pocos modelos, cada cuál saca más de sí mismo y pone más de lo suyo en todo lo que hace”⁷¹⁷. Eran inmunes al efecto corruptor de las grandes ciudades, y vivían, se podría decir, en una feliz burbuja que se aproximaba a este estado dichoso, este “justo medio” de las pequeñas comunidades de agricultores que Rousseau había construido en su *Segundo discurso*. Este mundo, que Rousseau trasladaba a las zonas rurales de su propio tiempo, recordaba al *oikos* de la Grecia antigua: basado en el autoabastecimiento, organizado alrededor del *paterfamilias* que dirigía su familia. Pero es poco probable que Rousseau tuviera al *oikos* en la mente y es más lógico creer que pensaba en el mundo primitivo que iusnaturalistas e ilustrados como Pufendorf y Adam Smith habían retratado anterior al surgimiento del comercio.

Recuerdo haber visto en mi juventud, en las proximidades de Neuchâtel, un espectáculo bastante grato y quizá único en la tierra. Una montaña entera poblada de viviendas, cada una de las cuales constituye el centro de las tierras que de ella dependen; de suerte que estas casas, a distancias tan iguales como las fortunas de sus propietarios, brindan a los numerosos habitantes de esta montaña el recogimiento del retiro y las

⁷¹⁶ *Ibidem*, pp. 317-318.

⁷¹⁷ *Ibidem*, p. 318.

delicias de la sociedad. Estos afortunados campesinos, exentos de impuestos, tributos y prestaciones, cultivan con todo el esmero posible unas haciendas cuyo producto es para ellos, y emplean el ocio que esta labor les deja realizar en mil obras de artesanía y en poner a contribución el genio inventivo que les dio la Naturaleza. Sobre todo en invierno, cuando la altura de la nieve dificulta sus comunicaciones, se encierra cada cual con su numerosa familia al abrigo de su bonita y limpia casa de madera, que él mismo ha construido, y se ocupa en mil trabajos recreativos que alejan de su albergue el aburrimiento y contribuyen a su bienestar. Jamás ha entrado en la comarca un carpintero, un cerrajero, un vidriero ni un tornero de oficio; todos lo son para ellos mismos, nadie lo es para otros; entre los muebles cómodos y aun elegantes que constituyen su ajuar y adornan sus aposentos, no se ve ni uno solo que no sea obra del dueño de la casa⁷¹⁸.

A pesar de su incomunicación, los aldeanos eran verdaderos hombres universales: sabían hacer todo tipo de instrumentos y artificios, hasta cámaras oscuras, y dominaban conocimientos y artes como la aritmética, el dibujo, la pintura, la música. La educación de estos aldeanos era diferente a la del mundo de la sociedad cortesana: “Estas artes no las aprenden con maestros, sino que las adquieren, digámoslo así, por tradición”⁷¹⁹. La introducción del teatro en estas comunidades puras sería romper la burbuja, y exponer a gente inocente a los peligros y desgracias de la sociedad civilizada: el olvido de las obligaciones del trabajo; pérdida de la sencillez y aumento del gasto; disminución en las ventas por el encarecimiento de los productos en la propia comunidad, y la búsqueda de otros más baratos en otros lugares; hacer obras públicas que mejoraran las comunicaciones, lo que implica la introducción de impuestos; la introducción del lujo, puesto que las visitas al teatro al fin y al cabo se realizan para hacerse ver, e impresionar en público. Bien considerado, todos efectos que habían sido tan alabados por los ilustrados escoceses. La consecuencia bien podía ser una sociedad más refinada, pero Rousseau decía haber demostrado “cómo un pueblo

⁷¹⁸ *Ibidem*, pp. 318-319

⁷¹⁹ *Ibidem*, p. 320.

acomodado, pero que debe su bienestar a su industria, cuando cambia la realidad por la apariencia, se arruina en el instante mismo en que quiere brillar”⁷²⁰.

La moral sexual en esta comunidad respetaba todavía el papel natural del hombre y de la mujer. Rousseau reconocía que con sus ideas sobre el papel de la mujer en la sociedad tocaba un asunto polémico: “...si añadido que no puede hablarse de buenas costumbres en las mujeres fuera de una vida retirada y doméstica; si digo que lo suyo son los tranquilos cuidados de la familia y del hogar, que la dignidad de su sexo está en su recato, que la vergüenza y el pudor son en ellas inseparables de la honestidad, que el buscar las miradas de los hombres es ya dejarse pervertir por ellas, y que toda mujer que se exhibe se deshonorra, se me va a echar encima esa filosofía de un día que nace y que muere en el rincón de una gran ciudad y que quiere ahogar desde allí el clamor de la Naturaleza y la voz unánime del género humano”⁷²¹. Rousseau se refería a la filosofía ilustrada, que reclamaba la igualdad moral para el hombre y la mujer y la participación de ésta en la sociedad. Según Rousseau, no obstante, se trataba de un comportamiento que identificaba con la mujer sin pudor que “menosprecia y pisotea un sentimiento natural en su sexo”, lo que contraponía al comportamiento tímido y recatado de las mujeres en la montaña, “que ha permanecido más cerca del estado primitivo”⁷²². El lugar natural de la mujer era dirigir la servidumbre, cuidar los hijos y hacer feliz a su marido ocupándose de las tareas domésticas. “Una casa de la que el ama está ausente es un cuerpo sin alma que pronto es pasto de la corrupción; una mujer fuera de su casa pierde su mayor lustre, y, despojada de sus verdaderos ornamentos, se muestra con indecencia”⁷²³.

Sin embargo, no buscaba la polémica gratuitamente al cuestionar el papel de la mujer en la sociedad ilustrada. Su crítica estaba dirigida a unas costumbres que tenían su origen en la sociedad caballeresca, transmitidas a la cortesana. Así, al recordar el papel de la mujer en las antiguas civilizaciones, que en su interpretación respetaba a la naturalidad, lamentaba:

⁷²⁰ *Ibidem*, p. 322.

⁷²¹ *Ibidem*, p. 339.

⁷²² *Ibidem*, p. 342, 343.

⁷²³ *Ibidem*, p. 344.

Todo ha cambiado. Cuando las hordas de bárbaros, que llevaba consigo a las mujeres en sus ejércitos, inundaron Europa, la licencia de los campamentos, junto con la frialdad natural de los climas septentrionales, que hace la reserva menos necesaria, introdujo otra manera de vivir que favorecieron los libros de caballería, donde las hermosas damas se pasaban la vida dejándose raptar por hombres, sin menoscabo alguno de su reputación. Como estos libros eran la escuela de la galantería de la época, las ideas de libertad que inspiran se introdujeron principalmente en las Cortes y en las grandes ciudades, donde más rivalizan todos en cortesía; por el progreso mismo de esta cortesía, hubo al fin de degenerar en grosería, y así es como el natural recato del sexo ha desaparecido poco a poco, y las costumbres de las vivanderas se han transmitido a las mujeres de calidad⁷²⁴.

En efecto, la galantería formaba una parte esencial de la cultura cortesana, como demuestra el debate en *El cortesano*, que afirmaba que la Corte era impensable sin la existencia de la dama⁷²⁵. En este sentido, la cultura cortesana era heredera de la caballerescas⁷²⁶. Ciertamente, existía paralelamente un discurso más reacio al papel de la mujer, que se expresaba sobre todo en los tratados de tradiciones más críticas con la cultura cortesana. Pero era innegable que la dama cumplía un papel importante dentro de la estrategia de conversación y acrecentamiento del linaje y la casa que orientaba el comportamiento cortesano⁷²⁷.

⁷²⁴ *Ibidem*, p. 346.

⁷²⁵ B. Castiglione, *El Cortesano*, *op. cit.*, p. 348 (3.3): “«Vos os engañáis» respondió miser César Gonzaga «porque así como no puede haber corte ninguna, por grande y maravillosa que sea, que alcance valor ni lustre ni alegría sin damas, ni cortesano que tenga gracia o sea hombre de gusto o esforzado o haga jamás buen hecho, sino movido y levantado con la conversación y amor dellas; así también el tratar agora esta materia desta cortesanía no alcanzará su perfición si ellas no atravesaren, poniendo en ella aquella parte de buena sombra y de gentil gracia, con la cual se hace perfeto el ser del cortesano»”.

⁷²⁶ M. Keen, “Chivalry and Courtly Love”, *Peritia* 2 (1983), pp. 149-169.

⁷²⁷ Sobre el rol social de la dama en la Corte, y su papel dentro de la estrategia nobiliaria de conservación y acrecentamiento de la Casa, véase A. Álvarez-Ossorio Alvarino, “De la gravedad a la gracia: el príncipe Felipe en Italia”, estudio introductorio a J. C. Calvete Estrella, *El felicísimo viaje del muy alto y muy poderoso príncipe don Phelippe*. P. Cuenca (ed.), Madrid, 2001, pp.

Así, Rousseau censuraba que en los círculos sociales de París, “cada mujer reúne en su casa un serrallo de hombres más femeninos que ella, que saben rendir a la belleza toda clase de homenajes, salvo el del corazón, del que es digna”⁷²⁸. Según Rousseau, los hombres y las mujeres deberían realizar su vida social de manera separada.

Con todo, Rousseau consideraba que debería existir un espacio donde hombres y mujeres pudiesen entablar relaciones de manera espontánea y en un ámbito decente. Pensaba en las fiestas “públicas” o populares al aire libre, como las había en Ginebra, y en las que “todas las sociedades se funden en una sola, todo se hace común y de todos”⁷²⁹. Pero sobre todo destacaba una diversión que consideraba especialmente recomendable para la juventud: “los bailes entre mozos y mozas en edad de casarse”⁷³⁰. Mientras que en el *Segundo discurso* había señalado la danza como la forma de ocio más reprobable, más cercano al mundo cortesano, ahora, en contradicción con estas ideas, veía en las danzas populares una costumbre sana que constituía la base de una vida más natural: “Nunca he podido comprender por qué da tanto miedo el baile y las reuniones de que es ocasión la danza, como si hubiera más pecado en bailar que en cantar, como si estas diversiones no se inspiraran igualmente, una y otra, en la Naturaleza, y fuese delito que quienes están destinados a unirse se diviertan juntos en un esparcimiento decente”⁷³¹. El hombre y la mujer habían sido creados uno para otro y, por lo tanto, los jóvenes debían tener ocasión de conocerse. Estas fiestas de baile eran muy adecuadas, pues consistían en “una reunión donde los ojos del público, constantemente fijos en ellos, les obligan a la reserva, a la modestia, a portarse con la mayor discreción”⁷³². La verdadera “gracia y decoro”, valores cortesanos, se podía encontrar en estas fiestas populares. No era conveniente reprobarlas, como hacían algunos predicadores, sino más bien se las tenía que

LXXVII-CXIV. Cabe recordar asimismo el papel político de las casas de las princesas y reinas dentro de la Corte: J. Martínez Millán, “Familia real y grupos políticos: la princesa doña Juana de Austria”, en Id. (dir.): *La Corte de Felipe II*, Madrid, 1994, pp. 73-106.

⁷²⁸ J. J. Rousseau, *Escritos de Combate*, op. cit., p. 357.

⁷²⁹ *Ibidem*, p. 282.

⁷³⁰ *Ibidem*.

⁷³¹ *Ibidem*, p. 382.

⁷³² *Ibidem*.

“autorizar públicamente”. “Quisiera que un magistrado”, decía Rousseau, “nombrado por el consejo, no desdeñara presidir estos bailes”. Y aclaraba en una nota:

En cada gremio, en cada una de las sociedades públicas de que se compone nuestro Estado, preside uno de estos magistrados con el nombre de *Seigneur-Commis*. Asisten a todas las juntas e incluso a los banquetes. Su presencia no empece a una honesta familiaridad entre los miembros de la asociación; pero mantiene a todo el mundo dentro del respeto que se debe a las leyes, a las costumbres, a la decencia, aún en el seno de la alegría y el deleite. Esta institución es excelente y constituye uno de los grandes vínculos que unen al pueblo con sus directores⁷³³.

La juventud se reuniría en condiciones seguras y decentes, y de paso, se podría celebrar enlaces matrimoniales que “estarían un poco más en la libertad”, tendrían en cuenta las diferencias de edad, y las conveniencias de carácter y de gusto de los jóvenes, facilitarían el establecimiento de los matrimonios y reducirían una excesiva desigualdad social. De esta manera “mantendrían mejor al cuerpo social dentro del espíritu de su constitución”. Lo que proponía Rousseau, finalmente, era sustituir la cultura cortesana e ilustrada por una ética nueva. La reforma se haría a través de la cultura y a continuación intervendría el Estado. Era una idea que probaría ser muy eficaz.

6.6 La cultura cortesana sustituida por la cultura patriótica

Rousseau había escrito la carta desde un genuino fervor patriótico, en defensa de las costumbres de Ginebra. No sorprende, pues, que las costumbres de los ginebrinos tuvieran más en común con los idealizados habitantes de las montañas, que los de una ciudad como París. El ginebrino, decía, “tiene una afición extraordinaria al campo” y uno de sus pasatiempos favoritos era hacer excursiones y estancias en las afueras de su ciudad. Cuando no salía, sus diversiones consistían en frecuentar las *coteries*, los círculos que en Londres

⁷³³ *Ibidem*, p. 383.

habían sido promocionados por los autores del *Spectator*, y degenerado en camarillas, aunque en Ginebra eran los escenarios de una vida social discreta y de buen gusto, donde los hombres leían, charlaban, bebían y fumaban. Las mujeres, en cambio, se reunían en las casas de sus amigas, divirtiéndose con “un inocente juego de prendas, una merienda y, como es de suponer, un inagotable parloteo”⁷³⁴. Y así tenía que ser.

El patriotismo era un sentimiento inculcado de manera artificial, a través de la educación, pero paradójicamente surgido de manera natural. Era, decía Rousseau, una sensación tan intensa que un buen ciudadano sería capaz de morir por su país como consecuencia de una decisión tomada en libertad, porque se sentía parte del “yo común”, y no porque fuese coaccionado por un tirano que sacrificaba a sus ciudadanos en función del “bien común”. M. Viroli, en su estudio sobre el amor a la patria, destaca que el patriotismo de Rousseau era cultural y político: era un amor por la nación, sin renunciar a la libertad garantizada por una constitución republicana⁷³⁵. Ciertamente, en las *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, Rousseau mantenía el medio entre una apuesta por una constitución republicana, adaptando su teoría expuesta en el *Contrato social* a la realidad política de Polonia, o, por lo menos, su visión de ella, enfatizando, a la vez, la importancia de conservar la propia constitución polaca⁷³⁶. Como las leyes sólo tendrían éxito estando en armonía con las costumbres, destacaba la importancia de cultivar las tradiciones populares, que conservaban el ser auténtico del pueblo. Las costumbres, a su vez, eran el producto de una constitución originaria, diferente en cada pueblo. El amor por la constitución implicaba el deseo de vivir según determinadas costumbres y tradiciones y no otras. Así, “si no se conoce a fondo la nación para la cual se trabaja, la obra hecha para ella, por excelente que pueda ser en sí misma, resultará siempre inaplicable, máxime si se trata de una nación ya instituida y cuyos gustos,

⁷³⁴ *Ibidem*, p. 355.

⁷³⁵ M. Viroli, *For love of country. An essay on patriotism and nationalism*. New York, 1995, pp. 84-85. Viroli matiza la idea de F. Chabod, quien considera las consideraciones sobre Polonia como un texto que muestra de manera ejemplar la transición del patriotismo republicano al nacionalismo. Cfr., F. Chabod, *La idea de la nación*. México, 1987.

⁷³⁶ A. Hermosa, “Estudio preliminar” a J. J. Rousseau, *Proyecto de constitución para Córcega; Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*. Madrid, 1988, pp. ix-xliv.

costumbres, prejuicios y vicios se hallan demasiado arraigados como para poder ser fácilmente sofocados por una simiente nueva”⁷³⁷. Cabía corregir los abusos de la constitución, pero, advertía Rousseau, “no despreciéis la que os ha hecho como sois”⁷³⁸. De esta manera daba forma a un patriotismo, que por una parte apelaba a una cultura auténtica, y por otra parte a la libertad política y la independencia de la nación. Fue muy preciso en sus ideas al respecto y, ciertamente, sincero sobre la manera en la que inculcar mediante la “coacción” este espíritu patriótico.

Las constituciones artificiales, impuestas sin tener en consideración el auténtico ser del pueblo, estaban destinadas al fracaso. “Veo todos los Estados de Europa corriendo hacia su ruina. Monarquías, repúblicas, todas esas naciones tan magníficamente instituidas, todos esos bellos gobiernos tan sagazmente ponderados, caídos en la decrepitud, amenazan una muerte próxima”⁷³⁹, escribía Rousseau. Polonia, sin embargo, a pesar de su agitado pasado, amenazado por vecinos poderosos como Rusia, se conservaba en vigor gracias a su espíritu como nación. No obstante, su sentimiento patriótico todavía no estaba suficientemente cultivado. Para esto hacía falta una determinada educación, como Rousseau ya había indicado en el *Contrato social*, y en su artículo *Economía*. Tomaba la educación en el sentido amplio de la palabra. Así, se refería a “juegos de niños”, pero también a “instituciones” que “conforman hábitos” e inculcan “afectos indestructibles”. Para demostrar su argumento hacía referencia a grandes “legisladores” del pasado, como Moisés, quien:

“con el fin de impedir la fusión de su pueblo con otros extraños, le dotó [al pueblo judío] de costumbres y de hábitos imposibles de unir con los de otras naciones, lo alumbró de ritos, de ceremonias particulares, le procuró mil molestias con tal de mantenerlo constantemente en vilo y de alejarlo de los demás hombres. Y cada uno de los vínculos de fraternidad que estableció entre los miembros de su república constituían otras tantas barreras que lo mantenían separado de sus vecinos y le impedían

⁷³⁷ J. J. Rousseau, “Consideraciones sobre el gobierno de Polonia” en Id., *Proyecto de constitución para Córcega; Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, A. Hermosa (ed.), Madrid, 1988, p. 54.

⁷³⁸ *Ibidem*, p. 55.

⁷³⁹ *Ibidem*, p. 54.

mezclarse con ellos. Es esa la razón por la cual esta singular nación tan a menudo sojuzgada, tan a menudo dispersa y destruida en apariencia, pero siempre idólatra de su regla, se ha conservado sin embargo hasta nuestros días diseminada entre las otras sin confundirse con ellas; y por la que sus costumbres, sus leyes, sus ritos, subsisten y durarán tanto como el mundo a pesar del odio y de la persecución del resto del género humano”⁷⁴⁰.

Licurgo, por otra parte, impuso un “yugo de hierro” sobre los espartanos, pero consiguió que éstos se identificasen de manera completa con él, mostrando “sin cesar su patria en sus leyes, en sus juegos, en su hogar, en sus amores, en sus fiestas”. No les daba tregua nunca, y finalmente, “a fuerza de coacción” acabó por nacer en ellos este “ardiente amor a la patria”. De esta manera Licurgo había formado una vigorosa cultura que Rousseau oponía a la cultura ilustrada, en la que las leyes no creaban ningún vínculo, y destacaba los mismos defectos que ya había señalado en su respuesta a d’Alembert: una moral corrompida, el afeminamiento, la falsedad y un ocio despreciable.

Si [los modernos] tienen leyes es tan sólo porque han de aprender a obedecer sin rechistar a sus amos, a no robar en los bolsillos y dar dinero a los bribones públicos. Si tienen modales es para saber entretener la ociosidad de las mujeres de mundo y pasear la suya con donaire. Si se reúnen lo hacen en templos, donde practican un culto que nada tiene de nacional, que para nada recuerda a la patria, y motivo casi de burla; o lo hacen en salas bien cerradas, y previo pago, para ver –en teatros afeminados, disolutos, donde no se sabe más que hablar de amor- declamar a histriones, melindrear a prostitutas, y para recibir lecciones de corrupción, las únicas que aprovechan de todas las que allí se finge impartir; o bien en las fiestas, en las que el pueblo, despreciado siempre, nunca tiene influencia; en las que la reprobación y la aprobación pública no producen efecto alguno; o bien en licenciosos tropes, con el propósito de establecer secretas relaciones, de andar en búsqueda de placeres que

⁷⁴⁰ *Ibidem*, pp. 57-58.

separan y aíslan del todo a los hombres, y que del todo debilitan sus corazones⁷⁴¹.

La cultura cortesana e ilustrada había impedido la formación de las naciones, cuyo espíritu se inculcaba a través de las instituciones: “Se diga lo que se diga no quedan ya hoy franceses, alemanes, españoles, ni tampoco ingleses: no hay más que europeos. Todos tienen los mismos gustos, las mismas pasiones, las mismas costumbres, porque ninguno ha recibido, mediante instituciones propias, una forma nacional”⁷⁴². Por esta razón, los polacos debían cultivar sus tradiciones para distinguirse de los demás pueblos, lo que tendría como consecuencia que actuaran voluntariamente, y con gusto, en pos del interés nacional, cosa que nunca harían por deber. “Con este sólo sentimiento la legislación, aunque fuera mala, haría buenos ciudadanos: y son sólo los buenos ciudadanos lo que constituyen la fuerza y la prosperidad de un Estado”⁷⁴³. La historia tenía un papel importante en la creación del espíritu nacional. Así convenía, “grabar con caracteres sagrados” determinadas épocas en la memoria de los ciudadanos, como en el caso de Polonia, la Confederación de Bar. Rousseau proponía erigir un monumento en su memoria, inscribiendo los nombres de los confederados, e instituir una fiesta para rememorar el acontecimiento cada diez años.

Rousseau no dejaba lugar a duda en cuanto que el amor a la patria era un sentimiento artificial, que se inculcaba a través de la cultura, la educación, y la coacción, y que serviría de fundamento para las leyes y las instituciones del Estado. Se podría decir que aplicaba la receta de los clásicos con respecto al cultivo del hombre como ser social, pero con una cultura alternativa. Al fin y al cabo, tanto para los clásicos como para Rousseau, la educación daba al hombre una naturaleza artificial, para que desarrollara su naturaleza primigenia y actuara de acuerdo a ella. No obstante, la definición antropológica del hombre había cambiado: para los clásicos el ser humano era racional y social, para Rousseau inocente y libre. De esta manera, la segunda naturaleza que adquiriría el hombre educado según los parámetros clásicos implicaba el cultivo de la razón, a la que

⁷⁴¹ *Ibidem*, p. 59-60.

⁷⁴² *Ibidem*, p. 61.

⁷⁴³ *Ibidem*, p. 62.

estaba sujeta su actuación como ser social. Esto significaba que el hombre, en cada momento, tomaba una decisión razonada en función de las circunstancias: la prudencia era la primera virtud de la que dependían todas las demás. No era posible ser virtuoso por naturaleza, decía Aristóteles. La virtud se ejercitaba de manera práctica, de acuerdo a la razón, implicaba un acto de la voluntad, y llegaba a constituir un hábito⁷⁴⁴.

El objetivo de la educación según Rousseau, encerraba la paradoja de perseguir la adquisición de una naturaleza modelada sobre un ideal primitivo, que era anterior a la razón y al discernimiento moral. Esto implicaba la desaparición de la responsabilidad de elegir que era tan importante para los clásicos, que formaba parte de la religión católica como concepto del libre albedrío. La educación tal como propuesta por Rousseau, conducía a que el hombre como ser moral actuaba ahora desde un impulso conforme a su *auténtico* ser en el cual su capacidad racional no participaba de la deliberación ni la valoración moral de sus actos. Mientras que la virtud en los autores clásicos se desarrollaba a través de una adquisición progresiva del gobierno de uno mismo, para Rousseau el ideal de excelencia se inspiraba en la paradoja de cultivar la inocencia del hombre salvaje, no cultivado por definición. Rousseau planteaba como ideal un estado antropológico al que el hombre no podía retornar. Ciertamente, el rechazo a los principios sociales de cortesía y urbanidad y su sustitución por un comportamiento impulsivo y espontáneo obedecía a una decisión de la razón y a una valoración moral de las distintas formas de comportamiento, por lo cual puede considerársele como la expresión de la inocencia, sino sólo la adopción afectada de sus rasgos exteriores.

⁷⁴⁴ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, *op. cit.*, pp. 82-93 (2.5-9).

CAPÍTULO 7

LA CORTE FRENTE AL REINO DE LOS FINES DE KANT

Con Kant, la filosofía práctica comenzó a formar parte de la metafísica, con lo que desapareció la separación entre las dos disciplinas establecida por Aristóteles, quien había convertido la prudencia en el núcleo de la conducta moral. El pensamiento kantiano implicó una ruptura con la cosmovisión aristotélica que, a pesar de la crítica vertida por los iusnaturalistas protestantes a través de sus teorías contractualistas, había continuado ejerciendo una importante influencia sobre la cultura cortesana⁷⁴⁵. Aunque esta quiebra influía en la concepción de la Corte como organización política, la metafísica kantiana no implicó una propuesta para una alternativa a este sistema. Kant, como señala J. Martínez Millán, seguía siendo un filósofo del mundo cortesano, a pesar de que criticaba el sistema desde dentro, e identificaba las formas cortesanas con falsas apariencias⁷⁴⁶. La crítica de Kant se centraba en la moral, que expresamente desvinculaba de las formas políticas. Éstas, dentro de su pensamiento, tenían una importancia relativa para el progreso ético, que seguía un curso independiente.

Dentro de la concepción de Kant, el Estado no estaba separado de la sociedad, sino que constituía la expresión de su organización política, y era esta configuración la que avanzaba hacia el *estado ético*, opuesto al *estado de naturaleza ético*. Esta oposición funcionaba de manera similar a la que, para los iusnaturalistas enfrentaba al *estado civil*, es decir, la sociedad organizada políticamente, con el *estado de naturaleza jurídico*. Para Kant, el *estado ético* era la última etapa del progreso moral de la humanidad, el fin de la historia. Mientras tanto, el hombre seguía el tortuoso camino del progreso, no a través de la meditación solitaria, sino en sociedad, lo que implicaba que debía tener en cuenta sus reglas, aunque éstas fueran meramente formas exteriores comparadas con los mandatos metafísicos de la moral. Esta ambigüedad explica el sentido de su *Antropología en sentido pragmático*, objeto de polémica en la investigación

⁷⁴⁵ Sobre la influencia de Aristóteles en la filosofía alemana: P. Petersen, *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischem Deutschland*. Leipzig, 1921.

⁷⁴⁶ J. Martínez Millán, “La sustitución del paradigma cortesano...”, *op. cit.*, p. 7.

kantiana, precisamente por presentar un concepto pragmático de la prudencia para la vida en sociedad, diferente de sus planteamientos críticos⁷⁴⁷.

Las diferencias en la interpretación de la *Antropología* están relacionadas con distintas visiones sobre la Ilustración alemana, y la dificultad de dar sentido a la llamada *Popularphilosophie*. Esta corriente ha sido caracterizada por aquellos que se han aproximado a la historiografía del pensamiento alemán desde la perspectiva de la filosofía crítica, como un movimiento superficial que aglutinaba a los contrarios a Kant, entre los que destacaba Christian Garve⁷⁴⁸. Otros, sin embargo, han intentado reevaluar esta corriente, buscando sus orígenes en el pensamiento de Christian Thomasius, con lo que cobraba significado como parte de una tradición filosófica propia, fundada en una cosmovisión diferente⁷⁴⁹. Recientemente, J. H. Zammito ha señalado que las dudas de Kant en los años 1760 sobre la metafísica, expresadas en su ensayo *Sueños de un visionario*, fueron la causa de su interés por la *Popularphilosophie*, y que su *Antropología* puede considerarse como el reflejo de una aproximación a esta corriente⁷⁵⁰. Desde esta perspectiva, Zammito ha dado una nueva interpretación a la polémica surgida entre Kant y Herder, explicando que éste seguía la tradición de la *Popularphilosophie*, mientras que Kant, a partir de 1783, irrumpía con su filosofía crítica. Posteriormente, afirma Zammito, la *Popularphilosophie* ha ejercido una importante influencia sobre la constitución de la antropología como disciplina científica.

Desde la perspectiva de la Corte, se puede añadir otra dimensión a esta disyuntiva en la filosofía alemana, que muestra a Kant en una postura crítica con la tradición del pensamiento cortesano, que había encontrado su continuidad en la *Popularphilosophie* en su adaptación al contexto de la sociedad. No es casual que Thomasius, como primer representante de esta corriente, empleara el término *filosofía áulica*. Frente al planteamiento de Thomasius, la *Schulphilosophie* de Christian Wolff comenzó a ganar reputación en las universidades alemanas a

⁷⁴⁷ A. Rivero, "Introducción" a I. Kant, *Antropología*. Madrid 2004, pp. 9-10.

⁷⁴⁸ L. W. Beck, *Early German Philosophy: Kant and his Predecessors*. Cambridge, 1969, p. 307.

⁷⁴⁹ J. van der Zande, "In the image of Cicero. German Philosophy between Wolff and Kant", *Journal of the History of Ideas* 56/3, pp. 419-442.

⁷⁵⁰ J. H. Zammito, *Kant, Herder and the Birth of Anthropology*, Chicago 2002, pp. 84-85. Sigo a Zammito, en su reconstrucción de la pugna entre la filosofía popular y la *Schulphilosophie*.

partir de 1720 con otra visión de la Corte. Wolff era discípulo de Leibniz, y ejercía desde 1706 como profesor de matemáticas y filosofía en la Universidad de Halle. Propugnaba una renovación de la filosofía como una ciencia rigurosa, independizando la disciplina de la teología, sistematizándola según el ideal del *esprit géométrique* de Descartes, e intentando fundarla sobre las bases de la matemática. De esta manera, oponía la *cognitio historica*, identificada con un conocimiento irreflexivo, basado en la experiencia, a la *cognitio philosophica* y la *cognitio matemática*, que pertenecían a un ámbito autónomo de conocimiento, es decir, a priori, independiente de la experiencia. Esta visión tenía consecuencias para la organización de la enseñanza, ya que Wolff aspiraba a generar una reforma del currículo universitario, en el que la filosofía, como ciencia sistemática, fuera la facultad dominante.

El planteamiento filosófico de Wolff implicaba una visión antropológica del hombre como ser racional. La razón era el verdadero rasgo divino del hombre. Wolff afirmaba con Leibniz que Dios, entre todos los mundos posibles, había elegido el mejor. La potencia de poder representarse todas las posibilidades definía a Dios como la inteligencia perfecta, y el hombre derivaba de la razón divina su propio intelecto con menor grado de perfección. Esta concepción racional de Dios diferenciaba sustancialmente del voluntarismo divino luterano, puesto que para Wolff, Dios ya no era en esencia “lo diferente”, un enigma, cuyo pensar y querer era concebido como arbitrario para el ser humano, sino que actuaba racionalmente. Como la razón era el don divino por esencia del hombre, su piedad implicaba que debía perfeccionarse mediante ella, para intentar establecer la perfección y armonía divina en el mundo terrenal. Wolff vinculaba esta idea a la *eudemonía* aristotélica: el hombre, y la sociedad entera, debían aspirar a la felicidad. Esto se hacía, entre otras cosas, a través de la contemplación de la perfección mediante los sentidos, es decir, disfrutando de las diversas expresiones del arte cortesano, desde los jardines y los gabinetes de curiosidades hasta el teatro y la danza.

Era, en definitiva, un planteamiento radicalmente diferente de la actitud ascética y frugal de los pietistas quienes, por otra parte, estaban más cercanos a la tradición iusnaturalista, que justamente se había definido frente al escolasticismo del luteranismo ortodoxo. Esto finalmente terminó en la expulsión de Wolff de la

Universidad de Halle en 1723⁷⁵¹. En la Universidad de Königsberg se produjo asimismo una respuesta intransigente al pensamiento de Wolff por parte de los pietistas quienes, a través de sus valedores cortesanos, estaban intentando controlar la institución⁷⁵². La lucha por el poder con el partido ortodoxo en la Corte implicaba que quedaba poco de los planteamientos de tolerancia que habían caracterizado al movimiento pietista en tiempos de Spener. En 1725 lograron controlar la facultad de teología con el nombramiento de Johann Heinrich Lysius, lo que tuvo como consecuencia directa un ataque frontal a los filósofos *wolffianos* que fueron acusados de ateísmo. En la ciudad se impuso un pietismo ascético, hostil a la práctica de los *Mitteldinge*, o entretenimientos sociales moralmente neutros.

No obstante, aunque el partido ortodoxo y la filosofía wolffiana recibieron un duro golpe, no llegaron a desaparecer, y la fama de Wolff se extendió en el Imperio. Sólo más tarde, a mitad de siglo, durante el período llamado *Hochaufklärung* (1750-1780), se produjo un rechazo general frente a sus planteamientos. Las élites emergentes de la burguesía ilustrada, que buscaron su reconocimiento social a través de la educación, opusieron a la *Schulphilosophie* de Wolff la *Popularphilosophie*, que servía mejor a sus propósitos de presentarse como una élite con características propias, que ambicionaba acceder a los ámbitos administrativos de la Corte. La *Schulphilosophie* comenzó a ser identificada con un pensamiento cerrado, afín a un tradicional y esotérico escolasticismo, practicado por un hermético gremio de eruditos [*Gelehrtenstände*], profesores universitarios que frecuentemente también eran representantes eclesiásticos. La propuesta wolffiana sobre la reforma del currículo universitario no llegó a calar en las universidades protestantes del Imperio, que comenzaron a organizarse alrededor de la facultad de jurisprudencia, lo que implicó una aproximación científica más empírica e histórica que metafísica. El nuevo modelo universitario en la segunda mitad del siglo sería Göttingen, fundada en 1737⁷⁵³.

⁷⁵¹ Un detallado relato del suceso y una síntesis de su filosofía en C. Hinrichs, *Preußentum und Pietismus...*, *op. cit.*, pp. 388-441.

⁷⁵² Al respecto, M. Kühn, *Kant*, 2003, pp. 87-92.

⁷⁵³ N. Hammerstein, "Christian Wolff und die Universitäten. Zur Wirkungsgeschichte des Wolffianismus im 18. Jahrhundert", en W. Schneiders (ed.), *Christian Wolff, 1679-1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*. Hamburg, 1983, p. 266-267. También

Una nueva cultura de la urbanidad pretendía preparar a las élites burguesas para participar en el *ámbito público*. El periódico popular *Monats-Gespräche*, fundado por Thomasius, tuvo una continuidad fructuosa con el surgimiento de una gran cantidad de periódicos semanales entre 1740 y 1770, que crearon un público de lectores, y con esto el ámbito público señalado por Habermas. Sobre todo en Berlín, estos periódicos, que se concentraron en las *bellas artes*, y las llamadas *bellas ciencias*, crearon una nueva cultura burguesa ilustrada, y propagaron valores ilustrados como el progreso y la libertad de expresión, con representantes como Friedrich Nicolai, Gotthold Lessing, Moses Mendelssohn, y Thomas Abbt. En la década de 1790 las élites de la burguesía ilustrada empezaron a diferenciarse de los *höheren Stände*, la aristocracia y las élites cortesanas, por una parte, y los *Gelehrtenstände*, por otra, para definirse como *gebildeten Stände*⁷⁵⁴. Esto implicó la sustitución de la ética de la *oeconomica* por el nuevo ideal de la educación [*Bildung*], que se adquiría a través de una formación literaria cuyo objetivo era un conocimiento mundano⁷⁵⁵.

Kant comenzó a estudiar en Königsberg en la década de 1740, cuando los wolffianos habían recuperado algo de su influencia perdida, y se había establecido un clima de tolerancia en la universidad. Esto explica que pudiera ocuparse de la metafísica partiendo del pensamiento de Leibniz y Wolff, desde su preocupación por el problema de la relación entre espíritu y cuerpo. Kant, en su fase precrítica, intentaba desarrollar una nueva teoría del *influxo físico*, y enfocaba el problema desde la psicología⁷⁵⁶. En el Imperio, particularmente bajo la influencia de Locke, la psicología llegó a determinar las investigaciones sobre la dualidad espíritu-cuerpo. Aunque Locke postulaba la facultad mental como una fuerza inmaterial, que se ponía en funcionamiento a través de las sensaciones, también afirmaba que para explicar el conocimiento era necesario incluir el factor de la reflexión, en el

N. Hinske, "Wolffs Stellung in der deutschen Aufklärung", en W. Schneiders (ed.): *Christian Wolff...*, *op. cit.*, pp. 306-316; M. Wundt, *Die Deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*. Hildesheim, 1964, p. 122.

⁷⁵⁴ H. E. Bödeker, "Die «gebildeten Stände» im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert: Zugehörigkeit und Abgrenzungen. Mentalitäten und Handlungspotentiale", en J. Kocka (ed.), *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert*, Stuttgart 1992, pp. 21-52, vol. IV.

⁷⁵⁵ J. H. Zammito, *Kant, Herder...*, *op. cit.*, p. 29; O. Brunner, *Adeliges Landleben...*, *op. cit.*

⁷⁵⁶ J. H. Zammito, *Kant, Herder...*, *op. cit.*, p. 43.

sentido de una aplicación auto consciente de la mente. Wolff, por su parte, distinguía entre una psicología racional que relacionaba con la lógica y la ontología, y otra empírica, fundada en la observación introspectiva y del comportamiento de los demás. Consideraba esta última disciplina una iniciación en el campo de la filosofía, especialmente adecuada desde un punto de vista pedagógico, puesto que estaba basada en la experiencia cotidiana. La psicología empírica ejercería una influencia determinante sobre la antropología empírica de Kant, quien la separaba de la metafísica, que desde su punto de vista sólo se ocupaba de los principios a priori.

No fue sólo a través de la psicología empírica que Kant comenzó a desarrollar sus ideas sobre la antropología, sino también por su aproximación a la filosofía popular. Después de haber logrado un moderado reconocimiento científico en los años 1762 y 1763, que se caracterizaron por una intensa actividad que resultó en diversas publicaciones, entre ellas *El único fundamento posible para una demostración de la existencia de Dios*, Kant llegó a conocer los escritos de Rousseau, como los dos *Discursos*, que tuvieron un gran impacto sobre su concepción del papel de la ciencia y del científico en la sociedad. Ciertamente, reconocía, el hombre natural no necesitaba la ciencia para ser racional, ni la virtud para ser moralmente bueno. La crítica de Rousseau a la ciencia le hizo reflexionar sobre sus propias ambiciones, llevándole a considerar que como erudito había adoptado una postura elitista de aislamiento intelectual⁷⁵⁷. Sus ideas, en este período, se acercaban más a la *Popularphilosophie* con su ideal del *Bildung*, y su crítica hacia la erudición escolástica, la *Gelehrtheit*, que ya estaba presente en el pensamiento de Thomasius⁷⁵⁸. Fue en este período cuando Kant comenzó a frecuentar los círculos de la sociedad, estableciendo contactos con la aristocracia y la élite militar de Prusia, y a cultivar maneras cortesanías⁷⁵⁹. Sólo al final de la década de 1760, después de un *renacimiento espiritual*, término que empleaba en la *Antropología*, adoptó una actitud ascética frente a la vida, y desarrolló su metafísica moral, separándola rigurosamente de consideraciones empíricas. También en este cambio, Rousseau había ejercido su influencia.

⁷⁵⁷ M. Kuhn, *Kant, op. cit.*, p. 160-161. El autor sigue los comentarios autobiográficos de Kant en *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*.

⁷⁵⁸ J. Zammito, *Kant, Herder ..., op. cit.*, p. 98.

⁷⁵⁹ *Ibidem*, 103. Zammito habla de “aristocratic manners”.

A Kant le había impresionado la idea de Rousseau sobre las cualidades morales del hombre común, y su teoría de que la virtud no estaba vinculada a la sabiduría. Esta idea cuestionaba el planteamiento estoico, y la actitud intelectualista de Leibniz y Wolff. Si la libertad era la propiedad de la bondad, y no la razón, cada hombre debía ser capaz de encontrarse con la moral sin convertirse en un sabio. Para Rousseau, el hombre aprendía ser libre a través de una educación que le hacía partícipe de la *voluntad general*, el fundamento de la igualdad social. Kant contemplaba el problema no sólo desde la perspectiva empírica de la educación, como hacía Rousseau, sino también desde una perspectiva metafísica. La cuestión de la libertad del hombre le remitía al voluntarismo divino, que rechazaba, puesto que identificaba este planteamiento con una idea arbitraria del poder divino. Kant creía en la bondad de Dios, lo que según él no significaba que Dios estuviera limitado en su obrar a determinados principios eternos, ni que hubiera tenido que elegir el mejor de los mundos posibles⁷⁶⁰. Dios era independiente de todo lo externo a él, no podía estar sujeto a una especie de fatalidad.

Según J. B. Schneewind, Kant, al buscar una solución, puede haberse inspirado en la idea de Rousseau de que el hombre alcanzaba la libertad moral, al obedecer la ley que se había prescrito a sí mismo⁷⁶¹. Kant partía de la idea de que el hombre podía actuar en función de lo que le era presentado por bueno, o en función de una ley moral. Ésta provenía en última instancia de Dios, y era independiente de lo que el hombre consideraba bueno o malo desde su propio juicio imperfecto, con el que actuaba de manera prudente en función de las circunstancias. La voluntad del hombre debía estar sujeta a esta ley moral, la única manera de alcanzar la verdadera libertad. El hombre recibía la ley moral, que consistía en principios a priori a través de la razón. Kant distinguía ésta de la comprensión común, vinculada a su propia percepción empírica del bien y del mal⁷⁶². Así, seguía la tradición filosófica, desarrollada dentro del campo de la

⁷⁶⁰ J. B. Schneewind, *The invention of Autonomy...*, *op. cit.*, pp. 496-497.

⁷⁶¹ *Ibidem*, p. 500. Schneewind se refiere a un fragmento en J. J. Rousseau, *Contrato social*, *op. cit.*, p. 50: “Según lo que procede, se podría agregar a lo adquirido por el estado civil la libertad moral, la única que verdaderamente hace al hombre dueño de sí mismo, porque el impulso exclusivo del apetito es la esclavitud, y la obediencia a la ley que se ha prescrito es la libertad...”.

⁷⁶² Sobre la razón en Kant, véase H. Caygill, *A Kant Dictionary*. Oxford 1996, pp. 346-350.

psicología por Locke y Wolff, que distinguía entre las diferentes facultades de la razón. Para Kant, el hombre era realmente libre cuando era capaz de actuar según los principios de la ley moral. De esta manera, intentaba solucionar las contradicciones surgidas en el pensamiento teológico al reflexionar sobre la libertad humana, contemplada desde la perspectiva del libre albedrío, y la libertad divina, que no podía estar sujeta a lo decidido por el hombre. La libre elección del hombre no se ejercía en el campo de la realidad empírica, sino que consistía en un sometimiento voluntario a los principios a priori de la ley moral.

Así, Kant proponía una moral metafísica, que partía de la bondad divina, y que responsabilizaba al hombre por haber elegido el camino del mal al desobedecer las leyes divinas. El hombre, si obedecía la ley moral, formaría nuevamente parte de la comunidad moral con Dios, por lo que el plano divino y el humano dejarían de estar separados. Esta comunidad moral, sin embargo, debía estar establecida por cada hombre individualmente, y se producía en el ámbito metafísico. No tenía una expresión directa en forma de una organización política de la comunidad que imponía leyes a través de la coacción. El hombre, a nivel individual, debía ejercitar su buena voluntad a través del ejercicio espiritual, como ha señalado I. Hunter⁷⁶³. Desde un punto de vista histórico, Kant lo consideraba la llegada de lo que llamaba el *reino de los fines* como el resultado de un largo proceso.

7.1 El pecado original

La visión antropológica en el mundo occidental se explicaba dentro de las conjeturas formuladas por la filosofía clásica, y de la revelación en el pensamiento cristiano, sobre el inicio de la historia humana. Rousseau había introducido una modificación importante dentro de esta tradición, al partir de la idea de que la bondad del hombre residía en su naturaleza animal, siendo el desarrollo de la razón el origen de los males. Esta visión sirvió de inspiración a Kant, quien la tomó como uno de los puntos de partida para elaborar una interpretación racional de la historia de Adán y Eva en su ensayo *Probable inicio de la historia humana*

⁷⁶³ I. Hunter, *Rival Enlightenments. Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany*. Cambridge, 2001, p. 284.

(1786). El otro, la búsqueda del comienzo de la historia humana en el libro de Génesis, implicaba que esta interpretación se articulase en torno al pecado original, que Rousseau había eliminado de los *Discursos*. La conjugación de estas dos interpretaciones elaborada por Kant, le permitía presentar el pecado original como un paso necesario en el progreso moral de la humanidad. De esta manera, la transgresión del mandato divino era despojada de la connotación negativa que había tenido dentro de la tradición luterana, y que había motivado que se restase importancia a las buenas obras en la redención del hombre. Kant intentaba replantear el obrar moral como una condición imprescindible para la salvación, lo que le obligó a reinterpretar este suceso bíblico, y a presentar su propia visión antropológica.

Inicialmente, afirmaba Kant, el hombre era guiado por la voz de Dios que, identificada con el instinto, le permitía comer algunas cosas, mientras otras le eran prohibidas. Conjeturaba que el hombre, a través de su olfato, rechazaba algunos alimentos, y en cambio sentía apetito por otros. Al principio, pues, el humano actuaba obedeciendo “la llamada de la Naturaleza”, tal como el hombre natural de Rousseau. Pero pronto comenzó a escuchar la voz de la razón, pues, a través de la vista, un sentido que Kant consideraba menos vinculado al instinto, comenzaba a identificar la similitud entre los alimentos ya degustados, lo que le despertó la curiosidad hacia otros frutos a los que no se sentía directamente atraído por su instinto. En principio, esto no habría sido necesariamente algo malo si el hombre hubiese seguido obedeciendo a su instinto. “Sin embargo, es una propiedad de la razón el poder fingir deseos con la ayuda de la imaginación, no sólo independientemente de la orientación del instinto natural, sino incluso en contra de este instinto; tales deseos recibieron en un principio el nombre de *concupiscencia*, pero a través de ellos se fue fraguando poco a poco todo un enjambre de inclinaciones prescindibles, incluso antinaturales, bajo la denominación de *opulencia*⁷⁶⁴”. Así, pues, el empleo de la razón implicaba para el

⁷⁶⁴ I. Kant, *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*. Ak. VIII, p. 111: Allein es ist eine Eigenschaft der Vernunft, daß sie Begierden mit Beihülfe der Einbildungskraft nicht allein ohne einen darauf gerichteten Naturtrieb, sondern sogar wider denselben erkünsteln kann, welche im Anfange den Namen der Lüsterheit bekommen, wodurch aber nach und nach ein ganzer Schwarm entbehrlicher, ja sogar naturwidriger Neigungen unter der Benennung der Üppigkeit ausgeheckt wird”.

hombre la posibilidad de engañarse sí mismo, renegando de la voz de la Naturaleza. Después del primer intento tomaba el gusto de hacerlo, descubriendo así el placer de elegir por sí mismo, sin estar sometido al instinto como los demás animales. Esta conquista del “estado de libertad”, sin embargo, a la vez provocaba una gran angustia y perplejidad, pues el hombre que todavía no había descubierto los límites de su actuación, repentinamente se veía confrontado con una infinitud de deseos. Había iniciado, con todo, un camino sin retorno, pues ya no podía regresar a su anterior estado de “servidumbre” bajo el instinto, como ya había señalado Rousseau.

De esta manera, a través de Rousseau, Kant pudo presentar su versión racionalizada de la Caída. Ésta, en primera instancia, era expresada en el instinto nutritivo y, en segundo lugar, estaba relacionada con el descubrimiento de la sexualidad y el amor. Así, como había afirmado Rousseau, el hombre, antes del uso de la razón, tenía un instinto sexual que sólo estaba en función de la conservación de la especie. La razón, sin embargo, conllevaba el amor, que a su vez traía el ocio y la cultura que se manifestaba en la música y la danza. De manera similar, Kant afirmaba que “el hombre descubrió pronto que la excitación sexual, que en los animales estaba meramente basada en un impulso pasajero y en la mayor parte periódico, podía ser en él aumentado y prolongado a través de la imaginación que, ciertamente, ejercía su actividad con más moderación, pero a la vez de forma más duradera y constante, apartando de los sentidos el objeto [de deseo], por lo que se evitaba el tedio que conlleva la satisfacción de un mero deseo animal”⁷⁶⁵. El paso de la desnudez a la hoja de parra mostraba que el hombre desarrollaba el dominio de la razón sobre los impulsos, no sólo para dirigirlos hacia nuevos objetos, como había sucedido en el caso del instinto de la nutrición, sino para moderarlos y convertirlos en “estímulos ideales”. Esto se expresaba en la abstinencia, mediante la cual un mero estímulo del apetito se convertía en el ideal del amor, y el placer sensual en un gusto por la belleza. Para

⁷⁶⁵ *Ibidem*, pp. 112-113: “Der Mensch fand bald: daß der Reiz des Geschlechts, der bei den Thieren bloß auf einem vorübergehenden, größtentheils periodischen Antriebe beruht, für ihn der Verlängerung und sogar Vermehrung durch die Einbildungskraft fähig sei, welche ihr Geschäft zwar mit mehr Mäßigung, aber zugleich dauerhafter und gleichförmiger treibt, je mehr der Gegenstand den Sinnen entzogen wird, und daß dadurch der Überdruß verhütet werde, den die Sättigung einer bloß thierischen Begierde bei sich führt”.

Rousseau el amor, y el sentido por la belleza, que implicaba expresar una preferencia, y tenía como consecuencia la cultura del ocio, era el origen de la desigualdad y la alienación. Kant, sin embargo, consideraba que el empleo de la razón había elevado al hombre, aunque hubiese traído de manera inevitable la transgresión de la ley divina. La cultura de la sociabilidad no era en sí misma algo negativo que alejaba el hombre cada vez más de su anhelado estado natural. Para Kant, la decencia significaba que el ser humano, a través del decoro, definido como “ocultación de aquello que puede provocar menosprecio”, infundía en los otros un respeto hacia su persona. Esta era la base de la “verdadera” sociabilidad y el principio de la moralidad.

Con el despertar de la razón, el hombre había tomado conciencia de su superioridad sobre los demás animales, lo que según Rousseau había sido la causa de un sentimiento de soberbia, el primer paso hacia la desigualdad. Kant, no obstante, partía del supuesto de que el hombre, al descubrirse como fin de la Naturaleza, había comenzado a considerar a los animales como instrumentos para satisfacer sus deseos, a la vez que se daba cuenta de que no podía tratar de la misma manera a sus congéneres, y de que todos debían participar de la misma manera en los dones de la Naturaleza. Esta conciencia le preparaba, aunque todavía en un estado muy prematuro, para poner límites a su voluntad, en función de la vida en comunidad, considerada por Kant la base de la vida en sociedad, mucho más importante que “el afecto y el amor”. De esta manera, aunque consideraba al hombre en su esencia un ser social, creía que la sociedad era una construcción racional, tal como habían hecho los estoicos. El ser humano comenzaba a contemplarse como “un fin en sí mismo”, otorgaba esta misma valoración a los demás, y reclamaba no ser tratado como “medio para otros fines”. En esto, afirmaba Kant, y no en la posesión de la razón como mero instrumento para satisfacer a las inclinaciones, residía el fundamento de la absoluta igualdad entre los hombre, en una posible alusión a Rousseau. En definitiva, la condición del hombre como ser moral era para Kant la base de la igualdad social.

El desarrollo de la capacidad racional en el hombre, trajo consigo un retroceso en la moral. Comenzaron a manifestarse vicios desconocidos para los seres irracionales, incapaces de transgredir los mandatos divinos, inexistentes para ellos. El uso de la razón trajo para el hombre el castigo, pues empezó a tomar conciencia de su fragilidad física, algo que también había señalado Rousseau.

Pero a pesar de este castigo, que cada uno sentía individualmente, el empleo de la razón constituía un progreso para la humanidad. El hombre, pues, aprendía a utilizar todas las cualidades que poseía intrínsecamente, lo cual, desde el punto de vista de la evolución humana, no podía sino ser contemplado como un progreso. Esta situación paradójica aclaraba según Kant las aparentes contradicciones entre las afirmaciones de Rousseau en sus dos *Discursos*, y las de *Emilio* y el *Contrato social*. El hombre, como ser racional daba forma a la cultura que le alejaba cada vez más de su estado natural. No obstante, esta misma cultura tenía como objetivo la realización del hombre como ser moral. Desde el punto de vista del progreso de la especie humana, Kant sostenía que la tensión entre la cultura y la naturaleza humana estaba destinada a resolverse, cuando el hombre adquiriese una segunda naturaleza compatible con su naturaleza original. Esto sucedería cuando el hombre finalmente se convirtiese en un ser completamente moral, tan carente de vicios como el hombre natural. La cuestión era cómo y si esto estaba al alcance del ser humano.

Así contemplado, las perspectivas de Kant y de Rousseau eran efectivamente compatibles. No obstante, la diferencia residía en lo que cada autor consideraba como un ser moral óptimo, y cómo la humanidad intentaba, o debería intentar, alcanzar su último fin. Para Rousseau, un ser moral era un ser carente de disimulo, una persona *sincera*, cuya segunda naturaleza actuara como si respondiera a un instinto. La sinceridad, pues, implicaba obrar fuera del ámbito de la razón, aunque ésta, en la sociedad actual tenía como fin ennoblecer los sentimientos. A través de esta paradoja pensaba poder solucionar la contradicción entre el hombre racional y el natural, y en este sentido rompía con la concepción clásica de la segunda naturaleza. Ciertamente, según ésta, el hombre virtuoso debía aparentar naturalidad, pero esta apariencia no era susceptible de ser identificada con la hipocresía, sino que indicaba que el hombre había logrado ser intrínsecamente virtuoso, lo que se traducía en una actuación prudente. Kant no rompía del todo con los ideales ilustrados de la sociabilidad, como puede verse en su *Antropología en sentido pragmático*.

7.2 La Antropología: las *maneras* frente al *carácter*

La *Antropología en sentido pragmático* (1798), basada en un curso que Kant impartió en 1772-1773, cobra todo su sentido dentro de esta perspectiva de progreso. Su concepto de la antropología tenía su origen en la psicología empírica de Christian Wolff y de Alexander Baumgarten, quienes colocaron esta disciplina dentro de la metafísica. Kant la separó de ella, y la transformó en una antropología que no estudiaba al hombre desde una perspectiva especulativa, sino desde un punto de vista pragmático, es decir, enseñaba cómo aplicar las reglas de la prudencia⁷⁶⁶. Kant consideraba que su antropología constituía una buena preparación del estudiante para su vida en sociedad. No se podía abrumar a los recién llegados con la metafísica y, teniendo en cuenta que no todos continuarían con los cursos de filosofía, era necesario ofrecer a los alumnos principiantes unas ideas básicas del *Bildungsideal*⁷⁶⁷. La obra enseñaba las principales facultades anímicas del hombre: la facultad de conocer, el sentimiento de placer y displacer, y la facultad de desear. También trataba la fortaleza y la debilidad, y la condición sana y patológica de las facultades. La segunda parte estaba dedicada a los rasgos de la persona según su temperamento, género, raza, nación, y a la forma en que daba forma a su carácter utilizando sus diferentes facultades.

Frecuentemente se ha señalado la contradicción entre este planteamiento empírico, y los principios a priori de su filosofía moral. Desde esta última perspectiva, la felicidad, entendida como el objetivo de la actuación prudente, no podía ser la meta para la actuación humana. No obstante, la motivación pedagógica explica el sentido más universal que tenía la antropología para Kant. El progreso humano era un proceso largo y azaroso, y el estudio empírico de la moral humana mostraba la actuación del hombre en la historia y su actual estado ético⁷⁶⁸. En su ensayo *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* (1784), Kant contrastaba una historia empírica, la descripción de la caótica actuación humana aparentemente carente de sentido alguno, con una historia que

⁷⁶⁶ R. Brandt, *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), Hamburg, 1999, p. 117.

⁷⁶⁷ J. Zammito, *Kant, Herder...*, *op. cit.*, pp. 284-285.

⁷⁶⁸ R. B. Loudon, "The second part of morals", en B. Jacobs, P. Kain, *Essays on Kant's Anthropology*. Cambridge, 2003, pp. 60-84.

mostraba una lenta y continua progresión hacia su fin, motivado en la idea de que “independientemente de lo que pueda entenderse, desde una perspectiva metafísica, por la libre voluntad, las manifestaciones fenoménicas de ésta, las acciones humanas, son determinadas como cualquier otro acontecimiento natural según las leyes universales de la Naturaleza”⁷⁶⁹.

Ciertamente, afirmaba Kant, era algo extraño iniciar una historia empírica con un hilo conductor a priori, pero esta forma de la historia estaba basada en un planteamiento filosófico. Semejante historia señalaba la trayectoria seguida por el hombre en su camino hacia su fin último, y tenía por lo tanto un fin pedagógico: por una parte mostraba la buena dirección, por otra parte señalaba lo que todavía faltaba. Así, Kant afirmaba: “Somos extraordinariamente cultos por el arte y la ciencia. Estamos excesivamente civilizados por las diversas expresiones de la cortesía y el decoro. Pero todavía falta mucho para poder considerarnos moralizados. Pues si bien la idea de la moralidad pertenece a la cultura, sin embargo, el uso de este concepto, que sólo hace referencia a las costumbres de la honestidad y del decoro exterior, no es más que mera civilización”⁷⁷⁰. Teniendo en cuenta el reino de los fines, o la constitución perfecta que regiría la vida terrenal, el hombre debía esforzarse en convertirse en un ser moral a través de los medios de los que disponía. Y estos medios los enseñaba la *Antropología*⁷⁷¹. En

⁷⁶⁹ I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlichen Absicht*. Ak. VIII, p. 17: “Was man sich auch in metaphysischer Absicht für einen Begriff von der Freiheit des Willens machen mag: so sind doch die Erscheinungen desselben, die menschlichen Handlungen, eben so wohl als jede andere Naturbegebenheit nach allgemeinen Naturgesetzen bestimmt”.

⁷⁷⁰ *Ibidem*, p. 26: “Wir sind im hohen Grade durch Kunst und Wissenschaft cultivirt. Wir sind civilisirt bis zum Überlästigen zu allerlei gesellschaftlicher Artigkeit und Anständigkeit. Aber uns für schon moralisirt zu halten, daran fehlt noch sehr viel. Denn die Idee der Moralität gehört noch zur Cultur; der Gebrauch dieser Idee aber, welcher nur auf das Sittenähnliche in der Ehrliche und der äußeren Anständigkeit hinausläuft, macht blos die Civilisirung aus”. Un análisis detallado del ensayo en J. Martínez Millán, C. J. de Carlos Morales, *Política, Religión y Tolerancia...*, *op. cit.*, pp. 349-356. Sobre la diferencia entre los conceptos de civilización y cultura, véase: J. Fisch, “Zivilisation, Kultur”, en O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe...*, *op. cit.*, pp. 725-727.

⁷⁷¹ P. Kain, “Prudential Reason in Kant’s Anthropology”, en B. Jacobs, P. Kain, *Essays on Kant’s Anthropology*, *op. cit.*, pp. 230-265.

esta obra Kant no distinguía entre maneras y moral, sino que concedía a ambas su papel en el camino del hombre hacia su fin.

La suma de la antropología pragmática respecto al destino del hombre y la característica de su educación es la siguiente. El hombre está destinado, como ser racional, a vivir en una sociedad con otros hombres, y a cultivarse, a civilizarse y a moralizarse en ella a través del arte y las ciencias, y por muy grande que pueda ser su inclinación animal de entregarse pasivamente a las tentaciones de la comodidad y de la buena vida, que llama felicidad, su destino es hacerse activamente digno de la condición humana en la lucha con los obstáculos que le son propios por la rusticidad de su naturaleza. El hombre, pues, debe ser educado para el bien, pero el que tiene que educarle es a su vez un hombre, que todavía está arraigado en la rusticidad de la naturaleza y, sin embargo, debe efectuar aquello que él mismo necesita. Por esta razón el constante desvío de su destino con la repetida redirección hacia él⁷⁷².

De esto puede deducirse que la sociedad ilustrada constituía una etapa en el progreso humano, una idea que ya encontramos en la Ilustración escocesa. Para Kant, no obstante, el fin moral de la sociedad no debía buscarse en la perfección de la civilización, sino que el destino final se distinguía esencialmente de ella por asemejarse a un mundo regido según unos principios a priori, en el que los hombres se habrían independizado de los obstáculos de la sensibilidad. Así, la *Antropología* proporcionaba unas normas provisionales e instrumentales,

⁷⁷² I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Ak VII, pp. 324-325: “Die Summe der pragmatischen Anthropologie in Ansehung der Bestimmung des Menschen und die Charakteristik seiner Ausbildung ist folgende. Der Mensch ist durch seine Vernunft bestimmt, in einer Gesellschaft mit Menschen zu sein und in ihr sich durch Kunst und Wissenschaften zu cultiviren, zu civilisiren und zu moralisiren, wie groß auch sein thierischer Hang sein mag, sich den Anreizen der Gemächlichkeit und des Wohllebens, die er Glückseligkeit nennt, passiv zu überlassen, sondern vielmehr thätig, im Kampf mit den Hindernissen, die ihm von der Rohigkeit seiner Natur anhängen, sich der Menschheit würdig zu machen. Der Mensch muß also zum Guten erzogen werden; der aber, welcher ihn erziehen soll, ist wieder ein Mensch, der noch in der Rohigkeit der Natur liegt und nun doch dasjenige bewirken soll, was er selbst bedarf. Daher die beständige Abweichung von seiner Bestimmung mit immer wiederholten Einlenkungen zu derselben”.

partiendo de la educación del hombre como medio para alcanzar su destino, pero también puede leerse como el diagnóstico de Kant sobre el estado moral del hombre dentro de la sociedad ilustrada. En su reflexión sobre la moral empírica, Kant se refería a numerosos tópicos cortesanos como el *donaire* (equivalente a la *sprezzatura* de Castiglione), la *prudencia*, el *ocio virtuoso* o la *conversación*, que a través de la filosofía popular habían sido adaptados al contexto ilustrado de la sociedad. Kant concebía las pautas del comportamiento como meras estrategias para poder participar en la vida social y las racionalizaba al relacionarlas con los conceptos que habían cobrado un nuevo significado en la psicología, como el conocimiento, el entendimiento, la sensibilidad, las pasiones y los temperamentos.

Podemos comprobar cómo se modificaron en Kant los tópicos cortesanos, cuando explica la conveniencia de levantar expectativas creando misterio a través de la *oscuridad*. Gracián había afirmado en el *Oráculo manual*: “El jugar a juego descubierto ni es de utilidad ni de gusto. El no declararse luego [al instante] suspende, y más donde la sublimidad del empleo da objeto a la universal expectación; amaga misterio en todo, y con su misma arcanidad provoca la veneración”⁷⁷³. Mientras que Gracián se refería a conocidos tópicos de la retórica y la política, Kant, utilizando la psicología, destacaba que sólo una parte pequeña de la mente era iluminada, capaz de tener una idea clara y definida de una cosa, el resto consistía en pensamientos oscuros de los que el hombre es apenas consciente. Según Kant, la oscuridad podía ser un estorbo cuando el hombre intentaba en vano clarificar sus pensamientos vagos. No obstante, también se podía hacer un uso deliberado de la oscuridad mediante la sugestión. Así, el hombre, en la galantería, no solía expresar abiertamente sus deseos, sino encubrirlos. Por otra parte, un hombre desconocido que iba vestido elegantemente, sugería importancia. En la literatura, afirmaba Kant, “lo enigmático, en cierta medida, no es desagradable al lector, puesto que, cuando resuelve lo oscuro en conceptos claros, siente su propia agudeza”⁷⁷⁴.

También los místicos utilizaban la oscuridad para sugerir la profundidad en sus pensamientos. Estos, sin embargo, no tenían dominio sobre sí mismos.

⁷⁷³ B. Gracián, *Oráculo manual...*, *op. cit.*, p. 102 (máxima 3).

⁷⁷⁴ I. Kant, *Anthropologie...*, *op. cit.*, p. 137: “ein gewisser Grad des Rätselhaften in einer Schrift dem Leser nicht unwillkommen; weil ihm dadurch seine eigene Scharfsinnigkeit fühlbar wird, das Dünkele in klare Begriffe aufzulösen”.

Kant aplicaba este concepto clásico a la psicología, al afirmar que el hombre tenía la facultad de ignorar deliberadamente una representación de la mente, abstrayéndola de otras impresiones de la consciencia. Lo llamaba “el dominio del alma sobre sus representaciones”. Con esto, el hombre podía tomar una actitud razonable, prudente frente a la realidad, en vez de, por ejemplo, prestar atención a pequeños defectos en una persona. “Cuando lo principal está bien, no sólo es justo, sino también prudente ignorar lo defectuoso en los demás, e incluso en nuestro propio estado de felicidad. Sin embargo, esta facultad de abstraer es una fortaleza del alma, que sólo se adquiere mediante el ejercicio”⁷⁷⁵.

El tópico del auto dominio, no sólo se aplicaba a la mente, sino también al comportamiento. Era necesario observarse a sí mismo, y corregir los defectos. El ideal era un aspecto de desembarazo, *l'air dégagé*. Para lograr esta impresión era necesario evitar la timidez o la afectación.

La persona que se comporta de tal manera, como si quisiera juzgar su quehacer delante del espejo, y habla como si se oyera hablar a sí mismo (y no sólo como si otra persona le oyera hablar), es una especie de actor. Quiere representar su papel y fabrica con artificialidad una apariencia de su propia persona, por lo cual, cuando se detecta su preocupación, pierde la estimación de los demás, puesto que suscita la sospecha de querer engañar⁷⁷⁶.

Kant, al destacar *l'air dégagé*, afirmaba la validez de la *sprezzatura* cortesana definida por Castiglione. Lo describía como “una franqueza en la manera de mostrarse exteriormente que no da lugar a sospecha, es el

⁷⁷⁵ *Ibidem*, p. 132: “Wenn das Hauptsächliche gut ist, so ist es nicht allein billig, sondern auch klüglich gehandelt, über das Üble an Anderen, ja selbst unseres eigenen Glückszustandes wegzusehen; aber dieses Vermögen zu abstrahiren ist eine Gemüthsstärke, welche nur durch Übung erworben werden kann”.

⁷⁷⁶ *Ibidem*, p. 132: “Der, welcher sich so stellt, als ob er sich vor dem Spiegel beurtheilen wolle, wie es ihm lasse, oder so spricht, als ob er sich (nicht blos als ob ein Anderer ihn) sprechen höre, ist eine Art von Schauspieler. Er will repräsentiren und erkünstelt einen Schein von seiner eigenen Person; wodurch, wenn man diese Bemühung an ihm wahrnimmt, er im Urtheil Anderer einbüßt, weil sie den Verdacht einer Absicht zu betrügen erregt”.

comportamiento natural (que no por serlo excluye todo arte bello y educación del gusto), que agrada por la veracidad de las manifestaciones exteriores”⁷⁷⁷. Esta actitud mantenía el medio entre la artificialidad y la ingenuidad, que era el comportamiento natural acompañado por la simpleza, “la falta de un arte de corrección convertida en segunda naturaleza”⁷⁷⁸. Así, una muchacha quien, actuando con espontaneidad, parecía algo masculina, o un campesino que destacaba por la falta de urbanidad, provocaba, por la inocencia y la ignorancia en el “arte de aparentar”, frecuentemente una risa jovial en personas con más mundo. “No una carcajada despectiva puesto que se honra en el fondo del corazón la pureza y la sinceridad, sino un reírse afable y cariñosamente de la inexperiencia en el arte de aparentar, arte malo, aunque basado en nuestra naturaleza humana ya corrupta, y que, si se la comparase con una naturaleza no corrompida todavía, debía ser objeto de tristeza antes que de risa”⁷⁷⁹.

L’air dégagé, como expresión de la *cortesía* era un mal tolerable, y hasta necesario en la sociedad humana. “Los hombres son, en general, cuanto más civilizados, tanto más comediantes, y adoptan la apariencia del afecto, del respeto por los demás, de la honestidad, del altruismo, sin engañar con ello a nadie, puesto que cada uno está conforme con que esto no sea la expresión de sentimientos sinceros, y está también muy bien que las cosas sucedan así en el mundo”⁷⁸⁰. Esta idea ya había sido tratada en la literatura cortesana, particularmente en el tratado *La disimulación honesta* (1641), de Torquato Accetto. Éste había relacionado la

⁷⁷⁷ *Ibidem*, p. 132: “Freimüthigkeit in der Manier sich äußerlich zu zeigen, die zu keinem solchen Verdacht Anlaß giebt, das natürliche Betragen (welches darum doch nicht alle schöne Kunst und Geschmacks-Bildung ausschließt), und es gefällt durch die bloße Wahrhaftigkeit in Äußerungen”.

⁷⁷⁸ *Ibidem*, “Mangel einer schon zur Regel gewordenen Verstellungskunst”.

⁷⁷⁹ *Ibidem*, “Nicht ein Auslachen mit Verachtung; denn man ehrt doch hiebei im Herzen die Lauterkeit und Aufrichtigkeit; sondern ein gutmüthiges, liebevolles Belachen der Unerfahrenheit in der bösen, obgleich auf unsere schon verdorbene Menschennatur gegründeten, Kunst zu scheinen, die man eher beseufzen als belachen sollte: wenn man sie mit der Idee einer noch unverdorbenen Natur vergleicht”.

⁷⁸⁰ *Ibidem*, p. 151: “Die Menschen sind insgesamt, je civilisirter, desto mehr Schauspieler; sie nehmen den Schein der Zuneigung, der Achtung vor Anderen, der Sittsamkeit, der Uneigennützigkeit an, ohne irgend jemand dadurch zu betrügen, weil ein jeder Andere, daß es hiemit eben nicht herzlich gemeint sei, dabei einverstanden ist, und es ist auch sehr gut, daß es so in der Welt zugeht”.

necesidad del disimulo con la condición corrupta del ser humano después de la Caída: “Desde que el primer hombre abrió los ojos y supo que estaba desnudo, procuró también esconderse de la vista de su Hacedor. Así, el cuidado del esconder nació casi con el mundo mismo y a la primera manifestación del defecto, y para muchos es dado en uso a través de la disimulación”⁷⁸¹.

Otro tópico de la filosofía clásica, el ocio, expresión de una sociedad refinada, era concebido por Kant como un engaño legítimo del hombre al “engañador” que llevaba dentro de sí mismo. El hombre sentía una inclinación ilusoria hacia la comodidad, es decir, un “reposo no precedido por la fatiga”. Éste, sin embargo, conduciría finalmente a un estado vegetativo, que el hombre asimismo quería evitar. Por esta razón, había inventado el “ocio virtuoso”. Entretenía su espíritu con la conversación, el cultivo de las bellas artes y el juego, para engañar su inclinación engañosa al “descanso ocioso”. La idea de que el refinamiento era un paso hacia la moralidad era explicada de otra manera por Kant a través del concepto *gusto*. En la literatura cortesana, parte de las buenas maneras la constituía el *gusto*⁷⁸². En el *Cortesano* el *buen gusto* se asociaba con la cultura del ocio, la cualidad agradable de las cosas, la reacción hacia los modales de los demás, la inclinación y la libertad de elegir. Gracián utilizaba frecuentemente el concepto en varias acepciones, como el discernimiento entre lo bueno y lo malo, y una inclinación natural que, sin embargo, se podía educar en conversación con otras personas con buen gusto. En el *Oráculo manual*, el gusto era el don del hombre prudente, que no se adquiría con el estudio y el ingenio: “Muchos de ingenio fecundo y sutil, de juicio acre, estudiosos y noticiosos también, en llegando al elegir, se pierden; cásanse siempre con lo peor, que parece afectan el errar”⁷⁸³.

El concepto recibió un nuevo significado a principios del siglo XVIII, con el surgimiento de una *opinión pública*, formada a través de periódicos publicados en las ciudades, que instruían en la moral, el gusto y el estilo. Fundamental para la burguesía ilustrada era tener buen gusto, visto como un signo de eminencia social. En el ámbito intelectual alemán, la educación en el gusto dio lugar a una ciencia

⁷⁸¹ T. Accetto, *La disimulación honesta*. S. Torres (trad. y ed.), Buenos Aires, 2005, p. 89.

⁷⁸² Al respecto, E. Cantarino y E. Blanco (coords.), *Diccionario de conceptos de Baltasar Gracián*, *op. cit.*, pp. 128-132.

⁷⁸³ B. Gracián, *Oráculo manual...*, *op. cit.*, p. 130 (aforismo 51).

de la estética, de la que Alexander Baumgarten fue uno de los principales representantes. Baumgarten, en la tradición de Christian Wolff, distinguía entre un sentido superficial, no filosófico de la estética, y una teoría científica sobre la *perfección*. En la *Antropología*, Kant distinguía diferentes sentidos del gusto: el fisiológico, como propiedad de “la lengua, el paladar y la garganta”, el buen gusto como una preferencia subjetiva acerca del sabor de una cosa; el buen gusto como un juicio empírico, pretendidamente universal, pero que en realidad no lo era y, finalmente, un buen gusto basado en fundamentos a priori. Kant destacaba “la complacencia, que no vale meramente para el sujeto que la experimenta, sino también para cualquier otro, es decir, que se puede considerar como universal, porque (esta complacencia) debe contener una necesidad y, con esto, un principio a priori para poder ser pensada como tal...”⁷⁸⁴. El gusto, desde esta perspectiva, era un sentimiento provocado según una ley verdaderamente universal. Kant, ciertamente, afirmaba que no se podía educar el hombre en la moral fomentando el buen gusto, en el sentido de refinamiento, pero éste por lo menos predisponía el hombre para la moralidad por el afán de querer agradar a los demás. Este deseo implicaba una receptividad para lo universal, y ayudaba a hacer al hombre propenso a aceptar las reglas morales.

Sin embargo, para Kant, el objetivo de la educación debía ser la formación del *carácter*. Comenzaba su obra definiendo al hombre, distinguiéndole del animal por ser capaz de imaginarse como un *yo*, es decir, por tener consciencia de sí mismo, una identidad estable. “Por ello el hombre es una persona, y gracias a la unidad de la consciencia entre todos los cambios que pueden sucederle, es una y la misma persona, es decir, un ser totalmente diferente, por su rango y dignidad, de las cosas, como son los animales que carecen de la razón, a los que se puede mandar a capricho...”⁷⁸⁵. Esta consciencia hacía posible que el hombre

⁷⁸⁴ I. Kant, *Anthropologie...*, *op. cit.*, p. 244: “Nun ist das Wohlgefallen, was nicht blos als für das empfindende Subject, sondern auch für jeden Anderen, d. i. als allgemeingültig betrachtet werden kann, weil es Nothwendigkeit (dieses Wohlgefallens), mithin ein Princip desselben a priori enthalten muß um als ein solches gedacht werden zu können...”.

⁷⁸⁵ *Ibidem*, p. 127: “Dadurch ist er eine Person und vermöge der Einheit des Bewußtseins bei allen Veränderungen, die ihm zustoßen mögen, eine und dieselbe Person, d. i. ein von Sachen, dergleichen die vernunftlosen Thiere sind, mit denen man nach Belieben schalten und walten kann, durch Rang und Würde ganz unterschiedenes Wesen...”.

desarrollara un carácter. Esto por una parte significaba cierta regularidad de conducta. Pero carácter no sólo aludía a un determinado *temperamento*, sino a “aquella propiedad de la voluntad, según la que el sujeto observa determinados principios prácticos, que se ha prescrito irrevocablemente por medio de su propia razón”⁷⁸⁶. No era lo que la naturaleza hacía del hombre, sino lo que éste hacía de sí mismo. La formación del carácter tenía una gran semejanza con la conversión pietista.

El hombre consciente de que su carácter marca su forma de pensar, no lo ha recibido de la naturaleza, sino necesita haberlo adquirido en todo tiempo. También se puede creer que su fundación es como una especie de renacimiento, una cierta promesa solemne que la persona se hace a sí misma, que hace esta promesa, y el momento en que la transformación se produce en él, inolvidable como [el principio de] una nueva época. La educación, los ejemplos y la enseñanza no pueden producir esta constancia y perseverancia en los principios poco a poco, sino sólo, por decirlo así, a través de una explosión, que sigue de inmediato al tedio por el estado tambaleante del instinto. Quizás haya pocas personas que hayan intentado provocar esta revolución antes de los treinta años, y aún menos que lo hayan fundado firmemente antes de los cuarenta⁷⁸⁷.

La formación del carácter, en última instancia, sólo se conseguía obedeciendo a las leyes morales. Así, desde la perspectiva de Kant, el hombre con

⁷⁸⁶ *Ibidem*, p. 292: “...diejenige Eigenschaft des Willens, nach welcher das Subject sich selbst an bestimmte praktische Principien bindet, die er sich durch seine eigene Vernunft unabänderlich vorgeschrieben hat”.

⁷⁸⁷ *Ibidem*, p. 294: “Der Mensch, der sich eines Charakters in seiner Denkungsart bewußt ist, hat ihn nicht von der Natur, sondern muß ihn jederzeit erworben haben. Man kann auch annehmen: daß die Gründung desselben gleich einer Art der Wiedergeburt, eine gewisse Feierlichkeit der Angelobung, die er sich selbst thut, sie und den Zeitpunkt, da diese Umwandlung in ihm vorging, gleich einer neuen Epoche ihm unvergeßlich mache. - Erziehung, Beispiele und Belehrung können diese Festigkeit und Beharrlichkeit in Grundsätzen überhaupt nicht nach und nach, sondern nur gleichsam durch eine Explosion, die auf den Überdruß am schwankenden Zustande des Instincts auf einmal erfolgt, bewirken. Vielleicht werden nur Wenige sein, die diese Revolution vor dem 30sten Jahre versucht, und noch wenigere, die sie vor dem 40sten fest gegründet haben”.

carácter se expresaba con originalidad en su forma de pensar, y se distinguía de los cortesanos, quienes, como meros imitadores, sólo prestaban atención a la exterioridad de las buenas maneras.

7.3 La metafísica de las costumbres frente a la *Popularphilosophie*

Al igual que Rousseau, Kant mostraba su preocupación por la falsedad de las apariencias, por las que una actuación motivada por un interés egoísta era susceptible de ser disfrazada como un obrar conforme a las leyes de la razón. El hombre no sólo luchaba contra su naturaleza sensible a través de la razón, como decían los clásicos, sino que también ésta era capaz de engañarle, generando deseos que no condecían con su naturaleza bondadosa original. La solución, sin embargo, no era recurrir a la sinceridad, sino redefinir la relación entre razón y voluntad. Mientras que para Rousseau la buena voluntad era un sentimiento, para Kant, por el contrario, estaba vinculada a la razón. No obstante, ésta no se podía identificar con el intelecto, sino que era el vínculo del hombre con el mundo suprasensible, en el que se revelaban las leyes morales universales que la voluntad adoptaba como deberes. A través de esta construcción, elaborada en *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Kant intentaba solucionar la paradoja de Rousseau, quien por una parte consideraba la razón el origen del vicio, pero por otra recurría a ella en la construcción de un Estado justo establecido a través del contrato social. Kant separaba por una parte la razón del mundo sensible, y por otra parte la vinculaba a la voluntad, dando con esto un nuevo paso en la tradición metafísica cristiana surgida con San Agustín⁷⁸⁸. En consecuencia, la actuación moral del hombre superaba los límites del intelecto, y con esto, necesariamente, cobraba el carácter de un deber. El hombre racional, pues, sólo actúa según un principio que no comprende completamente, si *cre*e que *debe* actuar en función de un principio tal. Este era un tema central en el pensamiento de Kant. La actuación moral era un deber independientemente de cualquier finalidad que esto pudiese tener para el hombre. Algo que sólo se entiende desde su perspectiva metafísica del progreso moral de la humanidad.

⁷⁸⁸ H. Heimsoeth, *Los seis grandes temas...*, op. cit., pp. 233-239.

Kant presentaba la metafísica de la moral como la verdadera ética, la única pura, por oposición a la antropología práctica –por lo tanto impura⁷⁸⁹-- que trataba de “las leyes de la voluntad en cuanto restringidas por la naturaleza”, identificadas con las reglas de la prudencia. En este sentido tomaba distancia de la tradición filosófica que partía de una interpretación aristotélica del pensamiento moral. Aristóteles justamente había independizado la ética de la metafísica. Así, distinguía entre el bien supremo metafísico, relacionado con el “primer motor móvil”, y el bien supremo del hombre, que era objeto de las ciencias políticas y morales⁷⁹⁰. Según Aristóteles, la moral no se podía concebir de manera independiente de la vida cotidiana o de la vida política, sino que se definía siempre en sociedad. Teniendo en cuenta que la sociedad estaba compuesta por hombres, esto exigía una sabiduría específica.

Frente a Platón, Aristóteles no creía que la política se pudiese reducir a la existencia de unos principios transcendentales, sólo accesibles para los reyes filósofos. Era necesario saber actuar conforme a las circunstancias, esto es, ser prudente, lo que implicaba deliberar sobre cómo alcanzar el bien en una situación concreta. Una persona prudente debía disponer de buen juicio. Retirarse en una determinada situación de guerra podía considerarse prudente, y virtuoso, conforme a las leyes del justo medio entre la cobardía y la temeridad, mientras que esta misma decisión en otra situación podía ser calificada de cobarde. De esta manera, la definición de una persona virtuosa, dependía de su actuación conforme a la prudencia. Esto implicaba que las virtudes nunca se definieran independientemente de su aplicación práctica, sino que estaban intrínsecamente vinculadas a ella. Kant, con su metafísica moral, más bien partía de la tradición platónica, y afirmaba que las verdaderas leyes morales se sostenían independientemente de cualquier consecuencia práctica que pudiesen tener. Era necesario desvincular la moral de la práctica, y buscarla en un fundamento a priori. Sólo podía estar en la razón pura, no contaminada por la experiencia práctica.

⁷⁸⁹ El término es de R. B. Loudon, *Kant's Impure Ethics. From rational beings to human beings*. Oxford 2000.

⁷⁹⁰ S. Sauvé Meyer, *Ancient Ethics. A critical introduction*. London, New York, 2008, pp. 73-76.

Kant se refería explícitamente a la tradición clásica en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, que comenzaba con una reflexión sobre la organización de la filosofía griega: “La filosofía griega antigua se dividía en tres ciencias: la física, la ética y la lógica. Esta división correspondía completamente con la naturaleza de la cuestión, y no cabe corregirla en nada, salvo quizá precisar su principio, en parte para poder asegurarse de su integridad, en parte para poder determinar de manera correcta las necesarias subdivisiones”⁷⁹¹. A continuación Kant definía la Lógica como una ciencia que trataba de las leyes universales y necesarias del pensar, y que no tenía ninguna parte empírica. En un mismo plano se situaba la metafísica, que tampoco contenía parte empírica alguna, y versaba sobre determinados objetos del pensamiento. Ambas se centraban exclusivamente en principios *a priori*. La filosofía de la naturaleza, en cambio, tenía una parte racional, y otra empírica. De la misma manera, decía Kant, la moral tenía una parte empírica, la antropología práctica, y debía tener otra racional, una metafísica de las costumbres. Según afirmaba, la necesidad de la especialización se había mostrado empíricamente en todo tipo de profesiones y actividades artesanales y artísticas, y era tiempo que este mismo principio se aplicase a la filosofía moral.

Le iría mucho mejor a la comunidad científica, afirmaba Kant, si los filósofos no entremezclasen lo racional con lo empírico, y que cada uno se atuviese a su especialidad. La metafísica debería ser depurada de sus elementos empíricos. En cuanto a la filosofía moral, a partir de la idea común de deber y de las leyes morales, debería formularse una metafísica de las costumbres pura.

Todo el mundo debe confesar que una ley, si es moral, es decir, si constituye la base para una obligación, tiene que implicar una absoluta necesidad, que el mandato “no debes mentir” no meramente valga para los hombres, mientras que otros seres racionales no tendrían que atenerse a él, y esto también es válido para todas las demás leyes morales. Por lo tanto,

⁷⁹¹ I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Ak. IV, p. III: “Die alte griechische Philosophie theilte sich in drei Wissenschaften ab: die Physik, die Ethik und die Logik. Diese Eintheilung ist der Natur der Sache vollkommen angemessen, und man hat an ihr nichts zu verbessern, als etwa nur das Princip derselben hinzu zu thun, um sich auf solche Art theils ihrer Vollständigkeit zu versichern, theils die nothwendigen Unterabtheilungen richtig bestimmen zu können”.

el fundamento del carácter obligatorio no debe buscarse en la naturaleza humana, o en las circunstancias del mundo en el que reside, sino únicamente *a priori* en los conceptos de la razón pura. Todas las demás prescripciones que se basan en la simple experiencia e incluso un mandato que en cierto sentido es general, en tanto que basado en la experiencia, aunque sea en la parte más menor, y tal vez sólo por un motivo, puede llamarse ciertamente una regla práctica, pero nunca una ley moral”⁷⁹².

Kant afirmaba que cada hombre, a través del sentido común de la moral, podía aproximarse a su concepción filosófica. Este constituía el primer nivel de la *Fundamentación*, organizada como un tratado en tres niveles, que iniciaba el lector en la concepción metafísica de la moral. Todos sabían, afirmaba Kant, que el núcleo del comportamiento moral residía en la buena voluntad. Cada uno podía entender que los “talentos del espíritu”, como la inteligencia, el ingenio, el discernimiento, por sí mismos no conducían a la moral, puesto que podían ser aplicados tanto en función del bien como del mal. Lo mismo valía para las cualidades del temperamento, como el coraje, la tenacidad y la perseverancia, y los dones de la fortuna, como el poder, las riquezas, el pundonor y la salud que por sí mismos no tenían ningún valor intrínseco. La solución tampoco podía residir en la aplicación de la regla del *justo medio*. Ciertamente, “la moderación en los afectos y las pasiones, el dominio sobre sí mismo, y la deliberación serena no sólo son cosas buenas en muchos aspectos, sino que además parecen formar parte del valor intrínseco de una persona. Sin embargo, falta mucho para que puedan ser consideradas buenas en un sentido absoluto (por mucho que fuesen alabadas por

⁷⁹² *Ibidem*, p. 389: “Jedermann muß eingestehen, daß ein Gesetz, wenn es moralisch, d. i. als Grund einer Verbindlichkeit, gelten soll, absolute Notwendigkeit bei sich führen müsse; daß das Gebot: du sollst nicht lügen, nicht etwa bloß für Menschen gelte, Andere vernünftige Wesen sich haber nicht daran zu kehren hätten; und so alle übrigen eigentlichen Sittengesetze; daß mithin der Grund der Verbindlichkeit hier nicht in der Natur des Menschen, oder den Umständen in der Welt, darin er gesetzt ist, gesucht werden müsse, sondern *a priori* lediglich in Begriffen der reinen Vernunft, und daß jede Andere Vorschrift, die sich auf Prinzipien der bloßen Erfahrung gründet, und sogar eine in gewissem Betracht allgemeine Vorschrift, sodern sie sich dem mindesten Teile, vielleicht nur einem Bewegungsgrunde nach, auf empirische Gründe stützt, zwar eine praktische Regel, niemals aber ein moralisches Gesetz heißen kann”.

los clásicos), puesto que sin los principios de una buena voluntad pueden convertirse en sumamente malas y la sangre fría de un malvado no sólo le hace mucho más peligroso, sino que le tenemos por mucho más despreciable de lo que sería sin ella”⁷⁹³. Con esta sentencia Kant pasaba por alto que según la filosofía moral de Aristóteles, el dominio de las propias pasiones no era un fin en sí mismo, sino que permitía decidir, a través de la razón en función de la virtud, y no podía orientarse hacia el mal. El *justo medio* constituía un equilibrio dentro de la totalidad de las virtudes.

Probablemente, el sentido de la crítica de Kant era atacar la superficialidad con que la moral era aplicada, convirtiéndose en una mera apariencia del comportamiento virtuoso. La verdadera moral, que debía regir incluso los más íntimos pensamientos en el hombre, debía localizarse en un momento anterior a la deliberación prudente, que rápidamente corrompía la buena voluntad a través de racionalizaciones. “La buena voluntad no lo es por lo que ocasione o produzca, ni por su idoneidad para lograr un determinado fin, sino que es buena sólo por el querer en sí misma. Considerada por sí misma, debe ser estimada, sin comparación alguna, muy por encima de todo lo que puede ser efectuado a través de ella en favor de alguna inclinación, incluso, si se quiere, de la suma de todas las inclinaciones”⁷⁹⁴.

La razón, contemplada desde esta perspectiva, parecía más bien un regalo envenenado que un don divino. Sin embargo, esta idea correspondía a una concepción errónea de lo que era su función. No existía para dar satisfacción a las inclinaciones, que ella misma multiplicaba continuamente. Esto sería una tarea sin

⁷⁹³ I. Kant, *Grundlegung...*, *op. cit.*, p. 394: “Mäßigung in Affecten und Leidenschaften, Selbstbeherrschung und nüchterne Überlegung sind nicht allein in vielerlei Absicht gut, sondern scheinen sogar einen Theil vom innern Werthe der Person auszumachen; allein es fehlt viel daran, um sie ohne Einschränkung für gut zu erklären (so unbedingt sie auch von den Alten gepriesen worden). Denn ohne Grundsätze eines guten Willens können sie höchst böse werden, und das kalte Blut eines Bösewichts macht ihn nicht allein weit gefährlicher, sondern auch unmittelbar in unsern Augen noch verabscheuungswürdiger, als er ohne dieses dafür würde gehalten werden”.

⁷⁹⁴ *Ibidem*, p. 394: “Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zu Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d. i. an sich, gut und, für sich selbst betrachtet, ohne Vergleich weit höher zu schätzen als alles, was durch ihn zu Gunsten irgend einer Neigung, ja wenn man will, der Summe aller Neigungen nur immer zu Stande gebracht werden könnte”.

fin, y por lo tanto imposible de alcanzar. Estaba, sin embargo, fuera de duda que la razón tenía un influjo sobre el querer, y puesto que no se podía pensar que lo tuviese sin sentido alguno, sólo cabía sacar una conclusión: su función residía en la creación de una voluntad buena en sí misma. El hombre con una voluntad buena, afirmaba Kant, actuaba por mor del deber y no para satisfacer sus inclinaciones, obraba en función del bien absoluto, sin tener la vista puesta en eventuales recompensas mundanas. Las inclinaciones sólo corrompían el motivo moral puro del deber. “La moralidad de una actuación por deber no reside en el propósito, que debe ser alcanzado a través suyo, sino en la máxima [un principio de acción] que la motiva, por lo tanto, no depende de la realidad del objeto de la acción, sino meramente del principio del querer según el cual sucedió la actuación, independiente del objeto de la capacidad desiderativa”⁷⁹⁵. La voluntad estaba en medio de los principios a priori, que la tenían que determinar, y los móviles posteriores, insignificantes desde esta perspectiva. Kant definía el deber como “la necesidad de una acción por respeto hacia la ley”, identificando la ley con los principios a priori, que necesariamente debían ser universales, válida para la humanidad entera en todas las circunstancias. Únicamente los seres racionales eran capaces de representarla y lo podían hacer sin tener que llevar a cabo sofisticados cálculos prudentes respecto a las posibles consecuencias empíricas de una acción. Sólo hacía falta imaginar una máxima que pudiera ser generalizada en una ley. Ésta debía poder ser aplicada siempre, independientemente de cualquier consideración ulterior, incluso aunque la propia vida peligrase poniéndola en práctica. La reflexión moral, pues, era un hábito que cada uno podía y debía practicar en su vida cotidiana, y a través de la cual se convertiría en una persona con pureza moral.

El segundo paso de la iniciación en la metafísica de las costumbres, implicaba entender los fundamentos de la moral pura, para lo cual hacía falta una comprensión filosófica metafísica de difícil alcance para la consciencia moral común, sobre todo porque ésta se dejaba fácilmente engañar por los

⁷⁹⁵ *Ibidem*, pp. 399-400: “eine Handlung aus Pflicht hat ihren moralischen Werth nicht in der Absicht, welche dadurch erreicht werden soll, sondern in der Maxime, nach der sie beschlossen wird, hängt also nicht von der Wirklichkeit des Gegenstandes der Handlung ab, sondern blos von dem Princip des Wollens, nach welchem die Handlung unangesehen aller Gegenstände des Begehrungsvermögens geschehen ist”.

planteamientos de la *filosofía popular*, cuyo método para descubrir los principios morales no se caracterizaba por un ascenso hasta los principios de la razón pura, y carecía de cualquier rigor científico. Metía “ora la perfección, ora la felicidad, aquí el sentimiento moral, allá piedad, algo de esto y también un poco de aquello, en una asombrosa mezcla”⁷⁹⁶, y nadie se preguntaba si los principios de la moral podían ser *a priori* y residir en los conceptos de la razón pura. Así, los principios de la *filosofía popular* sólo podían conducir a la felicidad “por casualidad”. En cambio, si se separaba la metafísica de las reflexiones empíricas, la razón aprendería a formar una “representación pura del deber”, es decir un principio moral, que rápidamente sería tomado por el hombre por más digno y muy superior a los móviles empíricos. Así, la metafísica de las costumbres implicaba una disciplina mental que finalmente conduciría a un comportamiento moral puro.

Para entender la superioridad de la metafísica de las costumbres sobre la filosofía popular, era necesario definir la relación entre los conceptos *voluntad* e *imperativo*. La voluntad buena, afirmaba Kant, debía actuar según las leyes que residían *a priori* en la razón pura. No obstante, como la razón no mandaba por completo a la voluntad, sino que ésta también escuchaba a sus inclinaciones, era menester que los principios objetivos cobrasen forma de un mandato o imperativo. Kant distinguía en primera instancia los *imperativos hipotéticos*, que representaban “la necesidad práctica de una posible acción como medio para lograr alguna cosa que se quiere (o que posiblemente se quiere)”⁷⁹⁷. Los imperativos hipotéticos podían referirse a acciones reales o posibles. Las últimas representaban principios de acción necesarios para conseguir un propósito posible y realizable. Su necesidad era analítica. Kant identificaba estos imperativos (denominados principios problemático-prácticos) con los de la *habilidad*, puesto que sólo respondían a la pregunta de cómo se podía alcanzar un posible fin, independientemente de si éste fuera bueno o malo. Así, tanto las prescripciones dadas por un médico para curar a su paciente, o la sustancia dada por un envenenador para matar a esta misma persona pertenecían a los imperativos hipotéticos. El imperativo hipotético que tenía como objeto un propósito real

⁷⁹⁶ *Ibidem*, p. 410: “...bald Vollkommenheit, bald Glückseligkeit, hier moralisches Gefühl, dort Gottesfurcht, von diesem etwas, von jenem auch etwas in wunderbarem Gemische”.

⁷⁹⁷ *Ibidem*, p. 414: “die praktische Nothwendigkeit einer möglichen Handlung als Mittel zu etwas anderem, was man will (oder doch möglich ist, daß man es wolle)”.

(denominado principio asertórico-práctico) se refería a un fin que todos los hombres tenían con seguridad, y no sólo barajaban como posible, esto es, la felicidad. Kant identificaba este imperativo con la *prudencia*, que según su definición significaba la habilidad para elegir los medios relativos al bienestar propio. No disponían de la unidad y de la incondicionalidad de una ley moral, pues cada uno tenía su idea respecto a la felicidad, y hasta una misma persona podía tener diferentes concepciones contradictorias de ella. Así, vivir sanamente podía significar que uno debía privarse de ciertas comidas que le apetecían. Unidad e incondicionalidad sólo eran cualidades del *imperativo categórico* que “no concierne a la materia de la acción, y a lo que debe resultar de ella, sino a la forma y al principio de la que la propia acción es la consecuencia, y lo esencialmente bueno de este imperativo consiste en la disposición [del hombre] sea cual fuere su resultado”⁷⁹⁸.

Kant, pues, distinguía entre la habilidad, la prudencia y la moralidad. Con esto daba una definición de la prudencia diferente de la de Aristóteles. Ambos la distinguían de la mera habilidad técnica, o de la *astucia*. Aristóteles, sin embargo, incluía la moralidad dentro de la prudencia, que tenía como objetivo alcanzar la felicidad a través de medios que fuesen buenos. La diferencia radicaba en la definición del concepto de la felicidad. Aristóteles distinguía la verdadera felicidad, que incluía la virtud, de las satisfacciones inmediatas y parciales, mientras que, en este fragmento, Kant identificaba la felicidad únicamente con la naturaleza sensible inferior⁷⁹⁹. Esta diferencia era el resultado de su visión antropológica en la que la naturaleza sensible tenía un efecto corruptor sobre la razón, mientras que Aristóteles partía de la idea de la posibilidad de su gobierno a través de la razón. La consecuencia de la visión kantiana era la absoluta

⁷⁹⁸ *Ibidem*, p. 416: “nicht die Materie der Handlung und das, was aus ihr erfolgen soll, sondern die Form und das Princip, woraus sie selbst folgt, und das Wesentlich=Gute derselben besteht in der Gesinnung, der Erfolg mag sein, welcher er wolle”.

⁷⁹⁹ P. Aubenque, *La prudencia...*, *op. cit.*, p. 283. Véase también T. H. Irwin, “Kant’s criticisms of Eudaemonism” en S. Engstrom y J. Whiting (eds.), *Aristotle, Kant and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty*. Cambridge, 1996, pp. 63-95. En la misma obra: S. Engstrom, “Happiness and the highest good in Aristotle and Kant”, pp. 102- 133. En este artículo el autor sostiene que el concepto de la felicidad en Kant y Aristóteles en realidad no era tan diferente.

desvinculación entre moral y objetivo material, mientras que para Aristóteles el hombre era capaz de establecer una armonía entre los dos.

Así, el imperativo categórico no podía estar vinculado a la experiencia empírica, con lo cual el conocimiento del mismo constituía un problema. De alguna manera tenía que revelarse en el hombre. Según la “antropología metafísica”⁸⁰⁰, esto era posible para un ser que, a través de la razón, tuviese acceso a un mundo inteligible, en el que residían los principios objetivos. Kant afirmaba:

Cuando pienso en un imperativo hipotético, no sé de antemano lo que contiene, hasta que se me da la condición. No obstante, cuando pienso en un imperativo categórico, sé inmediatamente lo que contiene, puesto que este imperativo, aparte de la ley, sólo contiene la necesidad de que la máxima corresponda con esa ley, y no tiene ninguna condición que la limite, no queda nada más salvo la universalidad de una ley propiamente dicha, que debe ser conforme con la máxima, y esta correspondencia es lo único que el imperativo representa propiamente como necesario. Así, sólo hay un imperativo que es este: obra sólo según aquella máxima de la que puedes querer que al mismo tiempo se convierta en una ley universal⁸⁰¹.

A pesar de que todo el mundo, a través de su razón, tenía acceso a los imperativos categóricos, éstos no se revelaban a cada hombre. Un hombre que guardase su debido respeto a la ley moral podía alcanzar la verdadera felicidad, sin embargo, aquél que la desobedeciera, se vería condenado al autodesprecio y al aborrecimiento de sí mismo. Sin duda alguna, al hombre le gustaba reposar su cabeza sobre “la almohada” de las motivaciones y leyes empíricas, y entretenerse

⁸⁰⁰ Término empleado por I. Hunter, *Rival Enlightenments...*, *op. cit.*, p. 279.

⁸⁰¹ I. Kant, *Grundlegung...*, *op. cit.*, p. 420-421: “Wenn ich mir einen hypothetischen Imperativ überhaupt denke, so weiß ich nicht zum voraus, was er enthalten werde: bis mir die Bedingung gegeben ist. Denke ich mir aber einen kategorischen Imperativ, so weiß ich sofort, was er enthalte. Denn da der Imperativ außer dem Gesetze nur die Nothwendigkeit der Maxim enthält, diesem Gesetze gemäß zu sein, das Gesetz aber keine Bedingung enthält, auf die es eingeschränkt war, so bleibt nichts als die Allgemeinheit eines Gesetzes überhaupt übrig, welchem die Maxime der Handlung gemäß sein soll, und welche Gemäßheit allein der Imperativ eigentlich als nothwendig vorstellt. Der kategorische Imperativ ist also nur ein einziger und zwar dieser: handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde”.

con vanas ilusiones, “que sin embargo le hacen abrazar a una nube en vez de a Juno”, y suplantaba la moral por “un bastardo con miembros de diversa procedencia, que se parece a todo cuanto uno quiere ver en él, pero la persona que ha contemplado el verdadero rostro de la virtud no encuentra nada parecido en él”.

Kant, de esta manera, identificaba la filosofía popular y su método, la prudencia, con falsas apariencias y una actitud complaciente frente a la vida. La persona que actuara según sus preceptos era alguien sin moral, que obraba en función de sus propios intereses, y era capaz de adaptarse a las circunstancias tal como hacía Proteo, según el tópico cortesano de la discreción. De esta manera, no era posible alcanzar la comprensión de los imperativos categóricos, que requerían que el hombre se liberase de sus inclinaciones sensibles, lo que implicaba “elevarse” hacia un estilo de vida ascético.

Kant criticaba también la tradición iusnaturalista que, según él, concebía el deber erróneamente como una imposición externa, necesariamente acompañado por la coacción, a no ser que comportara algún interés como estímulo que garantizase su cumplimiento. De esta manera, las acciones eran representadas como motivadas por algún fin externo. No se había formulado aún el concepto del mandato moral, que provenía de la *autonomía* de la voluntad. Una persona que actuaba según los mandatos representados por la razón pura y asumidos por la libre voluntad, esto es, según leyes que eran a la vez particulares y universales, formaba según Kant parte de un *reino de los fines*. “Entiendo por reino la relación sistemática entre diversos seres racionales a través de leyes comunes. Como las leyes determinan la validez universal de los fines, resultará que si se abstraen las diferencias de todos los seres racionales, y el contenido de sus fines particulares, podríamos concebir un conjunto de todos los fines (tanto de los seres racionales como fines en sí, como de los fines particulares que cada uno puede determinarse por sí mismo) relacionado sistemáticamente, esto es, cabría concebir un reino de fines según los principios antes mencionados”⁸⁰². En este reino cada ser humano

⁸⁰² *Ibidem*, p. 433: “Ich verstehe aber unter einem Reiche die systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze. Weil nun Gesetze die Zwecke ihrer allgemeinen Gültigkeit nach bestimmen, so wird, wenn man von dem persönlichen Unterschiede vernünftiger Wesen, imgleichen allem Inhalte ihrer Privatzwecke abstrahirt, ein Ganzes aller Zwecke (sowohl der vernünftigen Wesen als Zwecke an sich, als auch der eigenen

era contemplado como un fin en sí mismo, como un ser autónomo, y nadie era considerado meramente un medio para alcanzar un determinado fin. En consecuencia, cada fin particular debía poder ser convertido en un fin universal: lo que valía para uno mismo, necesariamente debía valer para todos los demás. De lo contrario, el ser humano perdería su autonomía. Todo el mundo, pues, estaba sometido a las leyes universales, pero a la vez era su propio legislador, y en esto residía la dignidad de cada uno. Según Kant, pues, el sentido del deber era digno cuando el hombre mismo, según su libre voluntad, sin ser coaccionado, se había sometido a este deber.

Este reino de los fines tenía cierto parecido al Estado de Rousseau, en el que cada ciudadano era legislador, estando a la vez sujeto al contrato social, y en el que la voluntad de cada uno coincidía con la voluntad general. No obstante, Kant concebía su reino de los fines como un ideal moral puramente racional, que distinguía de un ideal político. En este sentido, no parece descabellado relacionar el reino de los fines con los dogmas luteranos. Según Lutero, el hombre tenía que someterse *voluntariamente* al poder divino, desde una convicción íntima de que éste le salvaría y, en consecuencia, obraría desde un amor por sus congéneres, todos creados por Dios. De manera semejante, según Kant, todos debían someterse *voluntariamente* al imperativo categórico, particular y universal a la vez, desde la firme convicción de que éste era la única vía hacia la verdadera felicidad moral y, en consecuencia, tratar a los demás hombres como fines en sí mismos, puesto que el hombre era el fin de la creación.

El papel central de la libre voluntad tanto en Rousseau como en Kant, garantizaba que el comportamiento moral no fuese nunca una falsa apariencia y correspondería siempre con los deseos más íntimos. Kant, no obstante, pretendía desarrollar un pensamiento racional que pudiera sostenerse independientemente de la fe. Una vez explicada la relación necesaria entre la moralidad y la autonomía de la voluntad, cabía preguntarse qué movía al hombre a no conformarse con la realidad empírica, y someter su voluntad a las leyes del mundo inteligible. La respuesta a esta cuestión implicaba una crítica de la razón práctica pura, y constituía el tercer y último paso en la iniciación del hombre que deseaba

Zwecke, die ein jedes sich selbst setzen mag) in systematischer Verknüpfung d. i. ein Reich der Zwecke, gedacht werden können, welches nach obrigen Principien möglich ist”.

comprender los fundamentos de la metafísica de las costumbres. Para esto era necesaria una concepción de la distinción entre el mundo sensible y el mundo inteligible. El hombre percibía los objetos a través del estímulo de sus sentidos y, por lo tanto, no conocía los objetos en sí, sino únicamente su *apariencia*, esto es, sólo era capaz de percibir los *fenómenos*, debajo de los cuales habría de suponerse la cosa en sí. Incluso sólo se conocía a sí mismo como fenómeno de la naturaleza que tenía un impacto sobre su consciencia, esto es, sólo podía tener una comprensión empírica de su propio ser. No se había creado a sí mismo, y por ello tampoco se conocía como concepto a priori, aunque, según la lógica, debía suponer que debajo de su ser como fenómeno estaba su *auténtico yo*.

El hombre, pues, formaba parte tanto del mundo inteligible, identificado de manera platónica como el mundo verdadero y eterno, como del mundo sensible de los fenómenos, variable ya que dependía de las sensaciones. La actividad del hombre como parte del mundo inteligible, debía ser pura, es decir, las ideas sólo podían presentarse en su consciencia de forma inmediata, no intermediadas por los sentidos. Esta disyuntiva entre el mundo sensible y el inteligible implicaba una tensión. Una acción difícilmente podía ser interpretada como sujeta al mundo inteligible y a la vez al mundo sensible. Como ser racional, todo móvil debía provenir de la voluntad pura, mientras que como integrante del mundo sensible, todo estaba sujeto a los apetitos y las inclinaciones. Según Kant, sin embargo, el fundamento del mundo sensible necesariamente era el mundo inteligible, por lo que sus leyes debían regirlo. Aunque el hombre se reconociese como ser sensible, sabía que su auténtico yo racional, su voluntad pura, respondía necesariamente a las leyes racionales del mundo inteligible. Ciertamente, no era posible para el hombre tener un conocimiento acerca de este mundo mismo, pero sabía que estaba allí, fuera de las fronteras del mundo sensible. Al despojar la voluntad de todos los motivos provenientes del mundo sensible, había un “algo más”. Como cada hombre, de manera natural, buscaba una coherencia en su actuación, y deseaba liberarse de contradicciones, era inducido hacia la realidad metafísica, donde encontraba su “auténtico ser”. Así, la existencia del imperativo categórico, y el interés que sentía el hombre para adecuar su vida a él, estaba vinculada a la percepción del mundo como un cosmos dividido en un mundo sensible y otro inteligente cuya existencia se sabía aunque, en sí, no podía ser conocido teóricamente.

Aquí, pues, se halla la frontera ulterior de toda investigación moral, cuya determinación, sin embargo, es asimismo de gran importancia, para que la razón, por una parte, no busque aquí y allá en el mundo sensible, los móviles supremos y un interés comprensible pero empírico, de manera perjudicial para la moral, y por otra parte, esa determinación tiene su importancia para que la razón tampoco agite sin fuerza sus alas en el espacio, para ella vacío, de los conceptos trascendentales, bajo el nombre del mundo inteligible, sin elevarse de su sitio, y perdiéndose en delirios. Por lo demás, la idea de un mundo racional puro, como un conjunto de todas las inteligencias, al que pertenecemos como seres racionales (aunque a la vez somos miembros del mundo sensible), sigue siendo siempre una idea útil y permitida al efecto de una fe racional, aunque todo conocimiento termina en sus límites, para producir un vivo interés por las leyes morales en nosotros, a través del magnífico ideal de un reino universal de los fines en sí mismos (de seres racionales), al que sólo podemos pertenecer, si nos comportamos cuidadosamente según las máximas de la libertad, como si fuesen leyes de la naturaleza⁸⁰³.

De esta manera, a pesar de que Kant se esforzaba por poner un fundamento racional a su metafísica moral, ésta se basaba en unos fundamentos que

⁸⁰³ *Ibidem*, pp. 462-463: “Hier ist nun die oberste Grenze aller moralischen Nachforschung, welche aber zu bestimmen, auch schon darum von großer Wichtigkeit ist, damit die Vernunft nicht einerseits in der Sinnenwelt auf eine den Sitten schädliche Art nach der obersten Bewegursache und einem begreiflichen, aber empirischen Interesse herumsuche, andererseits aber, damit sie auch nicht in dem für sie leeren Raum transscendenter Begriffe unter dem Namen der intelligibelen Welt kraftlos ihre Flügel schwinde, ohne von der Stelle zu kommen, und sich unter Hirngespinsten verliere. Übrigens bleibt die Idee einer reinen Verstandeswelt als eines ganzen aller Intelligenzen, wozu wir selbst als vernünftige Wesen (obgleich andererseits zugleich Glieder der Sinnenwelt) gehören, immer eine brauchbare und erlaubte Idee zum Behufe eines vernünftigen Glaubens, wenn gleich alles Wissen an der Grenze derselben ein Ende hat, um durch das herrliche Ideal eines allgemeinen Reichs der Zwecke an sich selbst (vernünftiger Wesen), zu welchem wir nur alsdann als Glieder gehören können, wenn wir uns nach Maximen der Freiheit, als ob sie Gesetze der Natur wären, sorgfältig verhalten, ein lebhaftes Interesse an dem moralischen Gesetze in uns zu bewirken”.

implicaban la necesidad de una fe en un mundo, cuya existencia se intuía, pero que era en sí impenetrable para el ser humano. Como ha señalado I. Hunter, esta visión respondía a una *antropología metafísica*, que Kant ya había descrito en su *Historia natural universal y teoría de los cielos* (1755), en la que definía el ser humano como *homo duplex*⁸⁰⁴. La esencia de la actividad humana, en el ámbito moral, constituía un intento de purificar su ser ambivalente con el fin de adquirir un conocimiento de las leyes morales universales del mundo inteligible. El problema, sin embargo era que a nivel individual, el hombre, confundido por su experiencia empírica, formulaba sus deseos particulares, y era, pues, capaz de engañar su verdadero ser racional. Kant, ciertamente, se había mostrado muy crítico con la metafísica practicada en sus días, particularmente en su tratado *Sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*, sobre todo porque la metafísica parecía convertirse en una especie de “religión popular”⁸⁰⁵. No obstante, según Hunter, Kant seguía utilizando el “pathos metafísico”, que consistía en intensificar el anhelo de penetrar en un mundo puramente espiritual, sólo accesible para los hombres puros que habían adoptado un modo de vida ascético. La *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* se puede considerar como un ejercicio espiritual para alcanzar esta realidad metafísica, no tanto destinado al hombre racional, sino más bien al “ser racional en el hombre”⁸⁰⁶. Hunter, de esta manera, cuestiona a los filósofos que aceptan sin crítica la distinción kantiana entre una filosofía práctica pura y una filosofía práctica empírica. Según él, esta distinción no responde a una realidad epistemológica, sino más bien proviene de una antropología y cosmología específica que rechaza vehementemente la posibilidad de poder alcanzar un concepto empírico de la moral. Esto mismo ha sido criticado por los neoaristotélicos que buscan establecer nuevamente los fundamentos de la filosofía moral práctica⁸⁰⁷.

⁸⁰⁴ I. Hunter, *Rival Enlightenments...*, p. 286.

⁸⁰⁵ Zammito sostiene que Kant en este momento de su vida todavía tenía grandes dudas sobre su propia método crítico. Véase J. H. Zammito, *Kant, Herder...*, *op. cit.*, p. 216.

⁸⁰⁶ I. Hunter, *Rival Enlightenments...*, p. 288, 295.

⁸⁰⁷ F. Volpi, “Rehabilitación...”, *op. cit.*, pp. 315-342; E. Berti, *Las razones de Aristóteles*, *op. cit.*, *passim*.

Kant, pues, presentaba su filosofía moral práctica pura como un planteamiento metafísico racional, que estaba dirigido en contra de la filosofía popular de la prudencia, proveniente de la filosofía cortesana, a su vez basada en la ética clásica. No obstante, la ética de Kant puede relacionarse a una concepción moral específicamente protestante.

7.4 La Corte frente al reino de Dios en la tierra

En el prólogo de la *Religión dentro de los límites de la razón*, Kant planteaba el problema de la independencia entre la moral y los fines exteriores. Se podría vincular esta idea con un problema teológico debatido en el luteranismo: la relación entre la justificación por la fe, y la realización de buenas obras. La justificación por la fe implicaba que el hombre, que había puesto toda su esperanza para la salvación en Dios, actuaba de manera piadosa, y como consecuencia llevaba a cabo buenas obras aunque éstas, en sí mismas, no constituyeran razón alguna para recibir la gracia divina. Las buenas obras, de esta manera, eran susceptibles de ser contempladas como deberes. La definición que daba Kant de la moral tenía cierta semejanza, en el sentido de que, según él, la moral actúa conforme las leyes de la razón, independientemente de cualquier fin exterior, es decir, material. “En efecto, puesto que sus leyes, por la mera forma de la legalidad universal de las máximas que han de observarse según ellas, obligan como condición suprema (en sí misma incondicionada) de todos los fines, la moral no necesita de ninguna forma un fundamento material de determinación del libre albedrío, es decir, ningún fin, ni para reconocer lo que es debido, ni para estimular que se cumpla, sino, en cuanto deber, muy bien puede, y además debe ser abstraído de los fines”⁸⁰⁸.

No obstante, aunque la moral no estaba fundamentada teleológicamente, pues lo que importaba era la obediencia a sus leyes, el hombre no podía dejar de

⁸⁰⁸ I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Ak. VI, pp. 3-4: “Denn da ihre Gesetze durch die bloße Form der allgemeinen Gesetzmäßigkeit der darnach zu nehmenden Maximen, als oberster (selbst unbedingter) Bedingung aller Zwecke, verbinden: so bedarf sie überhaupt gar keines materialen Bestimmungsgrundes der freien Willkür, das ist keines Zwecks, weder um, was Pflicht sei, zu erkennen, noch dazu, daß sie ausgeübt werde, anzutreiben: sondern sie kann gar wohl und soll, wenn es auf Pflicht ankommt, von allen Zwecken abstrahiren”.

imaginarse la finalidad de sus acciones. Era difícil, si no imposible, pensar que la moral no condujese a algún bien supremo⁸⁰⁹. Aunque éste no fuese su fundamento, su representación era inherente a su existencia, ya que los deberes y las máximas a obedecer implicaban la existencia de un fin supremo: “puesto que no puede ser indiferente a la razón, cómo puede resultar la respuesta a la pregunta de qué sería la consecuencia de nuestro bien obrar y hacia qué fin, incluso en el supuesto de que éste no esté a nuestro alcance, orientamos nuestro obrar para al menos poder concordar con ello”⁸¹⁰. La idea de un bien supremo que reunía en sí todos los fines parciales del buen obrar humano, a su vez llevaba a la idea de un legislador supremo, moral, santo y todopoderoso que determinaba el fin último del hombre, fuera de su alcance en su existencia terrenal, e incluso fuera de su comprensión⁸¹¹. Kant intentaba universalizar los principios de la antropología cristiana, para convertirla en un “sistema racional puro de la religión”, que pretendía ser universal, aunque partía de y estaba profundamente arraigada en la teología luterana y la moral pietista⁸¹². Así, su intento puede ser concebido como un esfuerzo por dar una base racional a los dogmas teológicos luteranos y sus interpretaciones pietistas, y no tanto como una purificación racional de la teología cristiana.

Al reflexionar sobre la presencia del bien y el mal en el hombre, afirmaba que cada religión partía de una definición inicial del hombre como inocente y bondadoso, en esencia espiritual, que a posteriori había sido corrompido por la Caída, identificada siempre con la naturaleza material, corporal del ser humano.

⁸⁰⁹ Kant afirmaba que el hombre sólo podía actuar racionalmente en función de un objetivo si creía que el objetivo era alcanzable a través de su obrar. Al respecto, A. W. Wood, “Rational theology, moral faith and religion” en P. Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge 1992, pp. 401; 404-405.

⁸¹⁰ I. Kant, *Die Religion...*, *op. cit.*, p. 7: “denn es kann der Vernunft doch unmöglich gleichgültig seyn, wie die Beantwortung der Frage ausfallen möge: was dann aus diesem unserm Rechthandeln herauskomme, und worauf wir, gesetzt auch, wir hätten dieses nicht völlig in unserer Gewalt, doch als auf einen Zweck unser Thun und lassen richten können, um damita wenigstens zusammen zu stimmen”.

⁸¹¹ A. W. Wood, “Rational theology...”, *op. cit.*, p. 403.

⁸¹² J. Bohatec, *Die Religionsphilosophie Kants in der «Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft»*. Mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen. Hamburg 1938.

Kant contrastaba la visión religiosa con la idea más “moderna” del progreso que, según él, difícilmente podía referirse a la moral, sino sólo a la civilización, por evidencias omnipresentes. De esta manera Kant, al igual que Rousseau, distinguía entre la civilización exterior, y una moral interior. Consideraba que ser moralmente bueno o malo era necesariamente una cuestión de la libre elección, en el sentido de una voluntaria adopción de las leyes morales como máxima, o su deliberado rechazo. Cabía distinguir entre una disposición al bien y una propensión al mal en el hombre, entre los cuales se movía la libre elección. Para precisar la relación entre la libre elección, la bondad original y la inclinación del hombre al mal, Kant contemplaba la constitución humana diferenciada en distintos niveles. Así buscaba una respuesta a la pregunta de si el hombre debía ser considerado como intrínsecamente malo, o si se debía enfatizar su origen inocente.

El hombre, afirmaba, tenía en primera instancia una disposición para la animalidad como ser viviente. Con este término se refería al amor de sí mismo como ser físico “y meramente mecánico”, que no era racional y se expresaba en el impulso de autoconservación, la propagación de la especie mediante el sexo y, finalmente, en el deseo de formar parte de la sociedad. Kant, pues, no establecía una tensión entre el amor propio y el amor por los demás, ni creía, como los estoicos, que el deseo de la sociedad fuera fruto de un cálculo interesado: los tres elementos formaban parte de su definición humana básica. Añadía que estas condiciones eran susceptibles de funcionar como soporte de todo tipo de vicios bestiales, como la gula, la lujuria y una “salvaje ausencia de la ley”. En un segundo nivel, la naturaleza humana se caracterizaba por su disposición para la “humanidad”. Era el nivel de la cultura. En este plano, el hombre se parecía al tipo humano definido por Rousseau, que vivía “fuera de sí”. Según Kant, el ser humano en este nivel se caracterizaba por el amor a sí mismo, que se definía en comparación con los demás, lo que le inducía a “procurarse un valor en la opinión de los otros”. También esta característica se prestaba al vicio. Aunque el ser humano en un principio sólo reclamaba ser considerado en un plano de igualdad, y a no admitir la superioridad de nadie, este deseo rápidamente se transformaba en un afán de adquirir esta misma superioridad sobre los demás, con la consecuencia del surgimiento de la rivalidad y los celos. Esto no se debía necesariamente a la presencia de malicia, sino que podía ser el resultado de una medida de

“precaución”, una estrategia defensiva que tenía como objetivo evitar que el otro adquiriese la odiada superioridad. Los vicios “diabólicos” que acompañaban este nivel eran la envidia, la ingratitud, la alegría del mal ajeno, etc. Finalmente el nivel superior era el de la “personalidad”, “la receptividad del respeto para la ley moral, como un móvil en sí mismo suficiente de la libre elección”⁸¹³. Con este concepto Kant se refería al “sentimiento moral”, que constituía “la idea de la humanidad considerada puramente intelectual”. Este plano en el que actuaba la razón puramente práctica, es decir, en su función legisladora, no podía servir de soporte para vicios.

Así, pues, el hombre de Kant disponía en los dos primeros niveles de una base que en sí mismo no era mala, aunque los vicios la podían corromper. El tercer nivel, el puramente intelectual, era lo que verdaderamente definía al hombre como ser humano, pero no era lo suficientemente fuerte para evitar el mal. El hombre poseía una “propensión” al mal, que podía ser el resultado de un “corazón débil”, de la mezcla de motivos moralmente buenos con otros inmorales, y finalmente de la propensión a adoptar máximas malas, la “perversidad”. Ser moralmente bueno, pues, exigía fortaleza, y además una pureza de móviles. Aunque en la tradición clásica y cristiana la corrupción de la moral era siempre identificada con la sensibilidad, Kant afirmaba que ésta en sí misma no era mala. El mal, pues, no formaba parte intrínsecamente del ser humano sino que era el resultado de una decisión voluntaria de la que el hombre era responsable. Según él, tanto la parte sensible del ser humano, que se expresaba en su amor propio como su parte intelectual, que tendía a la observación de la ley moral, influían siempre e inevitablemente en el obrar humano. No era posible eliminar la parte sensible.

El camino hacia la moral, concluía, sólo podía pasar a través del establecimiento de una jerarquía: el hombre tenía que convertir la ley moral en el principio de toda su actuación, y someter a ella los móviles vinculados a la sensibilidad. La inversión de este orden moral, que consistía en la adopción de los móviles de la sensibilidad, del amor propio, como suficientes en sí mismos para dirigir la libre voluntad, conducía al vicio. Esta inversión explicaba cómo un

⁸¹³ I. Kant, *Die Religion...*, op. cit., p. 27: “die Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz, als einer für sich hinreichenden Triebfeder der Willkür”.

hombre que en apariencia actuaba de manera moral, en realidad lo hacía según los principios de la sensibilidad. Así, era posible imaginarse que la actuación de una persona se rigiera únicamente según los preceptos de la prudencia. Por ejemplo, un hombre podía pensar que era mejor no mentir para no verse enredado en sus propias mentiras. De esta manera, la discusión sobre la falsa apariencia y la actuación virtuosa, siempre presente en la filosofía cortesana a través de sus raíces clásicas y cristianas, y que podemos distinguir también en la doctrina luterana que distinguía entre las buenas obras y la fe, aparecía en una nueva versión “racionalizada” en la metafísica kantiana.

Es difícil distinguir los supuestos metafísicos de Kant independientemente de la teología luterana. Kant identificaba el mal radical del hombre con el *peccatum originarium*. El hombre había sido creado como ser inocente, con una disposición natural hacia el bien. Estaba fuera del alcance del hombre saber por qué había decidido dejarse regir por móviles que debían haber sido sometidos a la ley del deber, por qué había puesto en duda “el rigor del mandamiento que excluye la influencia de todo otro móvil impulsor”. La Escritura sólo revelaba que el hombre había sido seducido, y que el pecado era una “caída” de un estado puro de inocencia, que únicamente podía ser imputado al hombre mismo. No obstante, este misterio no sólo significaba que el hombre a partir de este momento estaba inclinado al mal, sino también que el hombre no estaba corrompido desde su fundamento, lo cual implicaba la existencia de alguna esperanza de poder retornar al bien. Junto a un “corazón corrompido” seguía teniendo una voluntad buena. Kant ponía el énfasis en esta posibilidad de regenerarse que tenía el hombre al utilizar los preceptos de la razón práctica, que le proveía con los mandatos de la moral. De esta manera, aunque su filosofía estaba marcada por la preocupación luterana por el pecado original, el camino hacia la salvación dejaba de ser una opción irracional que únicamente se basaba en la fe. El hombre debía mostrar que era un ser moral, siguiendo los mandamientos de la razón, que en última instancia provenían de Dios. La observación de los deberes morales no era meramente una consecuencia de la fe. Ésta no precedía el buen obrar, sino que, en un hombre verdaderamente moral, lo uno no podía distinguirse de lo otro. En este sentido, la filosofía de Kant constituía una reformulación racional de los preceptos de la tradición pietista que enfatizaba las implicaciones prácticas de una vida piadosa.

Kant distinguía entre una *paideia* que conducía a un progreso verdaderamente moral, y una educación basada en los preceptos clásicos, que identificaba con una prudencia que únicamente se expresaba en la apariencia de las buenas costumbres. También esta *paideia* se puede relacionar con el renacer pietista del hombre⁸¹⁴. Así, afirmaba que el hombre podía distanciarse del vicio adoptando buenas costumbres, aunque ser moralmente bueno significaba otra cosa: “Pero que un hombre no sólo llegue a ser legalmente, sino moralmente bueno (grato a Dios), es decir, virtuoso según el carácter inteligible (*virtus noumenon*), un hombre que, cuando reconoce algo como deber no necesita otro móvil impulsor ulterior que la representación misma de este deber, esto no se consigue a través de una reforma paulatina, mientras la base de las máximas permanece impura, sino por medio de una revolución en la intención del hombre (una transición hacia la máxima de la santidad de ella), y sólo puede convertirse en un hombre nuevo mediante una especie de renacimiento, como por una nueva creación y cambio del corazón”⁸¹⁵.

El camino hacia la virtud verdadera no tenía fin, pero sólo se alcanzaba a través de un cambio interior repentino, como una conversión. La identificación de la verdadera virtud con el deber implicaba que el hombre virtuoso no era merecedor de ninguna recompensa particular, pues no hacía nada extraordinario, sino simplemente lo que debía. Con todo, afirmaba Kant, la presencia del sentido del deber en el hombre era digna de admiración, y en cierto sentido una prueba de su origen divino. Era sorprendente que un hombre, a pesar de la distancia que separaba el mundo terrenal del reino divino, tuviera esta inclinación hacia lo divino. “¿Qué es esto que hay en nosotros (puede uno preguntarse), por lo que,

⁸¹⁴ En la universidad de Königsberg, en las facultades de teología y de filosofía, se hizo un importante esfuerzo para reconciliar el modelo pietista y el racional de la regeneración espiritual. Al respecto: I. Hunter, *Rival Enlightenments...*, *op. cit.*, pp. 277-279, 345.

⁸¹⁵ I. Kant, *Die Religion...*, p. 47: Daß aber jemand nicht bloß ein gesetzlich, sondern ein moralisch guter (Gott wohlgefälliger) Mensch, d. i. tugendhaft nach dem intelligiblen Charakter (*virtus Noumenon*), werde, welcher, wenn er etwas als Pflicht erkennt, keiner andern Triebfeder weiter bedarf, als dieser Vorstellung der Pflicht selbst: das kann nicht durch allmähliche Reform, so lange die Grundlage der Maximen unlauter bleibt, sondern muß durch eine Revolution in der Gesinnung im Menschen (einen Übergang zur Maxime der Heiligkeit derselben) bewirkt werden; und er kann ein neuer Mensch nur durch eine Art von Wiedergeburt gleich als durch eine neue Schöpfung (...) und Änderung des Herzens werden.

como seres permanentemente dependientes de la naturaleza a través de tantas necesidades, a la vez somos elevados tan lejos sobre ellas en la idea de una disposición original (en nosotros), que las consideramos en su totalidad como nada, ni siquiera nos tendríamos por dignos de existir, si nos complaciéramos en su goce, aunque sólo éste puede hacer la vida deseable, en oposición a una ley por la que nuestra razón es mandada poderosamente, sin prometer nada ni amenazar con nada?⁸¹⁶” El hombre tenía que ser estimulado en el seguimiento de los mandatos de la moral, a fortalecer su voluntad, a hacer sacrificios, con el fin de “restablecer la disposición al bien en su pureza en el corazón humano”.

Obedecer a los mandatos de la ley moral implicaba una lucha interna. Toda la tradición clásica de la filosofía moral, y especialmente la de los estoicos, afirmaba Kant, había definido el concepto de la virtud en torno a esta lucha. No obstante, añadía, los clásicos no habían identificado el verdadero origen del mal.

Estos filósofos tomaban de la libertad (como una independencia del poder de las inclinaciones), su principio moral universal de la dignidad de la naturaleza humana, y tampoco podían sentar como base un principio mejor y más noble. A continuación tomaban las leyes morales directamente de la razón que, de este modo, era la única legisladora que mandaba absolutamente a través de ellas, y así todo estaba muy correctamente indicado, objetivamente en cuanto a la regla, y también subjetivamente por lo que refiere al móvil impulsor, si uno atribuye al hombre una voluntad incorrupta que admite estas leyes sin pensar en sus máximas. Pero en esta última suposición residía precisamente el error. Puesto que, aunque dirigimos nuestra atención hacia nuestra condición moral tan pronto como queremos, descubrimos que ésta ya no es *res integra*, sino que debemos empezar por expulsar al mal, que ya ha tomado posesión (pero que no podría haberlo hecho sin que lo hubiéramos incluido

⁸¹⁶ *Ibidem*, p. 49: “Was ist das (kann man sich selbst fragen) in uns, wodurch wir von der Natur durch so viel Bedürfnisse beständig abhängige Wesen doch zugleich über diese in der Idee einer ursprünglichen Anlage (in uns) so weit erhoben werden, daß wir sie insgesamt für nichts und uns selbst des Daseins für unwürdig halten, wenn wir ihrem Genusse, der uns doch das Leben allein wünschenswerth machen kann, einem Gesetze zuwider nachhängen sollten, durch welches unsere Vernunft mächtig gebietet, ohne doch dabei weder etwas zu verheißen noch zu drohen?”

en nuestra máxima), esto es, el primer verdadero bien que puede hacer el hombre, es salir del mal, que no se debe buscar en las inclinaciones, sino en las máximas erróneas, y por lo tanto en la libertad misma. Éstas sólo dificultan la ejecución de la máxima buena opuesta; el verdadero mal, sin embargo, consiste en que uno no quiere resistir a las inclinaciones cuando animan a la infracción, y esta intención es en realidad el enemigo verdadero⁸¹⁷.

Así, Kant distinguía su filosofía moral de la de los clásicos tomando como principio el mal intrínseco al hombre, que éste, no obstante, había aceptado voluntariamente a través del pecado original⁸¹⁸. No era cuestión de dominar las pasiones a través de la razón. El hombre no cometía el mal cuando, en un momento de debilidad, dejaba de luchar contra las inclinaciones, sino que el problema era que el mal “minaba secretamente las intenciones” y de esta manera engañaba al hombre. Kant se refería a lo dicho por San Pablo en Carta a los Efesios (6: 10-12): “Por lo demás fortaleceos en el Señor y en la fuerza de su poder. Revestíos de la armadura de Dios, para que podáis resistir contra las asechanzas del diablo; porque nuestra lucha no es contra la carne y la sangre, sino contra los principados, contra las potestades, contra los dominadores de este

⁸¹⁷ *Ibidem*, pp. 57-58: “Diese Philosophen nahmen ihr allgemeines moralisches Princip von der Würde der menschlichen Natur, der Freiheit (als Unabhängigkeit von der Macht der Neigungen), her; ein besseres und edleres konnten sie auch nicht zum Grunde legen. Die moralischen Gesetze schöpften sie nun unmittelbar aus der auf solche Art allein gesetzgebenden und durch sie schlechthin gebietenden Vernunft, und so war objectiv, was die Regel betrifft, und auch subjectiv, was die Triebfeder anlangt, wenn man dem Menschen einen unverdorbenen Willen beilegt, diese Gesetze unbedenklich in seine Maximen aufzunehmen, alles ganz richtig angegeben. Aber in der letzteren Voraussetzung lag eben der Fehler. Denn so früh wir auch auf unsern sittlichen Zustand unsere Aufmerksamkeit richten mögen, so finden wir: daß mit ihm es nicht mehr *res integra* ist, sondern wir davon anfangen müssen, das Böse, was schon Platz genommen hat (es aber, ohne daß wir es in unsere Maxime aufgenommen hätten, nicht Würde haben thun können), aus seinem Besitz zu vertreiben: d. i. das erste wahre Gute, was der Mensch thun kann, sei, vom Bösen auszugehen, welches nicht in den Neigungen, sondern in der verkehrten Maxime und also in der Freiheit selbst zu suchen ist. Jene erschweren nur die Ausführung der entgegengesetzten guten Maxime; das eigentliche Böse aber besteht darin: daß man jenen Neigungen, wenn sie zur Übertretung anreizen, nicht widerstehen will, und diese Gesinnung ist eigentlich der wahre Feind”.

⁸¹⁸ I. Hunter, *The rival enlightenments...*, p. 343.

mundo de tinieblas, con los seres espirituales de la maldad que están en las alturas”. Contra esto no valía simplemente recurrir a la razón. Hacía falta la rigurosa decisión de salir del mal para seguir las leyes de la moral. La definición del mal como “enemigo invisible”, “espíritu malo”, o corruptor “insondable”, es decir, algo fuera del alcance de la razón, implicaba que la adopción de la ley moral era una cuestión de fe, y tenía el carácter de una conversión, descrita como “quitarse el hombre viejo y vestirse el nuevo”⁸¹⁹. Tener fe, confiar plenamente en Dios y aceptar su ayuda, por una parte, y la adopción de las leyes de la moral por otra, que Kant denominaba *sabiduría*, tendían a identificarse.

El hombre sabio no era otro que el que seguía los preceptos de Jesucristo. Kant partía del supuesto de que el mundo únicamente podría ser considerado como el fin de la creación, si el hombre adecuaba sus acciones a la ley moral, es decir, “la humanidad (en general el ser racional universal) en su total perfección moral”⁸²⁰. Este hombre era en su esencia, tal como enseñaba una de las doctrinas centrales de los pietistas, el reflejo de Dios. El ser humano tenía el deber de elevarse hacia la perfección moral, puesto que Dios, en su hijo, había descendido del cielo a la tierra, para adoptar la humanidad. “Esta unión con nosotros puede, pues, ser contemplada como un estado de rebajamiento del hijo de Dios, si nos representamos a aquél hombre de intenciones divinas como arquetipo para nosotros, de tal manera que él, aunque el mismo es santo y, como tal no obligado a soportar ningún sufrimiento, sin embargo, asume éste en la mayor medida, para fomentar el bien del mundo; en cambio el hombre, que nunca está libre de culpa, ni siquiera cuando haya adoptado esta misma intención, que puede considerar los sufrimientos que le pueden alcanzar por el camino que sea, como algo de lo que él tiene la culpa, y por lo tanto debe tenerse por indigno de la unión de su intención con una idea tal, aunque ésta le sirva de arquetipo”⁸²¹. El hombre, culpable e

⁸¹⁹ I.. Kant, *Die Religion...*, p. 74: “das Ablegen des Alten und das Anziehen des neuen Menschen”.

⁸²⁰ *Ibidem*, p. 60: “die Menschheit (das vernünftige Weltwesen überhaupt) in ihrer moralischen, ganzen Vollkommenheit”.

⁸²¹ *Ibidem*, p. 61: “Diese Vereinigung mit uns kann also als ein Stand der Erniedrigung des Sohnes Gottes angesehen werden, wenn wir uns jenen göttlich gesinnten Menschen als Urbild für uns so vorstellen, wie er, obzwar selbst heilig und als solcher zu keiner Erduldung von Leiden verhaftet, diese gleichwohl im größten Maße übernimmt, um das Weltbeste zu befördern; dagegen der

indigno, debía seguir los mandamientos de la ley moral, que significaba imitar el ejemplo de Jesucristo, aunque en ningún caso cabía suponer que pudiese alcanzar su santidad. Era un camino largo, infinito, que continuaría en el más allá, tal como enseñaban los pietistas. Estando el hombre mismo sujeto a la Naturaleza, nunca alcanzaría el ideal en su existencia terrenal.

La obediencia a los mandamientos de la ley moral requería un convencimiento que sólo podía darle la fe, “el que es consciente de una intención moral tal que puede *crear* y establecer en sí mismo una confianza fundada, de que seguiría estando, tanto bajo tentaciones como sufrimientos (como si fueran hechos como piedra de toque de aquella idea) invariablemente pendiente del arquetipo de la humanidad, y seguiría su ejemplo en una fiel imitación, un hombre tal, y sólo él, puede tenerse por aquél que es objeto no indigno del beneplácito divino”⁸²². Con todo, puntualizaba Kant, la llegada de Jesucristo no era una condición del comportamiento moral. No hacía falta ningún ejemplo empírico de un ideal moral, puesto que el modelo de un hombre moralmente bueno ya residía a priori en la razón.

Teniendo en cuenta que el hombre por su propia culpa vivía bajo la ley del pecado, le correspondía salir de ella por su propio esfuerzo. El camino hacia la *libertad*, sin embargo, era problemático, e implicaba una lucha sin cesar, pues el mal ya estaba irremediabilmente vinculado a la condición humana. Kant explicaba este dilema desde unos supuestos similares a los de Rousseau: los vicios más graves del hombre surgían en la sociedad. Aunque el ser humano, por su sensibilidad, estaba inclinado hacia el vicio, las necesidades del hombre que vivía independiente, tampoco eran tan grandes. Kant, ciertamente, no iba tan lejos como Rousseau en la identificación del hombre de la naturaleza como un ser inocente y

Mensch, der nie von Schuld frei ist, wenn er auch dieselbe Gesinnung angenommen hat, die Leiden, die ihn, auf welchem Wege es auch sei, treffen mögen, doch als von ihm verschuldet ansehen kann, mithin sich der Vereinigung seiner Gesinnung mit einer solchen Idee, obzwar sie ihm zum Urbilde dient, unwürdig halten muß”.

⁸²² *Ibidem*, p. 62: “der, welcher sich einer solchen moralischen Gesinnung bewußt ist, daß er *glauben* und auf sich gegründetes Vertrauen setzen kann, er würde unter ähnlichen Versuchungen und Leiden (so wie sie zum Probirstein jener Idee gemacht werden) dem Urbilde der Menschheit unwandelbar anhängig und seinem Beispiele in treuer Nachfolge ähnlich bleiben, ein solcher Mensch und auch nur der allein ist befugt, sich für denjenigen zu halten, der ein des göttlichen Wohlgefallens nicht unwürdiger Gegenstand ist”. La cursiva es de Kant.

bondadoso que en su origen vivía en solitario. Tampoco creía, como Rousseau, que su sociabilidad fuera la consecuencia de un cambio en las condiciones geográficas y climatológicas, sino que sostenía que esta cualidad formaba parte de su esencia. Con todo, ambos filósofos consideraban que los vicios del hombre se amplificaban en sociedad⁸²³.

Si busca las causas y las circunstancias que le traen a ese peligro [de ser expuesto al principio del mal], y le mantienen en él, se puede convencer fácilmente de que estas no vienen tanto de su propia naturaleza bruta, en cuanto vive aislado, sino de los hombres con los que está relacionado o vinculado. No es por los estímulos de la primera por lo que se despiertan en él las propiamente llamadas pasiones, que causan tan grandes devastaciones en su disposición originalmente buena. Sus necesidades son sólo pequeñas, y su estado de ánimo al hacerse cargo de ellas es moderado y tranquilo. Sólo es pobre (o se considera como tal) en tanto que se preocupa de que otros le tienen por tal, y por ello le podrían despreciar. La envidia, la imperiosidad, la codicia, y todas las inclinaciones hostiles vinculadas a ellas, asaltan su naturaleza en sí moderada, *tan pronto como está entre los hombres*, y ni siquiera es necesario que éstos sean supuestos como ya hundidos en el mal y como ejemplos inductores, es suficiente que estén presentes, que le rodeen, y que sean hombres, para que se corrompan mutuamente en su disposición moral, y se hagan malos unos a otros⁸²⁴.

⁸²³ Sobre la recepción del concepto rousseauiano del hombre natural en Kant: J. Zammito, *Kant, Herder...*, p. 116; J. Schmucker, *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflektionen*. Meisenheim am Glan, 1961, p. 231; J. Ferrari, *Les sources françaises de la philosophie de Kant*. París, 1979, p. 193.

⁸²⁴ I. Kant, *Die Religion...*, *op. cit.*, pp. 93-94: “Wenn er sich nach den Ursachen und Umständen umsieht, die ihm diese Gefahr zuziehen und darin erhalten, so kann er sich leicht überzeugen, daß sie ihm nicht sowohl von seiner eigenen rohen Natur, sofern er abgesondert da ist, sondern von Menschen kommen, mit denen er in Verhältniß oder Verbindung steht. Nicht durch die Anreize der ersteren werden die eigentlich so zu benennende Leidenschaften in ihm rege, welche so große Verheerungen in seiner ursprüngliche guten Anlage anrichten. Seine Bedürfnisse sind nur klein und sein Gemüthszustand in Besorgung derselben gemäßigt und ruhig. Er ist nur arm (oder hält sich dafür), sofern er besorgt, daß ihn andere Menschen dafür halten und darüber verachten

La visión escalonada del hombre que manejaba Kant le permitía situar el mayor mal en la sociedad en vez de en la naturaleza sensible del hombre. De ahí que ni el dominio de la naturaleza sensible, ni el ascetismo como mera costumbre, eran maneras de escapar de la ley del pecado⁸²⁵. Kant buscaba la solución en la sociedad misma, que tendría que ser organizada moralmente “a través de la razón”, mediante y por las leyes de la virtud. La moral, al fin y al cabo, implicaba la existencia de la sociedad, y no podía ser concebida para el hombre que vivía en soledad. Era el deber del hombre procurar no sólo su propia virtud, sino el progreso de la humanidad en general. Por otra parte, el hombre necesitaba la ayuda de los demás para poder progresar moralmente⁸²⁶. Esta era una idea que también puede relacionarse con la idea pietista de que cada creyente tenía el deber de trabajar por la llegada del reino divino, y además necesitaba el apoyo de los otros creyentes para progresar en su fe. Kant, a diferencia de Rousseau, no consideraba posible alcanzar la sociedad moral a través de una nueva organización social y política, sino que la imaginaba como una “comunidad ética”, o una sociedad civil ética [*ethischbürgerlich*] por oposición a una sociedad civil de derecho [*rechtsbürgerlich*] que muy bien, y hasta necesariamente, se erigiría dentro de una comunidad política. Ésta última, no obstante, estaba destinada a desaparecer con la realización de la comunidad ética⁸²⁷.

Kant comparaba el “estado de naturaleza jurídico”, en el que cada uno establecía sus propias leyes y en el que nadie vive bajo leyes de coacción, con un “estado de naturaleza ético”, esto es, un estado en el que no existía ningún

möchten. Der Neid, die Herrschsucht, die Habsucht und die damit verbundenen feindseligen Neigungen bestürmen alsbald seine an sich genügsame Natur, *wenn er unter Menschen ist*, und es ist nicht einmal nöthig, daß diese schon als im Bösen versunken und als verleitende Beispiele vorausgesetzt werden; es ist genug, daß sie da sind, daß sie ihn umgeben, und daß sie Menschen sind, um einander wechselseitig in ihrer moralischen Anlage zu verderben und sich einander böse zu machen”. La cursiva es de Kant.

⁸²⁵ I. Hunter, *Rival enlightenments...*, p. 354.

⁸²⁶ Al respecto, A. W. Wood, *Rational theology...*, p. 407-408.

⁸²⁷ Hunter enfatiza este aspecto de la filosofía de Kant, y sigue la tradición de Schmitt y de Koselleck quienes consideraron que la Ilustración se caracterizó por ser un espacio público de la moral que cuestionaba el poder estatal ocultando sus propios fines políticos. Véase: I. Hunter, *Rival Enlightenments...*, *op. cit.*, p. 355.

acuerdo universal sobre lo que eran los principios éticos, puesto que el hombre todavía no se había convertido en un ser moral. De ninguna manera, afirmaba Kant, el estado civil político podía ejercer la función de una comunidad ética, e imponer una moral. Una condición fundamental de la ética, era la libertad. Tal como el hombre era responsable del mal, porque voluntariamente había elegido someterse a la ley del pecado, optar por el camino del bien tendría que ser una decisión tomada en libertad. De lo contrario, este camino no sería el resultado de un verdadero renacer moral. El “estado civil político” únicamente sacaba al hombre de un estado de guerra de todos contra todos. Con esto, afirmaba, la paz social estaba garantizada, pero el hombre seguía muy lejos de convertirse en un ser moral. Para esto tendría que salir del estado de naturaleza ético, que implicaba una “mutua hostilidad pública entre los principios de la virtud, y un estado de inmoralidad interior”⁸²⁸.

Sólo dentro de la comunidad ética, que siempre debería tener la pretensión de poder convertirse en una “república universal según las leyes de la virtud”, unida en torno a la promoción del bien supremo, el hombre dejaba de estar pendiente de su amor propio que definía en comparación con los demás. Así pues, aunque Kant partía de los principios de Hobbes en cuanto al “estado de naturaleza jurídica”, su conclusión era bien diferente respecto a lo que era una sociedad organizada moralmente: el ámbito público abandonado por la moral, que se había retirado al interior del hombre, conduciría según Kant finalmente a una situación de inmoralidad. En vez de eliminar la moral del ámbito público, era menester erigir una comunidad lo suficientemente universal. El logro de un acuerdo universal sobre los principios éticos sería únicamente posible a través de la razón, y esto constituía precisamente el objetivo metafísico de Kant.

Esto significaba que el hombre tendría que unirse a una voluntad general, algo que recuerda a la solución que Rousseau había presentado en su *Contrato social*. No obstante, mientras que para Rousseau el fin de la voluntad general podía ser concretado políticamente a través del Estado, este objetivo seguía siendo para Kant algo metafísico, e implicaba un intento “de trabajar por un todo, del que

⁸²⁸ I. Kant, *Die Religion...*, *op. cit.*, p. 97: “öffentliche wechselseitige Befehdung der Tugendprincipien und ein Zustand der innern Sittenlosigkeit, aus welchem der natürliche Mensch so bald wie möglich herauszukommen sich befließigen soll”.

no podemos saber, si está, como tal, en nuestro poder [alcanzarlo]”⁸²⁹. A su vez, esto requería la existencia de un “ser moral superior, (...) en el que están unidas a través de su disposición universal, todas las fuerzas en sí mismo insuficientes de los individuos, en torno a una acción comunal”⁸³⁰. Dios sólo podía ser contemplado como un legislador cuyas leyes concordaban con los deberes morales de los hombres. Debía ser, por lo tanto, un íntimo “conocedor de los corazones” humanos. De lo contrario, se trataría de un legislador que simplemente exigía la obediencia a unas leyes coactivas que no tenían ningún significado moral para el hombre.

Aunque tal comunidad ética tendría un legislador sobrenatural, y por lo tanto, sólo cabía esperar que la institución de tal comunidad fuera la obra de Dios, y no del pueblo, el hombre tendría que actuar “como si todo dependiese de él”, es decir, según el principio de la doble justificación que también estaba presente en el pensamiento de Leibniz. Esta comunidad, unida bajo la ley moral divina, era la iglesia. Aunque la verdadera iglesia era “invisible”, afirmaba Kant partiendo del tópico pietista, la iglesia visible instituida por el hombre, representaba “el reino moral de Dios sobre la tierra, en cuanto que éste pueda ser establecido por el hombre”⁸³¹. La constitución de la iglesia parecía una versión espiritual del modelo cortesano organizado en torno al *paterfamilias*. No se la podía comparar con una monarquía gobernada por un Papa o un patriarca, ni con una aristocracia, bajo el mandato de obispos o prelados, ni con una democracia, como el régimen de los *illuminati* sectarios, sino que “se la puede comparar mejor con una Casa (familia), bajo un padre moral común, aunque invisible, en tanto que su hijo santo, que conoce su voluntad y a la vez está en parentesco de sangre con todos los miembros de la comunidad, le representa en cuanto que hace conocer más de

⁸²⁹ *Ibidem*, p. 98: “auf ein Ganzes hinzuwirken, wovon wir nicht wissen können, ob es als ein solches auch in unserer Gewalt stehe”

⁸³⁰ *Ibidem*, p. 98: “eines höhern moralischen Wesens, bedürfen werde, durch dessen allgemeine Veranstaltung die für sich unzulänglichen Kräfte der Einzelnen zu einer gemeinsamen Wirkung vereinigt werden”.

⁸³¹ *Ibidem*, p. 102: “das (moralische) Reich Gottes auf Erden, so viel es durch Menschen geschehen kann”.

cerca su voluntad a aquellos, por lo que honran al padre en él, y de esta manera entran entre sí en una unión de corazón voluntaria, universal y permanente”⁸³².

La fe auténtica era una fe racional universal, esto es, consistía en los deberes morales transmitidos al hombre a través de la razón. Por lo tanto, la verdadera manera de honrar a Dios era convertirse en una persona moral. Con todo, era difícil imaginar la difusión repentina de la religión moral pura sin ser materializada en la sociedad. La humanidad necesitaba ser preparada para ello, y en este proceso de progreso moral, una “fe eclesial” surgida a través de la revelación cobraba su sentido. Esta fe, por sus pretensiones universales, debía ser difundida a través de textos escritos, y a la larga dar lugar a una fe racional pura, en la que habría desaparecido la “degradante distinción entre laicos y clérigos”. Con su extensión se establecería el reino de Dios sobre la tierra. Este triunfo sobre el mal, y el establecimiento de la paz universal, sería el resultado de un largo proceso, no de una revolución externa, y conocería muchos obstáculos ocasionados por torpezas políticas civiles que, no obstante, sólo ayudarían a construir una unidad en torno a la idea del bien supremo.

Este proceso era la esencia de la historia de la fe cristiana, que según Kant no podía considerarse como una continuación del judaísmo. La fe judía, afirmaba, consistía de una serie de leyes estatutarias que sirvieron de base para una constitución política, a las que posteriormente fueron añadidos preceptos morales que no provenían del judaísmo. Éste, “en realidad, no era ninguna religión, sino meramente la unión de una multitud de hombres quienes por pertenecer a una tribu particular, se integraron en una comunidad bajo leyes meramente políticas, por lo tanto no en una iglesia. [El judaísmo] más bien tenía como objetivo ser un Estado meramente secular, de manera que, en el caso de que éste fuera desgarrado por sucesos adversos, todavía permanecería viva la fe política, que le pertenecía

⁸³² *Ibidem*: “Sie würde noch am besten mit der einer Hausgenossenschaft (Familie) unter einem gemeinschaftlichen, obzwar unsichtbaren, moralischen Vater verglichen werden können, sofern sein heiliger Sohn, der seinen Willen weiß und zugleich mit allen ihren Gliedern in Blutsverwandschaft steht, die Stelle desselben darin vertritt, daß er seinen Willen diesen näher bekannt macht, welche daher in ihm den Vater ehren und so untereinander in eine freiwillige, allgemeine und fortdauernde Herzensvereinigung treten”.

esencialmente, de restaurarlo en algún momento (con la llegada del Mesías)”⁸³³. Así, pues, la versión que daba Kant del judaísmo se diferenciaba de la de Hobbes en un matiz esencial, pues éste afirmaba que los judíos habían mezclado el estado político con la fe, lo que había dado origen al reino de las tinieblas.

La historia del Cristianismo, según Kant, había sido caracterizada indudablemente por ideas erráticas, como la confusión entre política y religión, y los sucesos violentos que la acompañaban. El establecimiento de la jerarquía eclesiástica y la ortodoxia tenían un efecto opresor y había conducido a la división en la fe. En el Oriente, donde el Estado secular se entrometía en los asuntos eclesiásticos, llegó a ser víctima de invasores extranjeros, que terminaron con la hegemonía del cristianismo. En el Occidente, por otra parte, el Papa se entrometía en la política secular, castigando a los reyes con la excomunión, e incitaba a la guerra contra el infiel e incluso, después de la Reforma, dentro de la misma cristiandad, con lo que su universalidad quedaba en entredicho. Ciertamente, por razones políticas, los conflictos religiosos estaban neutralizados, decía Kant en una posible alusión al pensamiento de Thomasius y Pufendorf⁸³⁴. No obstante, la pretensión de dominar y la intolerancia permanecían presentes en la fe eclesial y los conflictos todavía podían resurgir.

Así contemplado, parecía que el cristianismo no había traído nada más que miseria. No obstante, la historia del cristianismo cobraba sentido porque preparaba al hombre para una religión verdaderamente universal. Bien considerado, se caracterizaba por una progresiva racionalidad, una creciente concentración en los principios morales universales presentes en el Nuevo Testamento. No parece demasiado osado pensar que Kant consideraba al luteranismo como un paso en este progreso que finalmente tendría que resultar en una metafísica racional que tenía como objetivo clarificar los mensajes morales presentes en las escrituras. Teniendo en cuenta la manera en que sus propias ideas

⁸³³ *Ibidem*, p. 125: “ist eigentlich gar keine Religion, sondern bloß Vereinigung einer Menge Menschen, die, da sie zu einem besondern Stamm gehörten, sich zu einem gemeinen Wesen unter bloß politischen Gesetzen, mithin nicht zu einer Kirche formten; vielmehr sollte es ein bloß weltlicher Staat sein, so daß wenn dieser etwa durch widrige Zufälle zerrissen worden, ihm noch immer der (wesentlich zu ihm gehörige) politische Glaube übrig bliebe, ihn (bei Ankunft des Messias) wohl einmal wiederherzustellen”.

⁸³⁴ I. Hunter, *Rival Enlightenments...*, pp. 355-356.

filosóficas racionales estaban en realidad vinculadas a dogmas luteranos y sus interpretaciones pietistas, puede deducirse que Kant consideraba que su propia obra cobraba sentido dentro de este proceso. Con todo, aunque la metafísica señalaba los aspectos prescindibles, no consideraba que la fe eclesial tuviera que desaparecer completamente, pues tal vez siempre conservaría cierta utilidad. La iglesia visible, sin embargo, eventualmente estaba destinada a desaparecer, con lo que sólo permanecería la invisible.

7.5 Garve sobre la burguesía y la Corte

El contexto filosófico y político de Kant cobra mayor significado en contraposición a las ideas presentadas por Christian Garve en su ensayo *Sobre el aforismo de La Rochefoucault: el aire burgués puede dejar de notarse en el ejército pero nunca en la Corte* [Über die Maxime Rochefoucaults: das bürgerliche air verliehrt sich zuweilen bey der Armee, niemahls am Hofe] (1792), una muestra de que la filosofía cortesana a finales del siglo XVIII todavía no había perdido nada de su actualidad: prácticamente todos los tópicos del discurso cortesano estaban presentes en este ensayo, aunque la filosofía moral ya buscaba otros fundamentos para la ética⁸³⁵. Garve tenía como objetivo dar forma y peso político a la idea de una sociedad burguesa, como un mundo propio, no inferior a la sociedad cortesana dominada por la aristocracia⁸³⁶. Recordaba a La Rochefoucault como a un filósofo que partía del principio de que las virtudes del hombre tenían su origen en el amor propio. Para los contemporáneos del escritor francés, afirmaba, sus aforismos mostraban la falsedad de las virtudes, lo que permitía a cada uno justificar su hipocresía, y sus recelos frente a los demás. Garve consideraba que los principios de La Rochefoucault ya no eran originales y, además, que sus aforismos estaban basados en su observación de la corte de tiempos de Luis XIV, “este teatro curioso de la vida humana”, con lo cual no se

⁸³⁵ Una visión sintética de la filosofía política de Garve en M. Stolleis, *Die Moral in der Politik bei Christian Garve*. München, 1967.

⁸³⁶ G. Schulz, “Bürgertum und Bürgerlichkeit in der Darstellung Christian Garves”, en R. Vierhaus (ed.), *Bürger und Bürgerlichkeit in der Zeitalter der Aufklärung*. Heidelberg, 1981, pp. 255-261; G. Vowinkel, “Christian Garve und das Ende der Glückseligkeitslehre”, en *Zeitschrift für Soziologie* 18/2 (1989), pp. 137-138.

podían abstraer de ellas generalizaciones sobre la naturaleza humana. No obstante, aunque no constituían la base de un sistema de la filosofía moral, revelaban la naturaleza de las costumbres cortesanas y burguesas.

Robertson había relacionado el *comercio* con la civilización. El intercambio de bienes materiales conllevaba el reparto del lujo, regulaba e intensificaba la interacción humana, siendo de esta manera fundamental para el progreso de las *manners* y la creación de la sociedad civil. Esta idea podía legitimar la cultura burguesa en Inglaterra o Escocia, donde los *coffeehouses* surgían como nuevos espacios de sociabilidad de la burguesía. Para Garve, no obstante, esta confianza en una cultura burguesa seguía siendo algo problemático. En cuanto al dominio de las buenas maneras, el saber moverse en sociedad, la distancia entre los burgueses y la aristocracia cortesana parecía insuperable. Esta diferencia también es reflejada en novelas de Goethe, como *Werther* o *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, en las que los protagonistas burgueses se movían con mucha timidez y poca naturalidad en la alta sociedad⁸³⁷. La burguesía, pues, tenía que buscar otras maneras para ocupar un sitio digno en la sociedad.

Garve se preocupaba de la reputación de la burguesía, aunque sin cuestionar las diferencias estamentales con sus diferentes costumbres y modo de vida. Ambicionaba una sociedad en la que la burguesía ocupara un lugar digno, y le preocupaba que, a pesar de ser el estamento que integraba a la gente más virtuosa y talentosa de una nación, la palabra burgués [*bürgerlich*] tuviese una connotación tan negativa. ¿En qué consistía esta superioridad que mostraba la aristocracia en el dominio de las buenas maneras? ¿Cuál era la causa? Garve explicaba que por burgués se entendía tanto al miembro de la sociedad civil, como al habitante de una ciudad. A los habitantes de la ciudad también pertenecían los artesanos, los pequeños comerciantes y los tenderos. Era lógico que éstos no dominasen las buenas costumbres, puesto que se dedicaban a ejercer su profesión, con lo que demostraban su sentido común, su inteligencia y su conocimiento. Sin embargo, en las horas de ocio, sus momentos de sociabilidad, mostraban su mezquindad, sus carencias, “su falta de conocimiento de temas de interés general,

⁸³⁷ Al respecto: W. H. Bruford, *Germany in the eighteenth century*. Cambridge, 1965, p. 316. El autor sugiere que el ensayo de Garve sobre Rochefoucault puede haber sido una fuente de inspiración para la novela *Wilhelm Meisters Wanderjahre* de Goethe.

su poca sensibilidad por la belleza, la rigidez de sus músculos, y su estrechez de miras”⁸³⁸. No dominaban, pues, el arte de la conversación que era uno de los pasatiempos de los cortesanos, y en sus gestos corporales mostraban poca gracia.

Sin embargo, la burguesía también comprendía a los eruditos [*Gelehrten*], que ejercían su función de educadores dentro de la sociedad. Según Garve, no estaba muy claro a qué estamento pertenecían estas élites. Los grandes comerciantes eran capaces de dar a sus hijos la educación que recibían los nobles, y los eruditos tenían conocimiento del mundo y del gusto, “pero no en menor medida queda pegado este despreciable adjetivo burgués a las costumbres de las clases burguesas superiores, especialmente cuando son contrastadas con las costumbres cortesanas como el ideal más elevado de elegancia y de gusto en el comportamiento exterior, como sucede en los aforismos de [La] Rochefoucault”⁸³⁹. Para Garve, “la mayor elegancia de las costumbres, la *politesse* más perfecta, y el verdadero tono correcto” debía buscarse en las capitales y las residencias cortesanas, en las que se veía a los personajes más importantes del país. Allí se encontraba el “tono adecuado”.

“¿Por qué se consideraba la Corte – esta sociedad de gente que rodea el soberano del país -, en todos los tiempos y en todos los países, como la escuela de cortesía por excelencia?”⁸⁴⁰ Garve sostenía que los estamentos superiores tenían una condición especial que les facilitaba adquirir las buenas maneras. Por mucho que un burgués intentase adquirirlas, siempre se vería superado por los “grandes [*Großen*], los que verdaderamente sabían moverse en la alta sociedad. Cualquier burgués que lo contemplase con objetividad tendría que admitirlo.

⁸³⁸ C. Garve, “Über die Maxime Rochefoucaults: das bürgerliche Air verliehrt sich zuweilen bey der Armee, niemahls am Hofe”, en Id., *Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Litteratur und dem gesellschaftlichen Leben*. Breslau, 1792, p. 303: “...ihre Leere an Kenntniß der allgemein interessanten Gegenstände, ihr weniges Gefühl für das Schöne, die Steifigkeit ihrer Muskeln, und die Einseitigkeit ihrer Denkungsart”.

⁸³⁹ *Ibidem*, p. 306: “Nichts desto weniger bleibt das verachtliche Beywort, bürgerlich, auch an den Sitten dieser höhern Bürgerclassen haften, besonders wenn, wie es in Rochefoucaults Maxime geschieht, Hofsitte, als das höchste Ideal der Feinheit und des Geschmackvollen im äußern Betragen, denselben entgegengesetzt werden”.

⁸⁴⁰ *Ibidem*, p. 309: “Warum ist besodners der hof – diejenige gesellschaft der menschen, welche den Beherrscher des Landes umgiebt, -zu allen Zeiten und in allen Ländern, für die Schule der Artigkeit gehalten worden?”

Reconocerá, creo, que en la llamada buena sociedad, o en la que se forma alrededor de los personajes importantes del país, se encuentran más personas que saben ser graciosas sin afectación, claras en sus discursos sin prolijidad, elocuentes sin artificialidad, más personas que saben alternar su tono y sus modales, adaptándose a las personas y las circunstancias en las que se encuentran, que no son tímidos, ni impertinentes, que se muestran atentos a los deseos de otros y, a pesar de esto, muestran descuido y serenidad, que se preocupan de agradar, pero se comportan con despreocupación y naturalidad. Especialmente esto último, los modales naturales, la ausencia de toda fuerza y todo rastro de timidez, la facilidad de comenzar una conversación, la aparente serenidad y sosiego, aun teniendo la más cuidadosa atención para sus palabras, gestos y acciones, esta mezcla de franqueza y respeto frente a los superiores, la cortesía frente a los inferiores sin dejar de ser digno, el tono familiar con los iguales, que nunca traspasa los límites de la decencia, el talento de estar cómodo, o aparentarlo en medio del ruido, entre desconocidos y príncipes, como si uno estuviese sólo o entre amigos íntimos: todas estas ventajas las tienen cortesanos, aun los mediocres, pero sólo en muy contadas ocasiones las tienen eruditos, artistas y comerciantes, aunque sean muy inteligentes y hayan gozado de una buena educación⁸⁴¹.

⁸⁴¹ *Ibidem*, p. 311: “Er wird, glaube ich, anerkennen, daß in der sogenannten guten Gesellschaft, oder in der, welche sich an die Großen des Landes anschließt, mehr Personen, als unter noch so gut erzogenen Handelsleuten und Gelehrten zu finden sind, die ohne Affectation gefällig, ohne Weitschweifigkeit in ihrem Vortrage deutlich und ohne Künsteley beredt zu seyn wissen, - mehr Personen, die mit ihrem Tone und mit ihrem Anstande abzuwechseln, und ihn den Personen und Umständen, unter welchen sie sich befinden, anzupassen verstehn, die, nie verlegen, und nie unbescheiden dreist, aufmerksam auf andrer Wünsche, und doch unbekümmert und sorglos, - bemüht zu gefallen, und doch unbefangen und natürlich sind. Besonders dieses letztere, das natürliche Wesen, die Abwesenheit alles Zwanges und aller Spuren von Verlegenheit, die Leichtigkeit, ein Gespräch anzufangen, die anscheinende Gelassenheit und Ruhe, auch bey der sorgfältigsten Achtsamkeit auf seine Worte, Geberde und Handlungen, die mit Respect verbundene Freymütigkeit gegen Höhere, die Höflichkeit gegen Niedere, welche der Würde nichts vergiebt, der vertrauliche Ton mit seines Geichen, der noch nie aus den Schranken des Anstandes tritt, das Talent, mitten im Geräusche, unter Fremden, und unter Fürsten, in einem eben so behaglichen

Garve explicaba la esencia del comportamiento cortesano prestando atención a conceptos que habían recibido su primer desarrollo en el *Cortesano* de Castiglione: la discreción, la *sprezzatura*, la gracia y la buena conversación. Las buenas maneras, decía, no estaban al alcance de cualquiera. Las relaciones morales eran tan diversas y cambiantes, que no se las podía someter a un principio general, ni era posible entenderlas a través de la reflexión, sino que era preciso haberlas experimentado. La sociabilidad era un arte, que sólo podía adquirirse a través de la práctica, siguiendo buenos ejemplos. Existían unas condiciones para poder ejercitarse en la sociabilidad. Era necesario disponer de tiempo libre, *ocio*, y sólo los nobles lo tenían en abundancia⁸⁴². Además, la parte espiritual debía recibir estímulos que agradasen a los sentidos, a través de la buena comida y el lujo⁸⁴³. La sociabilidad era difícilmente imaginable en una situación de carencia, durante una comida frugal. El lujo unía a la gente y en una compañía agradable se refinaban las costumbres. Estos dos elementos, el ocio y la riqueza, se juntaban en

Zustande zu seyn, oder doch zu scheinen, als wenn man allein, oder unter seinen vertrautesten Freunde wäre: alle diese Vorzüge finden sich, auch bey Hofleuten von sonst mittelmäßigem Verdienste, häufig, bey Gelehrten, Künstlern und Handelsmännern, sebst bey denen von großen Einsichten und von einer glücklichen Ausbildung, nur selten.

⁸⁴² Sobre el ocio como actividad noble, véase Aristóteles, *Política*, *op. cit.*, p. 400 (libro VIII, cap. 3), cuando habla sobre la educación de los ciudadanos: “La exención parece contener en sí misma placer, felicidad y vida dichosa, pero esto no para quienes tienen obligaciones, sino para quienes disfrutan de exención. El que tiene obligaciones las tiene para llegar a un fin que no ha alcanzado, pero la felicidad es un fin, según piensan todos, acompañado de placer, no de dolor. El placer ya no lo conciben todos de su misma manera, sino cada uno según sus propios valores y su propio modo de ser, así que el mejor buscará el placer mejor que deriva de las cosas más nobles. Por ello, es evidente que nos instruimos sobre ciertas cosas y nos educamos para disfrutar de un tiempo de exención y que los contenidos de esa educación e instrucción existen para bien de sí mismos, mientras que los orientados a las obligaciones se consideran necesarios y existen para bien de otras cosas”.

⁸⁴³ La explicación que da Garve es que el hombre había nacido como un ser sensual antes de poder hacer uso de su razón, y con esto reflejaba a Aristóteles, *Política*, *op. cit.*, pp. 384-385 (libro VII, cap. 14): “Esto es evidente: el espíritu y la voluntad y los apetitos los poseen los niños aún recién nacidos, pero la razón y la inteligencia se desarrollan con la edad. Por ello, hay que ocuparse primero del cuerpo, antes forzosamente que del alma, y luego del deseo, pero la atención al deseo es para bien de la inteligencia, y la del cuerpo, para bien del alma”.

el estamento noble. Aunque los grandes comerciantes tuviesen los medios para crear las condiciones para una reunión placentera no disponían de mucho tiempo libre, puesto que lo empleaban en sus negocios. “El gran mundo y las Cortes no parecen ser otra cosa que el teatro de divertimentos sociales, y las personas que figuran en ambos, no parecen tener que hacer otra cosa que salir día tras día a escena para representar funciones de este espectáculo”⁸⁴⁴.

La compañía en la que se movían los comerciantes no era tan diversa ni tan grande como la sociedad cortesana, y la pluralidad precisamente, era otro factor que contribuía a desarrollar la capacidad de tratar a la gente, de saber estar en sociedad. En las capitales se reunían los más talentosos de los “estamentos morales”, era allí donde la nobleza, para no aburrirse, se mezclaba con la gente de otros estamentos que destacaba de alguna manera. El cuerpo diplomático estaba formado por personas a las que su estancia en países con costumbres diversas había proporcionado un conocimiento del mundo que se expresaba en la finura de sus maneras, y representaban un ejemplo de cortesía. Los comerciantes también tenían mundo, e igualmente trataban con gente diversa. Lo que eran las ciudades de residencia para los nobles, lo eran los grandes puertos marítimos para los comerciantes, quienes tenían mejor dominio de las buenas maneras que los demás burgueses. No obstante, la Corte era más dinámica por la continua renovación de sus miembros, propiciada por la buena y la mala fortuna, y atraía a nuevos pretendientes y visitantes como artistas y eruditos de diferentes países, movidos por la ambición y la esperanza del medro.

Otra razón que Garve daba para argumentar que la vida de los comerciantes no reunía las condiciones necesarias para un perfecto dominio de las buenas maneras era que se movían en un ámbito profesional dominado por las compañías masculinas. En la Corte, por el contrario, estaban presentes las damas quienes contribuían al refinamiento. Las esposas de los comerciantes trabajaban en casa, que no constituía un espacio de sociabilidad, al contrario de las casas de los nobles, que eran los escenarios de asiduas reuniones, en las que tomaban parte todos los miembros del estamento aristocrático. A diferencia de los comerciantes,

⁸⁴⁴ C. Garve, “Über die Maxime...”, *op. cit.*, p. 322-323: “Die große Welt und die Höfe scheinen nichts anders, als Schauspiele gesellschaftlicher Ergötzungen zu seyn, und die Personen, welche an beyden figurieren, scheinen nichts anders zu haben, als Tag vor Tag Auftritte dieses Schauspiels aufzuführen”.

quienes sólo invitaban a los que estaban en el mismo nivel de riqueza, y sólo aceptaban una invitación si estaban seguros de poder devolverla de la misma manera, las únicas condiciones para participar de la sociabilidad aristocrática eran el nombre honorable y el cumplimiento de las exigencias del decoro. El nivel de riqueza no era por sí mismo un criterio para invitar a unos sí y otros no, lo importante era llenar la casa con una compañía agradable. Por ello, pocas veces se producían reuniones sociales en las casas de los comerciantes.

Dentro de la nobleza existía una relativa igualdad, en comparación con las diferencias que existían entre este y los demás estamentos. Los nobles sentían entre ellos una amistad natural, que era propiciada por la necesidad de defender sus derechos y privilegios frente a las intromisiones de los burgueses. La exclusión de éstos hacía visible la superioridad que consideraban tener, y favorecía la solidaridad estamental. Esta semejanza, a su vez, tenía como consecuencia una naturalidad en el trato, que también era favorecida por el linaje. Al estar formada por las familias más conocidas de la sociedad y de la historia, cuyos nombres poseían un largo historial, el deseo de reconocimiento del propio linaje implicaba el reconocimiento de los descendientes de otras familias reputadas en el resto de Europa. De esta manera, los nobles, no importaba donde estuvieran, sentían casi siempre cierta familiaridad cuando se encontraban en la compañía de otros de su estamento. Esta situación difícilmente se producía entre los burgueses. La fama de los comerciantes ricos o los eruditos famosos era menor, y no se extendía sobre la familia entera. En consecuencia, el tono de familiaridad no era algo que caracterizaba a este estamento. Entre los nobles, sin embargo, a pesar de este ambiente de familiaridad, éstos siempre se trataban con mucha afabilidad. Su orgullo les infundía un respeto mutuo y el deseo de no herir la dignidad del otro, puesto que esto iría en detrimento de todo el estamento. Así surgía automáticamente esta *politesse* que era una mezcla de familiaridad y respeto. Comparada con la burguesía, la nobleza tenía la ventaja de que su condición anunciaba su buena reputación y su virtud. Si un noble se encontraba en compañía de desconocidos, no tenía que hacer ningún esfuerzo por ganarse la estimación de los demás. Ya la tenía, y esta confianza le facilitaba comportarse con naturalidad, y mostrar las virtudes que se esperaban de él.

Otro factor que contribuía a este tono cortés era que la cúspide de la sociedad la formaban la familia del príncipe y los oficiales principales del Estado.

Para los nobles era algo corriente encontrarse en las reuniones ociosas con los personajes más importantes de la Corte. Éstos tenían el poder de contribuir a la fortuna de los demás, y su desagrado podía ser causa de daños considerables. El trato con el príncipe y otros de gran autoridad era la “escuela superior del arte de agradar”. Timidez e impertinencias no eran bien recibidas, ni el mostrar poca estima de sí mismo. Todos, pues, intentaban dominar este comportamiento espontáneo, este donaire unido al máximo respeto, para agradar al príncipe⁸⁴⁵. La competencia por los favores en la Corte contribuía a un rápido progreso en el dominio de este arte. En la sociedad burguesa, la ausencia del príncipe o de otros personajes importantes cuya opinión decidiera sobre la suerte de los demás, tenía como consecuencia que los burgueses no dominaran el arte de agradar. Un burgués con un poder considerable, en vez de ser ejemplo de buenas maneras, tendía más bien a rebajarse al nivel de los demás. En círculos en que no existía ningún estímulo para esforzarse por agradar al otro, la conversación era aburrida y las maneras eran menos refinadas. Ciertamente, la habilidad en el trato social favorecía hasta al artesano, pero en menor medida, pues no era valorado por su persona, sino sólo por el producto de su trabajo.

“El hombre, cuanto más cercano a la fuente del honor y de las mercedes del Estado, cuanto más cerca llegue del soberano, tanto más se puede esperar de él el don de agradar”⁸⁴⁶. Oficios como el de primer ministro y el de comandante habían sido frecuentemente concedidos por una presencia agradable y un talento para la diversión. Es cierto, admitía Garve, que Federico II, el príncipe “que vivía sin Corte propiamente dicha”, sólo se fijaba en la capacidad de sus oficiales. “Sin embargo, semejante príncipe, ya que su diversión misma es una ocupación de la mente, y siempre guarda relación con los asuntos más importantes que constituyen

⁸⁴⁵ Cfr., la intervención de L. Canossa en B. Castiglione, *El Cortesano*, *op. cit.*, p. 125 (libro 1, § 14): “Y así nuestro cortesano, demás del linaje, quiero que tenga favor de la influencia de los cielos en esto que hemos dicho; y que tenga buen ingenio y que sea gentil hombre de rostro y de buena disposición de cuerpo, y alcance una cierta gracia en su gesto y (como si dixésemos) un buen sango que le haga luego a la primera vista parecer bien y ser de todos amado. Sea esto un aderezco con el cual acompañe y dé lustre a todos sus hechos, y prometa en su rostro merecer el trato y la familiaridad de cualquier gran señor”.

⁸⁴⁶ C. Garve, “Über die Maxime...”, *op. cit.*, p. 367: “Je näher ein Mensch der ersten Quelle der Ehren und der Belohnungen im Staate, -je näher er dem Souverän kömmt: desto mehr kann er von der Gabe zu gefallen hoffen”.

su profesión, se equivocaría menos si consideraría a las personas con las maneras más agradables como los más capacitados para brindarle servicios importantes”⁸⁴⁷. El ocio y los negocios del Estado estaban entrelazados. En la Corte, las fiestas se sucedían con gran asiduidad. Para los cortesanos la diversión no era una alternancia del trabajo. Era el ambiente en el que se establecían amistades y relaciones que tenían influencia sobre el bien del país. Mientras parecían dedicarse al ocio, hacían negocios políticos. Mientras que los subalternos elaboraban estos negocios en detalle, trabajando en sus gabinetes, el trabajo de los cabecillas, que detentaban el poder, consistía en acudir a los banquetes y los bailes.

Los burgueses, por tener intereses contrarios, vivían separados entre sí y casi no se trataban. Los competidores por el favor en la Corte, sin embargo, se encontraban con frecuencia, lo que tenía como consecuencia que desarrollaran una cualidad específica: la capacidad de observación. La Corte era una escuela del arte de observar al otro y a sí mismo, para hacerse consciente de las propias palabras y acciones y para vencer a las propias pasiones mediante la razón.

Así como el hombre socialmente moral es aquel que subordina sus impulsos egoístas al bien común, así el acompañante más agradable es aquel que sabe sacrificar sus caprichos y extravagancias en función de la diversión de todos. El vencimiento pertenece al primero, la disciplina y el disimulo en ocasiones pueden bastar para el segundo, pero ambos tienen que convertir esto en algo natural para que lo primero pueda llamarse virtud y lo segundo cortesía. La oportunidad de ejercitarse en ello, sólo se ofrece al hombre a través de colisiones que aprende a distinguir y a través de dificultades que consigue vencer. Cuanto más difíciles las pruebas a las que se someten la honradez del hombre a través de las ocasiones que se le ofrece de obtener beneficios injustos, más experimentado es si sabe mantenerse. Y cuanto más ha aprendido a agradar a la gente frente a la que

⁸⁴⁷ *Ibidem*, p. 368: “Und doch würde ein solcher Fürst, da seine Zeitvertreibe selbst Beschäftigungen des Verstandes sind, und immer einen Bezug auf die wichtigen Gegenstände haben, welche seinen Beruf ausmachen, auch dann weniger irren, wenn es die Personen, welche ihm den angenehmsten Umgang gewähren, für fähig hielte, ihm wichtige Dienste zu leisten”.

se sentía inclinado a ser descortés, más agradable será en el trato con el mundo en general⁸⁴⁸.

Mientras que el burgués huía de las personas que no le resultaban simpáticas, la Corte ofrecía al hombre la posibilidad de “pulirse”, de civilizarse a través del trato con los demás. Era difícil, puesto que existía un interés por el que competían todos: el favor del príncipe. Pero justamente en esta circunstancia, los cortesanos desarrollaban el arte de la observación y aprendían psicología. Asimismo intentaban vencerse a sí mismos, y “...estas dos cosas unidas son el camino más seguro hacia la cortesía y el buen tono social”⁸⁴⁹. Garve apuntaba que el dominio sobre sí mismo cobraba su forma en acciones exteriores, en el tono de voz, en expresiones faciales y en gestos. Es por ello, decía, que la Corte ha sido considerada desde el principio como un lugar de disimulación. No obstante, esto no implicaba que fuese un lugar de corrupción. Disimular significaba hacer un esfuerzo por aparentar ser mejor de lo que uno era, algo que no tenía por qué interpretarse negativamente. La vida cortesana para el hombre noble significaba simplemente un estímulo para esforzarse más en ser mejor persona, en alcanzar un mayor control sobre sus pasiones.

Garve concluía con La Rochefoucault que la burguesía no era capaz moverse en la Corte sin mostrar este “aire burgués”. “Son ciertos modales, pero no del todo los correctos; es una especie de cortesía, pero una que delata la escuela de los pequeños círculos en los que la ha aprendido; es un deseo de

⁸⁴⁸ *Ibidem*, p. 373: “So wie der moralisch gesellige Mensch derjenige ist, welcher seine eigennütigen Triebe der Neigung zum allgemeinen Besten unterordnet: so ist der angenehmste Gesellschafter der, welcher dem Vergnügen Vieler seine Eigenheiten und seine Launen aufzuopfern weiß. Überwindung gehört zum ersten; Zwang und Verstellung kann zuweilen zum zweiten hinlänglich sein: aber beydes muß erst natürlich werden, ehe jenes Tugend und dieses Artigkeit heißt. Die Gelegenheit, sich darin zu üben, kann dem Menschen nur durch Collisionen, die er zu entscheiden, durch Schwierigkeiten, die er zu überwinden bekommt, gegeben werden. Auf je schwerere Proben die Rechtschaffenheit eines Mannes, durch Anläße, die sich ihm zu ungerechtem Gewinne darbieten, gesetzt wird: desto bewährter ist sie, wenn er darin aushält. Und je mehr er gelernt hat, gegen Leute gefällig zu sein, denen er, unartig zu begegnen, in Versuchung war: desto angenehmer wird er im Umgange mit der Welt überhaupt werden”.

⁸⁴⁹ *Ibidem*, p. 375: ...zwey Dinge, die, vereinigt, am sichersten zur wahren Artigkeit und zum guten geselligen Ton führen”.

agradar, y generalmente un deseo muy grande, pero no alcanza su objetivo, porque no elige bien los medios, y no disimula lo suficiente”⁸⁵⁰. Las maneras de los burgueses en alta sociedad eran excesivamente ceremoniales y exageradas. No dominaban, pues, la *sprezzatura*. Su comportamiento frecuentemente mostraba timidez. No eran discretos, pues tenían un desconocimiento sobre el grado de familiaridad que era adecuado frente a determinadas personas. Finalmente, el cuerpo, la expresión, la mente y la forma de pensar del burgués estaban determinados por los esfuerzos del trabajo, y por esta razón siempre quedaban en desventaja frente a los nobles, quienes no tenían ocupaciones fatigosas y prolongadas. La conversación de los burgueses, quienes hablaban de sus pequeños negocios, no tenía el interés de los que se movían en sociedad. En cuanto a los eruditos, ciertos temas de las ciencias, como derecho o lingüística, resultaban pedantes. Sólo la historia, la política y la literatura eran consideradas como temas de conversación adecuados.

Era difícil imaginar que un burgués causara una buena impresión en la Corte. El problema al que Garve apuntaba era en esencia un problema de decoro. Un burgués no podía comportarse como un noble, puesto que su condición era otra. No obstante, esto no le excluía de la alta sociedad puesto que había una vía a través de la cual podía aspirar ocupar un lugar digno dentro de ella: una carrera en el ejército. El ejército era la escuela de la vida del burgués como lo era la Corte para el noble. Allí podría vencer todas estas debilidades que le caracterizaban, era un antídoto contra su timidez. El temor a la vergüenza y la esperanza por la recompensa alentaban su valentía. Después de haber superado situaciones peligrosas, perdería esta pusilanimidad, y podría aparecer con confianza ante el rey. A través del ejercicio de los puestos de mando, aprendería a hablar con autoridad, y causar una buena impresión en sociedad. Un regimiento del ejército, por otra parte, constituía un amplio círculo, en el que existía un sentimiento de solidaridad que estimulaba el contacto social. Era allí donde el oficial adquiría este tono de familiaridad y respeto que caracterizaba tanto a los cortesanos. Además, el ejército tenía la ventaja del entrenamiento físico, dedicando atención a

⁸⁵⁰ *Ibidem*, p. 402: “Es ist ein gewisser Anstand, aber nicht vollkommen der rechte; es ist eine Gattung der Artigkeit, aber eine, welche die Schule des kleinen Cirkels verräth, wo man sie gelernt hat; es ist eine Begierde zu gefallen, und gemeinlich eine sehr starke Begierde, aber sie erreicht ihren Zweck nicht, weil sie ihre Mittel nicht wählt, und nicht genug verbirgt”.

la postura, la marcha y los gestos. Por ello era una buena preparación para que el burgués pudiese moverse con soltura en la Corte. Algo que no resultaba tan extraño teniendo en cuenta que las costumbres de los nobles eran en su origen costumbres militares, apuntaba Garve.

De esta manera, el autor buscaba una vía a través de la cual el burgués pudiese entrar en la alta sociedad. No planteaba una alternativa al sistema de la sociedad cortesana, sino una modificación a través de la influencia que pudiese ejercer la burguesía en ella. Es por ello que seguía considerando fundamentales las buenas maneras, como las *manners* lo habían sido para Robertson. Las maneras daban acceso a la Corte y al poder político. La máxima de La Rochefoucault enseñaba que la consciencia que tenía el cortesano de su dignidad, era en gran medida la causa de sus buenos modales. Garve, en este sentido, admitía que una reflexión sobre la igualdad del hombre podría estimular al burgués a modificar su comportamiento. “Cada hombre tiene su valor, simplemente por ser un hombre, un ser moral y racional, de por sí capaz de hacer todo lo que consiguen los más brillantes de su especie, y lo que hicieron los más meritorios”⁸⁵¹.

Los privilegios de los que gozaba la aristocracia, en este sentido, parecían arbitrarios, pero se podían explicar de manera racional a través de sus orígenes históricos. En su momento fueron concedidos a los nobles por méritos que en aquel entonces parecían dignos de ser recompensados. Luego fueron convertidos en hereditarios, porque se creía, por experiencia o prejuicios, que los hijos de linajes nobles heredaban la naturaleza noble que caracterizaba a sus padres. Esto podía hacer reflexionar al burgués sobre si la desigualdad social estaba justificada o no.

...el hombre que tiene (...) por lo menos el conocimiento de lo que es bueno, y descubre su aspiración hacia ello, ¿no tendría que obtener este hombre desde su perspectiva una cierta dignidad, aun cuando las condecoraciones del nacimiento y del estamento no le distinguen? ¿No tendría que poder decirse a sí mismo: «esta eminencia, que te desprecia,

⁸⁵¹ *Ibidem*, p. 431: “Jeder mensch ist etwas werth, bloß weil er ein Mensch, ein vernünftiges und moralisches Wesen ist, an sich fähig zu allem, was die Vortreflichsten seines Geschlechts erlangt, und die Verdienstvollsten desselben gethan haben”.

esta dama noble, que te ignora con altivez, basan su grandeza en una apariencia de estas cualidades de las cuales tú posees algunas de verdad? Son venerados tan sólo porque según un oscuro rumor y una opinión del pueblo nunca examinada con detenimiento sus antepasados se distinguían por ciertos méritos, de los que la naturaleza también ha sembrado en ti, y por cuyo desarrollo tú, como eres consciente de ellos, te esfuerzas. El origen del rango, que hace preceder a sus familias por delante de la tuya, reside en las hazañas olvidadas de sus antepasados, que se consideraron beneficiosas para la sociedad, y tú también puedes demostrarte a ti mismo haberte dedicado con celo a la adquisición de talentos beneficiosos, y de aplicar éstos ahora a la práctica con el razonable propósito de [favorecer al] interés general. Se consideran seres importantes, porque se han visto venerados desde su niñez, y deducen del respeto que se les ha mostrado, que se lo merecen. Si cultivas tu razonamiento, y te mantienes fiel a tu deber, basas tus derechos sobre el verdadero conocimiento de ti mismo, y puedes deducir de lo que eres la opinión que los demás deberían tener de ti y que, antes o después, se fija en tus contemporáneos más perspicaces y buenos”⁸⁵².

⁸⁵² *Ibidem*, pp. 433-434: “...der Mann, der zugleich in sich, wenigstens die Einsicht dessen, was gut ist, und das Bestreben darnach findet: sollte diese Mann nicht in seinen Augen eine gewisse Würde erhalten, wenn auch keine Decorationen der Geburt und des Standes ihn auszeichnen? Sollte er nicht zu sich selbst sagen können: «dieser Große, der dich verachtet, diese adliche Dame, die stolz über dich hinwegsieht, gründen ihre Hoheit auf einen Schein solcher Eigenschaften, wovon du einige wirklich besitzt. Sie sind deswegen geehrt, weil, nach einem dunklen Gerücht und einer nie gründlich untersuchten Volksmeinung, ihre Vorfahren sich durch Vorzüge unterschieden, von welchen die Natur auch in dich den Saamen gelegt hat, und an deren Ausbildung du, wie du dir bewußt bist, arbeitest. Der Ursprung des Ranges der ihre Familien vor der einigen hervorzieht, liegt in vergessenen Thaten ihrer Ahnherrn, die der Gesellschaft für nützlich gehalten wurden: und auch du kannst dir das Zeugniß geben, auf die Erwerbung nützlicher Talente Fleiß gewandt zu haben, und jetzt dieselben, mit dem redlichen Vorsatze der Gemeinnützigkeit, in Übung zu setzen. Sie halten sich für bedeutende Wesen, weil sie von Kindheit an sich geehrt gesehen haben, und schließen aus der Achtung die man ihnen erwies, auf die, welche sie verdienen: du gründest, wenn du deine Vernunft anbaust, und deiner Pflicht getreu bist, deine Rechte auf die wirkliche Kenntniß deiner selbst. Und darfst aus dem, was du bist, auf die Meinung schließen, welche andre von dir haben sollten, und welche, früh oder spät, bey den Einsichtsvollen und Guten deiner Zeitgenossen, sich festsetzen wird»”.

El hombre reflexivo se daba cuenta de que la desigualdad social debía ser respetada, puesto que formaba parte de la “constitución del Estado” y era un “fundamento para el orden público”, pero a la vez percibía que la desigualdad social era una “institución arbitraria, la consecuencia de acuerdos y opiniones que no siempre podían prevalecer sobre la igualdad natural, o las diferencias naturales”⁸⁵³. Ser consciente de esta contradicción, según Garve, podía ayudar al burgués de introducirse con más confianza y soltura en la sociedad cortesana. “El hombre racional, incluso el de la familia más insignificante, puede alcanzar el sentimiento y la convicción, de que existen entre los súbditos y los príncipes, entre los más eminentes y los más humildes de la sociedad humana, hasta entre los más refinados y los de costumbres más comunes, entre los más eruditos y los más ignorantes, más semejanzas, en las que coinciden, que diferencias, en las que se distinguen, más méritos que comparten, que aquellos que algunos tienen en exclusividad”⁸⁵⁴. De esta manera, el hombre entre otros hombres, no importa donde estuviera situado socialmente, percibiría amigos y familiares, y nadie le parecería extraño, temible o despreciable. Esto, a su vez, le induciría a esta familiaridad respetuosa, que le hacía tener un trato tan agradable.

Pero esto, añadía Garve, era sólo teoría. Costumbres y maneras dependen de convicciones e ideas, pero no en exclusividad. En parte son consecuencia de la rutina, de ejercicios físicos, de ejemplos con los que uno se ha criado desde joven, y que se han convertido en una especie de impulsos automáticos. La máxima de La Rochefoucault enseñaba que el burgués primero tendría perfeccionar su comportamiento través de la disciplina militar o sus experiencias en la guerra, para poder eliminar este “aire burgués”, y acercarse a su ideal. Esto, pues,

⁸⁵³ *Ibidem*, p. 435: “...ein willkürliches Institut, die Folge von Verabredungen und Meinungen sey, welche über die natürliche Gleichheit, oder die natürlichen Unterschiede, nicht auf immer die Oberhand behalten können”.

⁸⁵⁴ *Ibidem*, p. 437-437: “Der denkende Mann, auch aus der unbekanntesten Familie, kann zu der Ueberzeugung und zu dem Gefühle gelangen, daß zwischen Unterthanen und Fürsten, unter den Höchsten und Niedrigsten in der menschlichen Gesellschaft, ja selbst unter den Artigsten und den von den gemeinsten Sitten, unter den Gelehrtesten und den Unwissendsten, mehr Punkte der Gleichheit vorhanden sind, worinnen sie miteinander übereinstimmen, als Unterschiede, worinn sie von einander abstecken, -mehr Vorzüge, die sie mit einander gemein haben, als solche, welche einer derselben ausschließend vor den übrigen besitzt”.

dependía de un replanteamiento de la educación y, en consecuencia, era un objetivo que estaba en el futuro. Mientras tanto, el burgués tenía que conformarse con lo que tenía, no desanimarse, consolarse con que por lo menos era consciente de sus deficiencias. Esta era la primera lección moral que se podía sacar de la máxima de La Rochefoucault. La segunda era que la división estamental y su organización jerárquica han beneficiado a la cultura, puesto que, de esta manera, cada estamento, cada clase profesional, ha podido concentrarse en la perfección de ciertas habilidades que han enriquecido a su manera a la sociedad. Tal vez en algún momento las diferencias entre las clases perderían su utilidad, pero una “revolución tempestuosa” no traería nada beneficioso. Por ahora, las virtudes tendrían que ser cultivadas bajo la protección de “determinadas pasiones y prejuicios”, cosa que cada uno hacía mejor dentro de su propio círculo. Cultivar el refinamiento correspondía de momento a la nobleza. Aunque su dignidad era en cierto modo imaginada, seguía constituyendo un modelo para las buenas maneras. Al resto de los seres humanos, correspondía averiguar las causas de este refinamiento y, en función de esto corregir sus carencias.

No obstante, Garve veía cierto progreso. Las etiquetas y ceremonias en la Corte se habían vuelto más sencillas, y estaban ahora más al alcance del hombre racional, aunque viviese lejos de la Corte.

Se puede esperar que, por un mayor progreso de la luz, y un ejercicio continuo de la sociabilidad en las clases más altas, este modo de vida que se considera como el más elegante, se liberará cada vez más de las ataduras de reglas arbitrarias, y se acercará aún más el esencial bienestar de la naturaleza humana, el que reside en la mejor expresión de sus perfección, y en el mejor cumplimiento de los deberes sociales⁸⁵⁵.

⁸⁵⁵ *Ibidem*, p. 446: “Man kann hoffen, daß durch einen fernern Fortgang des Lichts, und eine fortgesetzte Uebung des geselligen Umgangs in den höheren Classen, die Lebensart, welche man als die vornehme ansieht, immer mehr von den Fesseln willkürlicher Regeln befreyet, dem wesentlichen Wohlstande der menschlichen Natur, dem, welcher in dem besten Ausdruck ihrer Vollkommenheiten, und in der besten Erfüllung der geselligen Pflichten liegt, noch näher gebracht werden wird”.

Por otra parte, el “tono social” y las buenas maneras alcanzarían la perfección en la clase burguesa, puesto que allí el buen gusto se mezclaría con la erudición. El discurso de Garve, en suma, es otro ejemplo de una crítica y un intento de reformar la Corte desde dentro. La burguesía, en esencia debía renovar la Corte, iniciando el camino de la virtud militar en el que se situaba el origen de la actual hegemonía social de la aristocracia.

CAPÍTULO 8

ENTRE LA POLÍTICA CORTESANA Y LA POLÍTICA DE ESTADO: LA JUSTIFICACIÓN DEL ESTADO-NACIÓN EN LA HISTORIOGRAFÍA DECIMONÓNICA

Aunque el pensamiento de Kant cobraba su sentido dentro del contexto de la *sociedad*, su fundamento metafísico de la libre voluntad fue reelaborado por sus discípulos para justificar el proyecto político del Estado-nación. La idea de Kant de que el hombre sólo encontraba la libertad cuando se sometía voluntariamente a los mandatos a priori de la ley moral, lo que significaba que debía rechazar los principios de la prudencia, implicaba que la libertad era el resultado de una lucha continua, y se convertía en el resultado de una superación de las contradicciones evidentes entre la ley moral y las necesidades impuestas por la realidad empírica. Una actuación moral implicaba necesariamente un sacrificio, afirmaba Kant en la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. En el plano de la historia universal, estas contradicciones se traducían en el tortuoso camino del progreso de la humanidad hacia la libertad. Esta visión histórica cobró un nuevo sentido en las elaboraciones de sus discípulos Herder y Fichte, miembros de una minoría intelectual alemana de eruditos de orígenes humildes, excluidos de las esferas de poder cortesanas⁸⁵⁶. Aunque Kant era crítico con la sociedad de su tiempo, asumía que ésta constituía un paso necesario en el progreso humano. Su tono crítico, sin embargo, se convertía en indignación en Herder, quien intentaba dar forma a una visión histórica alternativa a la de los historiadores ilustrados como Robertson o Voltaire y, más tarde, en un discurso beligerante por la libertad de la nación alemana en Fichte.

Como explica Zammito, Herder tomaba distancia de su maestro Kant, respecto a sus ideas sobre la relación entre cuerpo y alma, al romper con el dualismo metafísico, y sostener que materia y espíritu formaban un continuo⁸⁵⁷. Herder asumía una postura *vitalista*, al sostener que el alma constituía una *fuerza*

⁸⁵⁶ N. Elias, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicotécnicas*. Madrid, 2010, pp. 101-108.

⁸⁵⁷ J. Zammito, *Kant, Herder..., op. cit.*, pp. 309-332.

que transformaba la materia en un organismo vivo⁸⁵⁸. Desde esta perspectiva, contemplaba el hombre como un ser movido por impresiones sensoriales, cuyas pensamientos más profundos tenían su origen en sentimientos, desde los que el alma desarrollaba ideas más refinadas. No existía, según Herder, una dualidad entre el cuerpo y la mente, sino que ésta debía ser entendida como una organización superior de aquél⁸⁵⁹. La consciencia evolucionaba a través de una reciprocidad entre materia y espíritu, siendo la experiencia determinante para la evolución espiritual del ser humano. Herder, de esta manera, se distanciaba de la concepción que tenía Kant de la sociedad como un ámbito que debía seguir los mandatos de las leyes morales, independientes de la realidad empírica. Esta perspectiva era consecuencia de la influencia que ejercía en Alemania la escuela escocesa del *sentido común*, que tenía en Thomas Reid uno de sus representantes principales⁸⁶⁰. El planteamiento de Herder implicaba que el hombre se caracterizara como un ser que evolucionaba dentro de un determinado ámbito físico. Esto explicaba la diferencia de culturas, y dentro de las culturas, las diferencias entre individuos. En consecuencia, la moral, la idea del bien, no era universal, sino que estaba en relación con factores externos. Existía una diversidad de culturas, cada uno con valores propios.

A través de este planteamiento, Herder intentaba encontrar una nueva referencia moral propia del mundo europeo nórdico, al que identificaba con la profundidad en el pensamiento, una espiritualidad proveniente del mundo caballeresco, opuesta a la exterioridad de la cultura clásica, que tenía sus orígenes en el mundo mediterráneo. Esta misma oposición era empleada para contrastar la idea de la sociedad, heredera del mundo cortesano, con una nueva cultura dinámica, surgida desde la cultura popular e identificada con la libertad. Aunque las diferentes culturas debían ser valoradas en sí mismas, al insertar esta visión dentro de un relato sobre el proceso de madurez de la humanidad, que comenzaba con un retrato de los mundos despóticos del oriente en la etapa de la infancia, Herder esbozaba el relato de un proceso histórico que terminaba con la conquista de la libertad en el Norte de Europa.

⁸⁵⁸ F. C. Beiser, *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge, Massachusetts, London, 1987, p. 128.

⁸⁵⁹ *Ibidem*, pp. 146-147.

⁸⁶⁰ Al respecto, M. Kuehn, *Scottish common sense in Germany, 1768-1800*. Kingston, 1987.

Esta misma identificación entre la libertad y el mundo nórdico, particularmente el germánico, se producía en la visión histórica de Fichte, quien daba un nuevo fundamento metafísico a la libertad que influiría de manera decisiva en la doctrina del nacionalismo⁸⁶¹. La idea de Kant, de que el hombre sólo percibía la realidad a través de su representación fenomenológica, era reelaborada por Fichte, quien afirmaba que la realidad no tenía una existencia independiente, sino que era el producto del espíritu universal. La libertad, desde esta perspectiva, sólo era alcanzable si el hombre formaba parte, se identificaba completamente con el espíritu universal, el todo. Esta idea tenía cierta semejanza con el planteamiento de Rousseau sobre la libertad: el individuo sólo era libre si su voluntad particular coincidía con la voluntad general. Fichte no sólo contemplaba la libertad desde una perspectiva metafísica, sino también desde un punto de vista histórico. De la misma manera que Kant y Herder, contemplaba la historia como un proceso que se caracterizó por la conquista de la libertad, que finalmente cobraba forma a través de la plasmación del espíritu universal en una nueva organización política: el Estado.

Fichte fue uno de los primeros en establecer una separación entre Estado y sociedad⁸⁶². En su ensayo *Beiträgen zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die Französische Revolution* [Aportaciones a la rectificación de los juicios del público sobre la Revolución francesa] (1793), cuestionaba el uso, “confuso” que se hacía del término *sociedad civil*, que según él no era el Estado, sino simplemente una agregación cualquiera de seres racionales que conviven en el espacio y que por esta razón establecen relaciones mutuas. Desde esta perspectiva interpretaba la revolución como la derrota del Estado por la sociedad. El hombre,

⁸⁶¹ E. Kedourie, *Nationalism*. Londres, 1966, p. 22-38. Kedourie reconstruyó la doctrina del nacionalismo a través de su evolución en el pensamiento de los grandes filósofos alemanes: Kant, Herder y Fichte. Sostiene que el nacionalismo fue una doctrina inventada en el siglo XIX: “Nationalism is a doctrine invented in Europe at the beginning of the nineteenth century. It pretends to supply a criterion for the determination of the unit of population proper to enjoy a government exclusively its own, for the legitimate exercise of power in the state, and for the right organization of a society of states. Briefly, the doctrine holds that humanity is naturally divided into nations, that nations are known by certain characteristics which can be ascertained, and that the only legitimate type of government is national self-government”. Kedourie asume los supuestos de H. Kohn, *Historia del nacionalismo*, Madrid 1984.

⁸⁶² M. Riedel, “Bürgerliche Gesellschaft”, *op. cit.*, pp. 763-767.

afirmaba, tenía peno derecho a “abandonar” el Estado, y la sociedad a abolir el contrato social para establecer uno nuevo. Esta percepción de la sociedad iba acompañada con una nueva definición de lo que era la *casa*, que ahora era limitada al ámbito familiar restringido y la residencia del ciudadano. La nueva comunidad ética venía a ser el Estado, algo que formularía Hegel de manera dogmática.

Así, se produjo el surgimiento de una visión histórica orientada al logro de la libertad, que a su vez era identificada con la espiritualidad germánica y que cobraba forma a través del Estado. Esta espiritualidad se identificaba con una supuesta profundidad, en contraste con la superficialidad de los valores de la Corte y la sociedad ilustrada. Es tentador ver el origen de esta visión en el pensamiento luterano y la interpretación de las buenas obras y las ceremonias eclesiásticas de la Iglesia Católica como una religiosidad ritualista y vacía, frente a una fe que resaltaba la entrega incondicional del creyente a la voluntad de Dios. Una diferencia, sin embargo, era que el luteranismo, y el protestantismo en general, partían de la impotencia moral del hombre, derivada de la corrupción del razón humana por el pecado original. Sin embargo, en Kant, voluntad, razón y fe ya formaban un continuo.

Así, en la historiografía alemana se fraguó una visión estereotipada del mundo mediterráneo que, dominado por la Iglesia Católica y dividido por las luchas de poder que se libraban la Corte, caía en decadencia. Una organización política que lograra compaginar el interés general, la prosperidad económica y la libertad eran impensables dentro de esta cultura. El Norte de Europa, sobre todo Alemania, se convertía, al contrario, en el escenario de la construcción del Estado-nación, resultado de una supuesta racionalización de la política que alcanzaba la libertad al hacer confluir el interés particular con el común. Esta perspectiva histórica, articulada por Leopold von Ranke, justificaría el proyecto político liberal, que de esta manera se basaba en una interpretación sesgada de la historia, a pesar de lo cual se convertiría en el paradigma de la historia científica. Las consecuencias pueden notarse en la obra histórica de Cánovas del Castillo quien, al intentar justificar su propio proyecto liberal, se vería obligado a superar las evidentes contradicciones que conllevaba la interpretación de la política cortesana desde el punto de vista de la construcción del Estado-nación.

8.1 HERDER Y FICHTE: LA CONSTRUCCION DE LA DOCTRINA DEL NACIONALISMO Y LA ESPIRITUALIDAD DEL PUEBLO GERMANO

La obra histórica de Herder puede leerse como un intento de formular una alternativa al concepto de la sociedad ilustrada y la cultura de la sociabilidad. Herder consideraba mecánica, superficial y simplificadora la perspectiva histórica ilustrada del progreso de la civilización. En *Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad* (1774), comparaba las épocas históricas con las distintas etapas de la madurez del hombre, y situaba a cada una en distintos espacios geográficos que se desplazaban progresivamente desde el Oriente hacia el Occidente, según alcanzaban mayor grado de madurez. Según Herder, las distintas etapas en la educación [*Bildung*] del hombre debían valorarse según sus propios parámetros; no se podía juzgar a los niños como si fuesen adultos. Así, condenar el despotismo de las culturas orientales, significaría no comprender su aportación al desarrollo de la humanidad, y echar de menos en ellas una república con una constitución, sería como querer que un niño se vistiera de adulto.

Cada época histórica, sostenía, era un mundo en sí mismo, y tenía que ser contemplada en su totalidad, puesto que todas habían tenido aspectos positivos y negativos que se compensaban entre sí y no podían comprenderse sacándolos de contexto. El hombre oriental difícilmente era capaz de percibir el valor de constituciones que no fuesen despóticas, porque estas habían surgido en otros pueblos, en otros tiempos y, por lo tanto, bajo circunstancias que él desconocía. La *Bildung* no se restringía a una determinada fase temporal histórica, sino que era una cultura con características propias, muchas de las cuales se debían a circunstancias geográficas y climáticas. Esto implicaba que cada cultura albergaba sus posibilidades y sus límites para evolucionar. Con todo, en el plano superior de la Providencia, cada cultura formaba parte del progreso de la humanidad. La idea de Herder de que las épocas no son simplemente etapas hacia un progreso mayor, puesto que “cada una posee en sí misma el centro de su felicidad” influiría posteriormente en la filosofía histórica de Ranke.

A pesar de este planteamiento historicista, las referencias que hacía Herder a su propio tiempo en la valoración de las culturas del pasado, son numerosas. Llama la atención que alabara en otras culturas, como la del Oriente, y especialmente la del norte de Europa, aspectos opuestos a los valores coetáneos

relacionadas con la sociedad civilizada y el mundo de la Corte. Por otra parte, las características que censuraba de la historia clásica como base de la sociedad civilizada, reflejaban su crítica hacia la cultura ilustrada de su tiempo, cuyo ideal era refutado como una ilusión uniforme, una universalidad estéril, que flota en el aire y no está arraigada en la tierra nacional.

En su reconstrucción de las diferentes etapas de la historia de la humanidad afirmaba que, después del nacimiento con la Creación, la infancia de la humanidad se localizaba en el Oriente, y se desplazaba a través de Egipto y Fenicia hasta alcanzar la juventud en Grecia, para llegar a la edad viril en tiempos de los romanos. Herder, no obstante, abonó la idea de estructurar la historia de la humanidad según las edades del hombre cuando llegó a la Edad Media, a la que consideraba un nuevo comienzo para la humanidad iniciado en el norte de Europa. Los pueblos germánicos despreciaban las artes y las ciencias, la opulencia y el refinamiento “que habían destruido a la humanidad”. Aportaban “naturaleza en lugar de artes, el sano entendimiento nórdico en lugar de las ciencias, las buenas y las duras costumbres –a pesar de ser salvajes-, en lugar de costumbres refinadas”⁸⁶³. Esta nueva era de “fermentación”, cuando todo cayó en “pequeñas asociaciones, divisiones, subdivisiones”, había sabido protegerse contra el despotismo, que Herder definía como “verdaderas fauces devoradoras de la humanidad que, en expresión de ese mismo despotismo, lo reduce todo a tranquilidad y obediencia, pero que, de hecho, lo mata y aniquila todo en la uniformidad”⁸⁶⁴. De esta manera, asociaba la variedad con la libertad y una cultura uniforme con el despotismo.

Frente a una cultura y costumbres universales, Herder optaba por la espiritualidad universal; la nueva era iba acompañada de la difusión del cristianismo, al cual oponía a la exterioridad de la religión oficial de Estado romano, que “recurrió cuanto pudo a la filosofía, al pitagorismo, con el fin de dar a todo la más refinada apariencia racional, montó todo en un carro triunfal del mayor esplendor, tirado por los dos animales más indomables, el poder y la exaltación, dirigido por la más refinada política. ¡Todo inútil!”⁸⁶⁵. Ponía el énfasis

⁸⁶³ J. G. Herder, “Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad”, en P. Ribas (ed. y trad.), *Obra selecta*. Madrid 1982, p. 306.

⁸⁶⁴ *Ibidem*, p. 307.

⁸⁶⁵ *Ibidem*, pp. 308-309.

en la universalidad del cristianismo por su pureza espiritual, en contraposición a las religiones primitivas. Éstas “en una palabra, eran religiones de un pueblo, de una región, de un legislador, de una época: la cristiana era, evidentemente, lo contrario en todo, la más pura filosofía de la doctrina moral, la más pura teoría de las verdades y deberes, independiente de toda ley o pequeña constitución”⁸⁶⁶. La religión no debía mezclarse con ninguna ley determinada. Ranke también le seguiría en esta análisis.

Los aspectos oscuros de esa época se hallan en todos los libros; todo pensador elegante y clásico que considere el orden [*Polizierung*] de nuestro siglo como el *non plus ultra* de la humanidad tiene ocasión de declarar contra siglos enteros de barbarie, de derecho público miserable, de superstición y necedad, de costumbres defectuosas y de falta de gusto, en los templos, en los conventos, ayuntamientos, gremios de artesanos, cabañas y casas, así como ocasión de ensalzar la fortaleza y libertad aparentes de este siglo y su mortal debilidad y fatiga de hecho bajo la incredulidad, el despotismo y la abundancia. De ello están llenos todos los libros de nuestros Voltaire y Hume, Robertson e Iselin, y resulta un cuadro tan bello de la forma según la cual derivan ellos la ilustración y progreso del mundo a partir de los turbios tiempos del deísmo y despotismo de las almas, es decir, la ilustración y mejora del mundo conducen de tal modo a la filosofía y la tranquilidad, que el corazón de los amantes de su tiempo rebosa de alegría⁸⁶⁷.

Las historias sobre el progreso de la sociedad civil, partidas de la cultura clásica romana como base de la civilización, dedicaban un papel fundamental a las buenas maneras, que habían resurgido en el Renacimiento después de los oscuros tiempos bárbaros. Desde esta perspectiva se entiende que Herder, cuando hablaba de “su siglo”, y criticaba las costumbres de la sociabilidad, se refiriera a una época

⁸⁶⁶ *Ibidem*, p. 309.

⁸⁶⁷ *Ibidem*, p. 313.

que tenía sus orígenes en el Renacimiento, es decir, en la cultura cortesana⁸⁶⁸. Buscaba la alternativa a esta perspectiva histórica a través de una revalorización de la Edad Media, que para él venía a ser una época de espiritualidad, por contraposición a la Antigüedad clásica romana, que junto con su propio tiempo carecían de esta profundidad. Para referirse a la cortesía medieval, Herder usaba la palabra *Höflichkeit*, que era una virtud que compensaba la rudeza de costumbres en esta época. Contrastaba los valores medievales con los de la edad antigua. El conjunto de valores que constituía el espíritu caballeresco, cada uno por separado, se encontraba presente en la época clásica, pero era en la Edad Media que había surgido una combinación del honor y del amor, de la lealtad y la devoción, la bravura y la castidad. Frente al mundo antiguo, en el que el “vigor de cada uno de los caracteres nacionales se había perdido”, esto significaba un “avance hacia lo grande”. No obstante, las formas y contrastes bruscos de la Edad Media, habían sido sustituidas por un vacío refinamiento [*Feinheit*] coetáneo⁸⁶⁹.

Según Herder, las virtudes de la Edad Media habían perdido su contenido en su propio tiempo, transformándose en superficialidades. Irónicamente se refería a la tesis del progreso de la civilización: “Finalmente vino, como decimos, la disolución, el desarrollo, la noche eterna se transformó en la luz de la mañana: fue la Reforma, el Renacimiento de las artes, las ciencias, las costumbres. La levadura descendió y se convirtió en... ¡nuestro pensamiento, nuestra cultura, nuestra filosofía! *On commençoit à penser comme nous pensons aujourd’hui: on n’étoit*

⁸⁶⁸ F. J. Contreras Peláez, *La filosofía de la historia de Johann G. Herder*. Sevilla, 2004, p. 34: “Herder refunde Renacimiento con Ilustración en una sola época histórica: los tiempos modernos, “nuestro siglo” (que abarca en realidad tres: del XVI al XVIII)”.

⁸⁶⁹ J. G. Herder, “Otra filosofía”..., *op. cit.*, pp. 315-316: “¿Quién leerá esta historia sin exclamar a menudo: ¿qué ha sido de vosotras, inclinaciones y virtudes del honor y de la libertad del amor y la bravura, de la cortesía y la palabra?; vuestra profundidad se ha estancado; vuestra estabilidad consiste en un delicado suelo arenoso lleno de granos de plata, donde nada crece. Sea como fuere, dados en numerosos aspectos vuestra piedad y superstición, vuestra oscuridad e ignorancia, vuestro desorden y rudeza de costumbres; tomad, en cambio, nuestra luz e incredulidad, nuestra frialdad sin nervio y nuestro refinamiento, nuestra fatiga filosófica y nuestra miseria humana. Además, montaña y valle tienen que ser colindantes, naturalmente, y la sólida y oscura bóveda no podía ser otra que la sólida y oscura bóveda... ¡gótica!”.

*plus barbare*⁸⁷⁰. Esta concepción, desde su punto de vista, tenía como resultado una educación superficial.

Hubo un tiempo en que la creación de academias, bibliotecas, salas de arte, se llamaba educación de la humanidad. ¡Magnífico! Esa academia es el nombre de la corte, el digno pritaneo de hombres de mérito, apoyo de ciencias valiosas, excelente sala para el cumpleaños del monarca. Pero ¿qué hace para educar al país, a la gente, a los súbditos? Y en caso de que hiciera todo eso, ¿hasta qué punto proporcionaría la felicidad? ¿Pueden hacer esas estatuas, aunque las pongáis sobre pilares a lo largo del camino, que cada transeúnte las vea y las sienta como griego, que se encuentre a sí mismo en ellas? Difícilmente. ¿Pueden esas poesías, esas bellas lecciones de estilo ático, crear una época en que esas poesías y discursos operen y produzcan milagros? No lo creo. Si los llamados restauradores de las ciencias, por más que fuesen papas o cardenales, hicieron intervenir continuamente a Apolo, las musas y los dioses en la nueva poesía latina, sabían que se trataba de un juego⁸⁷¹.

Herder vinculaba de esta manera la cultura clasicista e ilustrada a la Corte. La educación se centraba en “bellos conocimientos reales, en la instrucción, en la ilustración, en facilitar la comprensión, incluso en el temprano refinamiento encaminado a enseñar buenos modales”⁸⁷². Pero un “manual de educación de los que poseemos miles, un código de buenas reglas de los que tendremos todavía millones” no cambiaba el mundo. La vida social sólo había conducido al despotismo y a una estéril sociedad cosmopolita, el ideal ilustrado⁸⁷³:

“¡Modo de vida y costumbres!” ¡Qué miserable época, cuando había todavía naciones y caracteres nacionales! ¡Qué odio y aversión recíprocos frente a los extranjeros, qué limitación al alma propia, qué prejuicios

⁸⁷⁰ *Ibidem*, p. 318.

⁸⁷¹ *Ibidem*, p. 329.

⁸⁷² *Ibidem*, pp. 329-330.

⁸⁷³ Herder resumía en su discurso el volumen introductorio a la historia de Carlos V de W. Robertson, *View of the progress...*, *op. cit.*.

ancestrales, qué apego al terruño donde hemos nacido y en el que nos pudriremos, qué mentalidad local, qué estrecho círculo de ideas, qué eterna barbarie! Entre nosotros han desaparecido, gracias a Dios, todos los caracteres nacionales; todos nos amamos, o mejor: nadie necesita amar al otro; tenemos relaciones, somos iguales: educados, corteses, felices, no tenemos patria, no tenemos gentes “nuestras”, para las que vivir pero somos, en cambio, amigos de la humanidad y cosmopolitas. Todos los gobernantes de Europa, todos nosotros, pronto hablaremos francés. Y entonces, ¡felicidad!, la edad de oro vuelve a comenzar, “toda la tierra hablaba la misma lengua, habrá un solo rebaño y un solo pastor”. Caracteres nacionales, ¿dónde estáis?⁸⁷⁴

Herder contrastaba las buenas maneras con una educación “nacional”, nacida de necesidades individuales, basada en la experiencia, dirigida a la aplicación práctica y la acción. Esta educación surgida en comunidades pequeñas, “en la que se conocía, se sentía todo, en la que también se ofrecía, pues, algo que sentir, donde se iba con el corazón en la mano y se dominaba con la vista aquello de lo que se hablaba”. La educación, finalmente, era para Herder la vía del cambio: “nada de lugares comunes del perfeccionamiento, de cultura libresca, y no basta el estar dispuesto: ¡hay que actuar!”⁸⁷⁵.

En suma, en Herder se puede encontrar la retórica que identificaba las buenas maneras cortesanas con la superficialidad, frente a la profundidad que asociaba con la cultura nacional y, al ser espiritual, con un verdadero sentimiento religioso. Esta crítica de Herder no desembocó en una oposición entre Estado y Corte, pues el Estado sólo cobraría su significado decimonónico con el posterior desarrollo de la doctrina del nacionalismo. Herder asociaba el Estado todavía con el despotismo ilustrado y las Cortes de Luis XIV y Federico II, y no creía en la legislación como instrumento para formar naciones. Caracterizaba una “recopilación tan general” como “la espuma que se funda en el aire”⁸⁷⁶. Pasar de una generalidad, por más hermosa que fuera, a su aplicación sería imposible.

⁸⁷⁴ J. G. Herder, “Otra filosofía...”, *op. cit.*, pp. 335-336.

⁸⁷⁵ *Ibidem*.

⁸⁷⁶ *Ibidem*, p. 329.

Ranke asumiría esta crítica, y escribiría en su *Politisches Gespräch* que los Estados no equivalían a “conglomerados efímeros que la teoría contractual creaba como formaciones de nubes”, sino a “sustancias espirituales”, “creaciones originales del espíritu humano”, “pensamientos de Dios”⁸⁷⁷.

Otro paso en la construcción de la doctrina del nacionalismo lo constituyó el pensamiento de Fichte, quien pronunció sus *Discursos a la Nación alemana* en Berlín en el invierno de 1807-1808, después de la invasión napoleónica, que el filósofo veía como un intento de constituir una nueva Monarquía Universal. En los *Discursos*, la libertad espiritual es presentada como una característica genuinamente alemana, una idea que desarrollaba a través de una teoría sobre la lengua⁸⁷⁸. Sus discursos se pueden ver como un intento de justificar y racionalizar el sistema político de la nación⁸⁷⁹, como una apuesta alternativa al sistema político de la Corte. Fichte consideraba que la idiosincrasia del pueblo alemán, comparada con otros pueblos germanos, se diferenciaba en que los primeros habían permanecido “en el fluir ininterrumpido de una lengua originaria que viene desarrollándose a partir de la vida real, mientras que los últimos, en cambio, han adoptado una lengua para ellos extraña que, sometida a su influencia, terminó por ser ahogada”⁸⁸⁰.

⁸⁷⁷ L. von Ranke, “Politisches Gespräch”, *Historisch-politische Zeitschrift* 2, 1836, p. 794: “Statt jener flüchtigen Conglomerate, die sich aus der Lehre vom Vertrag erheben wie Wolkengebilde, sehe ich geistige Wesenheiten, originale Schöpfungen des Menschengestes, - man darf sagen, Gedanken Gottes”.

⁸⁷⁸ Cfr., M. Viroli sobre el concepto de la libertad de Fichte en *For love of country...*, *op. cit.*, p. 135: “By interpreting love of country as commitment to spiritual freedom rather than love of common political and civil liberty, Fichte introduced an important change in the language of patriotism: love of country is no longer *caritas* but fondness for one’s own uniqueness as a people no longer understood as a community of free citizens, but as a community of individuals who share a culture and are capable of spiritual freedom. His patriotism was intended to make the Germans Germans, then to make them free as Germans, but also, one may add, solitary in their German freedom”.

⁸⁷⁹ P. L. Oesterreich, “Kommentar” a J. G. Fichte, *Schriften zur angewandten Philosophie*. Frankfurt a/M, 1997, p. 978. El autor dice que el objetivo de los discursos era tanto presentar la teoría de la Nación, como estimular la conciencia nacional alemana mediante su retórica. Asimismo, Fichte decía que su objetivo era la exhortación a la racionalidad intelectual.

⁸⁸⁰ J. G. Fichte, *Discursos a la nación alemana*. Barcelona, 1988, p. 89.

Fichte sostenía que en los pueblos con una lengua originaria, la formación espiritual [*Geistesbildung*] penetraba en la vida y, por el contrario, en los que adoptaban una lengua extraña, la formación espiritual y la vida seguían cada una su propio camino. Por ello, era necesaria la conservación de la lengua originaria, para que las dos fueran juntas; la vida originaria era un fluir desde la fuente de toda vida espiritual, de Dios, “el continuo perfeccionamiento de las condiciones humanas según su imagen, y de esta manera la creación de algo nuevo y no existente hasta ahora”⁸⁸¹. Para Fichte, la formación espiritual no era otra cosa que la filosofía. Esta no tenía un fin práctico, no servía a la vida activa, como la filosofía cortesana, sino que junto con la vida activa formaba un conjunto, la vida absoluta, de la que únicamente en apariencia podía ser separada. Sin embargo, esta unidad sólo sería posible si el pensamiento originario se apoderaba de una persona sin ser ésta consciente de ello; que cuando viese, pensase y juzgase, lo hiciese según este pensamiento fundamental, y cuando actuase, lo hiciese de igual modo. El pensamiento nunca podría formar un conjunto con la vida de existir un margen entre el “pensar real” y el “pensar pensado”; “el propio pensamiento debe apoderarse de nosotros y formarnos según él”⁸⁸². Esto únicamente ocurría si se pensaba en una lengua viva, en la que hablaba directamente el espíritu y, de esta manera, se establecía entre los hombres una comunicación inmediata. Lo contrario ocurría si uno pensaba y se expresaba en una lengua muerta, y con esto Fichte se refería a las lenguas neolatinas, que requerían aprender primero los conocimientos históricos de una cultura del pasado, e introducirse en una mentalidad ajena. La filosofía en lengua muerta no era posible, puesto que un pueblo que se expresaba en ella, al final “se conformará con la propia conciencia de ser sólo una explicación del diccionario, o como un espíritu no germano ha llamado entre nosotros de manera altisonante, una metacrítica de la lengua; y que, por último, dicho pueblo reconocerá como su mayor obra filosófica unos mediocres poemas didácticos sobre la hipocresía escritos en forma de comedia”⁸⁸³.

Fichte identificaba de esta manera la cultura cortesana, que se expresaba en lengua francesa, con una superficialidad que se oponía a la autenticidad de la

⁸⁸¹ *Ibidem*, p. 90.

⁸⁸² *Ibidem*, p. 92.

⁸⁸³ *Ibidem*, p. 92-93.

filosofía surgida en lengua originaria, es decir, alemana. A continuación explicaba el sentimiento de un pueblo, el surgimiento de una nación, desde la lengua. Sostenía que el pensar era vida para los que poseían la lengua originaria, y al desarrollarlo, se experimentaba con íntimo placer su “fuerza vivificante, transfiguradora y liberadora”, lo que provocaba la necesidad de compartir esta “salvación” con los demás. Lo contrario sucedería en un pueblo que pensara en una lengua muerta, en el que la vida y la formación espiritual estaban separadas. Allí surgía la sociedad cortesana. Para los miembros cultos de esta sociedad, el contenido del pensamiento sólo serviría para “ocupar su ocio agradablemente”. Los estamentos bajos se veían excluidos de la formación espiritual y postergados frente a las clases cultas, con la consecuencia de ser “tenidos por otro tipo de hombres que en capacidades intelectuales ya desde su origen y por nacimiento no son iguales a los primeros; que por eso las clases cultas no muestran una verdadera simpatía hacia ellos, ni sienten impulso de ninguna clase a ayudarles de verdad, ya que están totalmente convencidos de que debido a esa desigualdad originaria no se les puede ayudar, y que los cultos más bien se ven incitados a utilizarlos como son y ellos a dejarse utilizar”⁸⁸⁴.

Esta dinámica, según Fichte, conduciría a un desprecio cada vez más manifiesto y cruel del pueblo que desafortunadamente, no sólo se habría manifestado en los pueblos de lengua romance. En la antigüedad, los germanos habían creído que sólo podrían perder su condición de bárbaros convirtiéndose en romanos. El término *bárbaro* cobraría el sentido peyorativo de vulgar, plebeyo y rústico, mientras que *romano* era asociado con el refinamiento. Los germanos emigrados a antiguas tierras del imperio romano, se esforzaban en parecerse a los romanos, con la consecuencia de que las raíces germánicas fueran eliminadas de sus lenguas y empezaran a formar palabras a partir de raíces romanas. De esta manera, crearon el “romance como lengua culta y cortesana”. Finalmente, fueron contagiados “de segunda mano” también los alemanes, para quienes el tono romano sonaba elegante, y las costumbres romanas parecían distinguidas. Empezaron a vestirse según modas extranjeras, a esforzarse por hablar en un idioma extranjero, con tal de no parecer alemanes, sino “españoles o ingleses” según la última moda. “Tenemos razón, la naturalidad por parte alemana, la

⁸⁸⁴ *Ibidem*, p. 94-95.

arbitrariedad y el amaneramiento por parte del extranjero son las diferencias fundamentales; si permanecemos en la primera somos igual que todo nuestro pueblo, éste nos entiende y considera sus iguales, pero si nos refugiamos en lo segundo seremos para él algo incomprensible y nos considerará de naturaleza diferente⁸⁸⁵. La naturalidad se opone a arbitrariedad y amaneramiento, la unión con el pueblo, a la división de la sociedad estamental, cortesana. Para Fichte lo segundo era un error, los alemanes tenían que mantenerse fieles a sus raíces, desarrollar su filosofía, que con toda su profundidad llegaba a las más elevadas alturas.

...el genio extranjero arrojará flores sobre las pisoteadas vías guerreras de la antigüedad y tejará una delicada vestidura a la experiencia que con facilidad le va a servir de filosofía; por el contrario, el espíritu alemán abrirá nuevos pozos y llevará la luz y el día a sus abismos y arrojará masas rocosas de pensamientos con los cuales las épocas futuras construirán sus viviendas. El genio extranjero será una querida sílfide que con ligero vuelo revolotea sobre un suelo de flores que han brotado por sí mismas, que se posa sobre ellas sin doblarlas y absorbe su rocío refrescante; o una abeja que con arte laborioso recoge de esas mismas flores la miel y la deposita con delicado orden en celdas simétricamente construidas; el espíritu alemán, en cambio, será un águila que con fuerza levanta su pesado cuerpo y con fuertes y entrenadas alas mueve bajo sí gran cantidad de aire para elevarse más cerca del sol, cuya contemplación le fascina⁸⁸⁶.

No es que Fichte se planteara prescindir del conocimiento proveniente de la Antigüedad clásica. Creía que éste era útil, pero que sólo los alemanes sabrían sacarle su verdadero provecho. Los pueblos de lengua neolatina tenían más facilidad para estudiar los textos de la Antigüedad, por la mayor comprensión idiomática, y habían sido ellos quienes habían difundido este conocimiento. No obstante, la tarea de su estudio no se había impuesto por una necesidad vital, sino

⁸⁸⁵ *Ibidem*, pp. 95-96.

⁸⁸⁶ *Ibidem*, p. 97-98. Sobre la metáfora de la abeja, véase M. Fumaroli, *Las abejas y las arañas. La Querrela de los Antiguos y los Modernos*. Barcelona, 2008, pp. 9-23.

por “afán de saber, tomándola con ligereza, abarcándola no con toda su capacidad anímica, sino solamente con la imaginación y configurándola como algo etéreo”⁸⁸⁷. De esta manera habían creado nuevas “formas” [*Bilder*] que, al llegar al pueblo alemán “que permaneció en el fluir de la formación originaria”, éste había sabido comprender según su verdadera naturaleza, no como saber de algo extraño, sino como parte de la vida.

Para Fichte, este constituía el verdadero progreso a través del conocimiento de la Antigüedad. En el *Discurso seis* explicaba concretamente a lo que se refería: la Reforma, “la última gran actuación alemana a nivel mundial”. Los romanos nunca habían llegado a comprender ni asimilar verdaderamente el cristianismo. Los germanos emigrados a las antiguas tierras romanas, gente sin formación espiritual previa que resultara un obstáculo para la nueva fe, pero que tampoco tenía supersticiones que favorecieran su asimilación, consideraron el cristianismo como una costumbre romana más, que no influía de manera especial en su vida. Los educadores que difundieron la fe, pertenecían a la vieja formación romana y se cuidaron de comunicar a los nuevos conversos sólo aquellos aspectos de la religión que creían convenientes. Cuando en el por cuenta propia, les chocó la contradicción entre una fe ciega y “todas las cosas curiosas que a lo largo de los tiempos se habían convertido en objeto suyo”, es decir la liturgia católica. Como carecían del miedo supersticioso ante los dioses, al descubrir el enigma de la religión en la que habían creído fielmente, la situación les provocó risa, “se reían y mofaban, e incluso los sacerdotes, que a su vez lo habían descubierto también, se reían seguros de que el acceso a la vieja cultura, como forma de liberación de la magia, estaba abierto a muy pocos”⁸⁸⁸. Fichte especificaba que se refería sobre todo al clero italiano, que “no era lo suficientemente serio como para que el engaño les irritase”, produciéndose lo que ya había explicado con respecto a la sociedad estamental: el clero se había convertido en un estamento culto y selecto, permitiendo que los estamentos inferiores continuaran en el engaño, para poder manejarles mejor. Por el contrario, cuando el esclarecimiento llegó al pueblo alemán, cuando Lutero comprendió lo que otros ya habían comprendido antes, le sobrevino “un impulso todopoderoso: el temor por la salvación eterna

⁸⁸⁷ J. G. Fichte, *Discursos...*, *op. cit.*, p. 98.

⁸⁸⁸ *Ibidem*, p. 104.

que se hizo vida en su vida”⁸⁸⁹. Los alemanes, por su religiosidad profunda, no sólo sintieron temor por su propia salvación, sino por la de la humanidad entera, lo que daría origen a la difusión del protestantismo.

Fichte relacionaba el celo por la reforma de la iglesia, tanto en Alemania, como fuera de ella, con el surgimiento de la filosofía ilustrada en el extranjero. El protestantismo ejerció una gran influencia en el extranjero, no tanto sobre el pueblo, sino principalmente sobre los estamentos cultos. Bajo el dominio de la Iglesia Católica la filosofía se había restringido a un intento por mostrar la validez de la doctrina antigua. En Alemania, los protestantes intentaron hacer lo mismo con respecto al Evangelio. En el extranjero, los nuevos planteamientos filosóficos protestantes produjeron unos resultados diferentes, bien porque en estos países no disponían del Evangelio, bien porque no lo entendían con la misma profundidad que los alemanes. En consecuencia, la filosofía, “enardecida por el brillante triunfo conseguido” se desarrolló con más libertad al no estar atada por la creencia en lo sobrenatural. Se llegó a crear el culto a la “inteligencia natural, desarrollada sin una formación, y sin una ética”. Esta filosofía llegó a convertirse en una creencia, que consideraba a la Iglesia como su enemigo. Como antes había ocurrido con el renovado estudio de las lenguas clásicas, estas ideas fueron posteriormente transformadas en Alemania en un pensamiento más profundo. Surgió “la tarea de buscar en la razón lo sobrenatural (...) convirtiendo, como debía ser, el pensamiento libre en fuente de verdad independiente”⁸⁹⁰. Esto, según Fichte, era lo que pretendía Leibniz, a quien consideraba el fundador de la moderna filosofía alemana.

Este planteamiento filosófico se encontraba en la base de una concepción política. Los filósofos ilustrados se habían planteado descubrir la constitución del Estado plenamente desarrollado, aunque esta idea fuese posteriormente abandonada, llegándose a considerar un crimen sólo el pensar en esta tarea. “El motivo de este resultado es claro: un estado racional no se construye con disposiciones artificiosas a partir de cualquier material existente, más bien hay que formar primero y educar a la nación para este Estado”⁸⁹¹. A diferencia que en

⁸⁸⁹ *Ibidem*, p. 105.

⁸⁹⁰ *Ibidem*, p. 110.

⁸⁹¹ *Ibidem*.

el extranjero, “en Alemania toda formación ha partido del pueblo”, la educación no se restringía a los estamentos cultos, que luego no se molestaban en educar a los estamentos bajos. Los germanos que se habían quedado en su patria en los tiempos de las grandes migraciones, sólo habían recibido su formación a través del cristianismo, y eran semi-bárbaros. No obstante, habían surgido entre ellos ciudades, las actividades de la vida culta florecieron en ellas, nacieron constituciones e instituciones, de tal manera que en la Edad Media era a los habitantes de las ciudades imperiales a quienes se podía llamar cultos. Fichte reclamaba una historia para el pueblo alemán que lo explicara. La educación del pueblo, finalmente, pasaría a través de la Historia.

...entre los medios concretos y específicos para elevar el espíritu alemán, uno muy eficaz sería disponer de una historia fascinante de los alemanes de esta época, que fuese libro nacional y popular, como la Biblia o el misal. Sólo que historia así no tendría que narrar los acontecimientos y sucesos a modo de crónica, sino que tendría que meternos dentro de la vida de aquella época impresionándonos profundamente sin nosotros saberlo o sin tener clara consciencia de ello, de modo que pareciéramos ir, estar, decidir y obrar con ellos, y esto, no mediante invenciones infantiles o fútiles como tantas novelas históricas han hecho, sino mediante la verdad; de su vida deberían dejarse entrever los hechos y acontecimientos como testimonio de la misma. Esta obra sólo podría ser el resultado de amplios conocimientos e investigaciones quizá no comenzados aún, cuya presentación tendría el autor que ahórrarnosla y limitarse simplemente a presentar, en la lengua actual y de manera asequible a todos los alemanes sin excepción, los frutos maduros. Una obra así exigiría, además de conocimientos históricos, un espíritu filosófico elevado del que tampoco habría que hacer ostentación; y sobre todo un corazón leal y complaciente⁸⁹².

⁸⁹² *Ibidem*, p. 113.

8.2 RANKE Y LA DECADENCIA DEL IMPERIO ESPAÑOL

Leopold von Ranke es uno de los historiadores que ha convertido al Estado en el tema principal de sus estudios históricos, centrados en los grandes sucesos y las grandes personalidades. Su obra ha sido evaluada de manera crítica desde la perspectiva de la historia socio-económica, que señala que el historiador desatendió a las estructuras económicas y sociales. Esto se relaciona con su ideología conservadora; su Historia habría servido principalmente a la conservación del orden social existente⁸⁹³. Ranke, según sus críticos, tenía un concepto reaccionario del Estado, comparable con el de los Estados absolutistas de los siglos XVI, XVII y XVIII⁸⁹⁴, y partía de la idea de que el Estado era un pensamiento de Dios⁸⁹⁵. Cada entidad histórica, individuo, Estado o institución, encarnaba un valor divino. Detrás de los hechos existía una realidad metafísica, que sólo se podía intuir. A Ranke se le sitúa dentro de la tradición del historicismo en Alemania, de la que es uno de sus principales representantes junto a Herder⁸⁹⁶. Esta vía historiográfica se ha identificado como una vía particular [*Sonderweg*], distinta de la vía hacia la profesionalización española o francesa⁸⁹⁷. En

⁸⁹³ G. G. Iggers, *The German conception of history. The national tradition of historical thought from Herder to the present*. Middletown, Connecticut 1983, p. 4; del mismo autor, *Historiography in the twentieth century*. Hanover, 1997, pp. 23-30; P. Burke, "Ranke als Gegenrevolutionär", en W. J. Mommsen (ed.), *Leopold von Ranke und die moderne Geschichtswissenschaft*. Stuttgart, 1988, pp. 189-200.

⁸⁹⁴ G. G. Iggers, *The German conception...*, *op. cit.*, p. 85.

⁸⁹⁵ *Ibidem*, p. 82.

⁸⁹⁶ F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, *op. cit.*; G. G. Iggers: *The German conception...*, *op. cit.*, pp. 29-43.

⁸⁹⁷ Véase con respecto a la vía española: I. Peiró Martín y G. Pasamar Alzuria: "La vía española hacia la profesionalización de la historia", *Studium. Geografía. Historia. Arte. Filosofía* 3, 1991, pp. 139-140; J. Carreras Ares: "El historicismo alemán", en *Idem, Razón de Historia. Estudios de historiografía*. Madrid, 2000, pp. 39-58. También su "presentación" a I. Peiró: *Los guardianes de la historia. La historiografía académica de la Restauración*. Zaragoza, 1995, pp. 7-10. Cfr., Th. Nipperdey, "Zum Problem der Objektivität bei Ranke", en W. J. Mommsen (ed.), *Leopold von Ranke und die moderne Geschichtswissenschaft*. Stuttgart, 1988, pp. 215-222. Nipperdey reconoce que la idea de la objetividad de Ranke tiene evidentes connotaciones religiosas, pero considera sin éstas su teoría también se sostiene, y que contemplar a Ranke exclusivamente dentro de una *Sonderweg* alemana, es como "ponerle en el ataúd". Concluye que su teoría de objetividad sigue

consecuencia, el historicismo no es la única base de la historia como ciencia. Se ha sugerido que el historicismo es un pensamiento que condujo a una relativización de valores, a una espiritualización del poder y la guerra, a una justificación de la subordinación del individuo al Estado, y a la *real politik*⁸⁹⁸.

Teniendo en cuenta que Ranke fue el gran historiador del Estado, y que a la vez es considerado como uno de los fundadores de la historia como disciplina científica por su método crítico⁸⁹⁹, cabe preguntarse cómo construyó su relato, y cómo pudo haber reconstruido la formación del Estado, basándose en los hechos, si el poder se articulaba a través de la Corte. Ranke buscaba una justificación histórica para la sustitución de un sistema político por otro: la Corte por el Estado⁹⁰⁰. Sólo dentro del Estado cabía la política verdadera. Esta idea aclara para Ranke las grandes evoluciones, las decadencias y las épocas de florecimiento en la historia. Semejante planteamiento no afectó a la solidez fáctica de sus relatos y, a pesar de su postura ideológica, reflejó mucho mejor cómo funcionaba la Corte que muchos historiadores que, influenciados por él, han estudiado el proceso de la formación del Estado moderno. Parte del éxito de la crítica de Ranke al sistema cortesano fue que la Corte dejó de ser percibida como sistema político y por ello llegó a desaparecer de la historiografía.

En toda Europa, el enfoque del Estado-nación, el carácter político, y la evolución de la Historia hacia una disciplina profesional y científica, constituyen las señas de identidad de la historiografía decimonónica, cuyo modelo es la obra de Leopold von Ranke, “el padre de los historiadores”, en particular, su paradigmático *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514*⁹⁰¹. En este libro situaba la génesis de los Estados modernos en sus

teniendo una importancia vital para la Historia. Un intento de abstraer del pensamiento de Ranke, planteamientos válidos para la historiografía actual en K. H. Metz, *Grundformen historiographischen Denkens*. München, 1979.

⁸⁹⁸ G. G. Iggers, en *The German conception...*, *op. cit.*, ciertamente dice que Ranke hubiese contemplado la real politik con ciertas reservas. En España: J. Fontana, *Historia. Análisis del pasado y proyecto social*. Barcelona, 1982, pp. 126-134.

⁸⁹⁹ G. P. Gooch, *Historia de los historiadores en el siglo XIX*. México, 1942, p. 83-109.

⁹⁰⁰ J. Martínez Millán: “La sustitución del «sistema cortesano»...”, *op. cit.*, pp. 1-2.

⁹⁰¹ Entre los numerosos manuales que lo sostienen, me limito al de G. G. Iggers, especialista en la historiografía alemana: *Historiography in the twentieth century...*, *op. cit.*, pp. 23-30. Esto por otra parte, no significa que la evolución historiográfica occidental hacia la profesionalización, haya

contendias internacionales, específicamente las guerras en Italia a finales del siglo XV, y principios del siglo XVI, y describía el surgimiento del equilibrio de los poderes en la Europa occidental. La obra fue acompañada del apéndice *Zur Kritik neuerer Geschichtsschreiber* cuyo fin era justificar su procedimiento metodológico, enseñar a los interesados cuáles eran las fuentes más fiables para estudiar la historia moderna y finalmente, su razón principal y “científica”, aportar a la creación de una colección de material no adulterado con una evaluación profunda sobre la naturaleza y el valor de las fuentes documentales⁹⁰².

Ranke era heredero de la tradición filosófica alemana que a finales del siglo XVIII y principios del XIX había dado forma a la idea del nacionalismo. Según E. Kedourie, el nacionalismo no era un sentimiento, sino una doctrina, basada en distintos elementos, principalmente la autodeterminación, la realización del individuo mediante su absorción en el Estado, la lucha como el proceso esencial en la historia y la naturaleza, y la diversidad como característica fundamental del universo⁹⁰³. Ranke recogió estos supuestos filosóficos de la

sido uniforme a partir de la recepción de Ranke. La diversidad entre las diferentes evoluciones historiográficas nacionales también se puede observar en el ya citado artículo sobre la “vía española hacia la profesionalización de la historia”, de I. Peiró Martín y G. Pasamar Alzuria, quienes destacan la poca importancia de las Universidades españolas en el proceso.

⁹⁰² L. von Ranke, *Zur Kritik neuerer Geschichtsschreiber*. Leipzig, 1874, p. III: Bei gegenwärtiger Schrift habe ich drei Absichten: eine, die Art und Weise zu rechtfertigen, auf welche in meinem Versuche romanischer und germanischer Geschichten die Quellen benutzt worden sind; die zweite, denen, welche sich über die Anfänge der neuern Historie gründlich unterrichten wollen, anzuzeigen, aus welchen Bücher sie dies können und aus welchen nicht; eine dritte, die vornehmste und rein wissenschaftliche, zur Sammlung eines unverfälschten Stoffes für die neuere Geschichte, zu einem gründlichen Urtheil über Natur und Werth der über dieselbe vorhandenen urkundlicheren Schriften, so viel ich vermag, beizutragen.

⁹⁰³ E. Kedourie, *Nationalism, op. cit.*, p. 54: “Nationalism is a doctrine invented in Europe at the beginning of the nineteenth century. It pretends to supply a criterion for the determination of the unit of population proper to enjoy a government exclusively its own, for the legitimate exercise of power in the state, and for the right organization of a society of states. Briefly, the doctrine holds that humanity is naturally divided into nations, that nations are known by certain characteristics which can be ascertained, and that the only legitimate type of government is national self-government. Kedourie y Kohn han sido criticados por su aproximación intelectualista, entre otros autores por E. Gellner, quien en su *Naciones y nacionalismo*, Madrid 1988, escribía que el nacionalismo era un derivado del proceso de modernización y fenómenos como la industrialización. Definía el nacionalismo como “un principio político que sostiene que debe haber

doctrina del nacionalismo, que expresó en escritos metodológicos dispersos y cartas, pero nunca los reunió de manera sistemática en un manual historiográfico. Sin embargo, su *Politisches Gespräch*, un diálogo político que publicó en 1836 en *Historisch-politische Zeitschrift*, contiene muchas de sus ideas básicas sobre el Estado, y ha sido considerado como enunciado teórico del historicismo alemán⁹⁰⁴. En este escrito, Ranke criticaba que la función del gobierno fuera garantizar un equilibrio entre las distintas fuerzas políticas, y argumentaba que no se puede derivar la verdad de posiciones erróneas, sólo se la puede encontrar contemplándola en sí misma, en su propio ámbito. Considerar el gobierno simplemente como un poder mediador, equivaldría a identificarlo con el punto de indiferencia. Entre las fuerzas espirituales, que son los partidos políticos, es el gobierno mismo, el que tendría que ser el poder espiritual más fuerte. “La buena voluntad de la intermediación no será suficiente. Se necesita una esencia, un Yo”⁹⁰⁵.

A partir de estos supuestos Ranke reflexionaba sobre el espíritu positivo del Estado. Éste domina el conjunto de las instituciones, que es distinto en cada país. En consecuencia, una institución no tiene ningún significado en sí misma, “sólo a través de la aplicación práctica asume su realidad espiritual”⁹⁰⁶.

congruencia entre la unidad nacional y la política. Ya sea como sentimiento, ya como movimiento, la mejor manera de definir el nacionalismo es atendiendo a este principio. *Sentimiento* nacionalista es el estado de enojo que suscita la violación del principio o el de satisfacción que acompaña a su realización. *Movimiento* nacionalista es aquel que obra impulsado por un sentimiento de este tipo”. Recientemente, A. Smith ha sostenido en diversas publicaciones que los nacionalismos políticos son muchas veces fenómenos que se tienen que explicar haciendo referencia a vínculos étnicos y memorias muy anteriores al siglo XIX. En *The Ethnic Origins of Nations*. Londres, 1986, p. 32, definía *ethnies* como “named human populations with shared ancestry myths, histories and cultures, having an association with a specific territory and a sense of solidarity”. Sin embargo, esta idea ha sido criticada por suponer una semejanza entre *ethnies* y naciones que no corresponde. Una visión en conjunto de las recientes teorías del nacionalismo en P. Lawrence, *Nationalism. History and theory*. Harlow, 2005.

⁹⁰⁴ Así lo manifiesta, entre otros: T. H. von Laue, *Leopold von Ranke, the formative years*. Princeton, 1950, p. 139.

⁹⁰⁵ L. von Ranke, “Politisches Gespräch”, *Historisch-politische Zeitschrift* II, 1836, p. 780: “Mit dem bloßen guten Willen der Vermittelung wirst du es nicht ausrichten. Eine Wesenheit, ein Selbst mußst du haben”.

⁹⁰⁶ *Ibidem*, p. 784: “...erst in der Ausführung erhält es geistige Realität”.

Instituciones idénticas con orígenes históricos similares, cobraron distintas formas en diferentes países. La cuestión no reside en la organización constitucional, la oposición entre los cuerpos, la relación entre los distintos poderes, y la hegemonía de uno sobre otro. Esto, según Ranke, implicaría poder trasplantar una constitución de un país a otro. Sin embargo, no se puede copiar “el espíritu que vincula el pasado al presente, y que también anima al futuro”⁹⁰⁷. No se podían copiar los elementos más logrados de distintas constituciones para hacer una que fuera perfecta, pues es el espíritu del Estado el que rige las modificaciones constitucionales. Ranke explicaba que debe distinguirse entre los aspectos formales generales y lo real, que es lo particular y lo viviente. “Ciertas formas de la constitución, las que tienen como objetivo limitar la arbitrariedad, y fijar las relaciones entre los estamentos, son necesarias en todos los Estados. Sin embargo, no constituyen la vida original, a través de la cual las formas reciben su contenido. Existe algo, que hace que el Estado no se defina como una subdivisión de lo general, sino como algo con vida, un individuo mismo”⁹⁰⁸. Los Estados no equivalían a “conglomerados efímeros que la teoría contractual creaba como formaciones de nubes”, sino “sustancias espirituales”, “creaciones originales del espíritu humano”, “pensamientos de Dios”⁹⁰⁹. Los axiomas generales no sirven para estudiar estas individualidades. “Lo real-espiritual, que se te presenta repentinamente delante de la vista en su singularidad inimaginable, no se puede derivar de ningún principio superior”⁹¹⁰.

Cada Estado, pues, tiene su propia idiosincrasia que es irreductible a una ley universal. Sin embargo, Ranke no rehusó enunciar principios supremos. Así,

⁹⁰⁷ *Ibidem*, p. 785: “...der Geist, welcher Vergangenheit und Gegenwart verbindet, und der auch die Zukunft beleben muß”.

⁹⁰⁸ *Ibidem*, p. 786: “Gewisse Formen der Verfassung, - namentlich die, welche eine Beschränkung der persönlichen Willkür bezwecken, - Festsetzungen der Standesverhältnisse mögen allen Staaten nothwendig seyn. Aber sie sind nicht nicht das ursprüngliche Leben, durch welches vielmehr alle Formen erst Inhalt bekommen. Es giebt etwas, wodurch jeder Staat nicht eine Abtheilung des Allgemeinen, sondern wodurch er Leben ist, Individuum, er selber”.

⁹⁰⁹ *Ibidem*, p. 794: “Statt jener flüchtigen Conglomerate, die sich aus der Lehre vom Vertrag erheben wie Wolkengebilde, sehe ich geistige Wesenheiten, originale Schöpfungen des Menschengestes, - man darf sagen, Gedanken Gottes”.

⁹¹⁰ *Ibidem*, p. 790: “Das Real-Geistige, welches in ihrer ungeahndeter Originalität dir plötzlich vor den Augen steht, läßt sich von keinem höheren Prinzip ableiten”.

afirmaba que el Estado se define en la lucha de una comunidad por su independencia. La fuerza y la guerra estaban en su origen. Para alcanzar la verdadera independencia, precisó, hace falta una “energía moral”, la que finalmente siempre concede la victoria a una comunidad. El grado de independencia cobrada, determina la posición de un Estado entre los demás. Esto implica que la política exterior necesariamente rijan la política interior. “La medida de su independencia es la que da a un Estado la posición que ocupa en el mundo. Al mismo tiempo, y por este motivo, está obligado a disponer todas sus circunstancias internas en función de su conservación como Estado independiente. Esto es un principio supremo”⁹¹¹. Ranke explicaba que después de tiempos de guerra y crisis, finalmente se impondría el deseo de paz y de armonía. La unión de los ciudadanos a través de la cooperación voluntaria debía ser siempre el objetivo último del Estado. Esto se consigue a partir del momento en que “la idea del Estado toma posesión de cada uno, quien se siente partícipe de esta vida espiritual, se considera parte de la totalidad, y siente amor por ésta, que el sentimiento de la comunidad es más fuerte que el sentimiento de aislamiento provinciano, local o individual”⁹¹². El progreso era concebible dentro de esta concepción. El Estado “es un ser vivo, que según su naturaleza progresa y evoluciona irresistible y continuamente”⁹¹³. Es, añadía, “en todo caso algo grande que el interés general cobre su forma personalizada en la autoconsciencia del príncipe, que lo contempla como asunto propio”⁹¹⁴. Concluía, finalmente: “Comprenda (...) estas esencias [los Estados] en su pleno significado. Tantas distintas comunidades terrenales-espirituales, llamadas por el genio y la energía

⁹¹¹ *Ibidem*, p. 794: “Das Maaß der Unabhängigkeit giebt einem Staate seine Stellung in der Welt: es legt ihm zugleich die Nothwendigkeit auf, alle inneren Verhältnisse zu dem Zweck einzurichten sich zu behaupten. Dies ist ein oberstes Gesetz”.

⁹¹² *Ibidem*, pp. 800-801: “...daß die Idee des Staates einen Jeden ergreife: daß er von dem geistigen Leben desselben etwas in sich fühle: daß er sich als ein Mitglied des Ganzen betrachte und Liebe dazu habe: daß das Gefühl der Gemeinschaftlichkeit stärker sey als das Gefühl provinzieller, localer oder individueller Absonderungen”.

⁹¹³ *Ibidem*, p. 805: “Er ist ein lebendiges Daseyn, das seiner Natur nach in unaufhörlicher Entwicklung, unaufhaltsamen Fortschritt begriffen ist”.

⁹¹⁴ *Ibidem*, “Uebrigens ist es etwas großes, das das allgemeine Interesse persönlich fixiert ist und sich in dem Selbstbewußtsein des Fürsten nothwendig als seine eigene Sache darstellt”.

moral, volcadas en una evolución imparabile, progresando por una fuerza interior hacia el ideal, en medio del caos del mundo, cada una a su propia manera”⁹¹⁵.

Retrospectivamente, se ha destacado este elemento espiritualista del pensamiento de Ranke, considerándolo una supuesta característica específica del historicismo, que determinaría la evolución historiográfica alemana en el siglo XIX y la primera mitad del XX. En este sentido, se ha matizado la influencia paradigmática ejercida por Ranke en el proceso de la profesionalización de la Historia, definiendo las señas del historicismo como una excepcional vía particular [*Sonderweg*] alemana⁹¹⁶. Sin embargo, cabe señalar que la idea del Estado como “pensamiento de Dios”, tenía una aplicación muy práctica en su obra. Puesto que se trataba de una esencia objetiva que se materializaba, la razón de Estado igualmente era algo objetivo, por encima de disputas religiosas, partidistas e ideológicas⁹¹⁷. La razón de Estado era un intento de motivar de manera objetiva el interés general, que finalmente siempre se equiparaba con una actuación autónoma del Estado nacional, y la forja de su unidad. Conocer este proceso, que se materializaba de manera distinta en cada Estado, era tanto la tarea del historiador como del estadista. Como afirmaba Meinecke, quien provenía de la tradición del historicismo, en su libro sobre la razón de Estado: “Para cada Estado existe una línea de acción ideal en cada momento, una razón de Estado ideal. Conocerla es tanto la ardiente labor del estadista, como la del historiador que la contempla en retrospección. Todos los juicios de valor sobre la actuación estatal no son otra cosa que el intento de descubrir el secreto de la verdadera razón de Estado en cuestión”⁹¹⁸. La razón de Estado, pues, proporcionaba un criterio

⁹¹⁵ *Ibidem*, p. 807, “Fasse aber auch diese Wesenheiten in ihrer vollen Bedeutung ins Auge. So viel gesonderte, irdisch-geistige Gemeinschaften: von Genius und moralischer Energie hervorgerufen: in unaufhaltsamer Entwicklung begriffen: mitten in den Verwirrungen der Welt durch innern Trieb nach dem Ideal fortschreitend, eine jede auf ihre Weise”.

⁹¹⁶ J. Carreras Ares, cuestiona lo que llama el “paradigma alemán”, y considera más bien que el historicismo alemán constituye una evolución excepcional, entre otras cosas por su incapacidad de acercarse a las ciencias sociales en el tránsito del siglo XIX al XX. Véase: J. Carreras Ares, “El historicismo alemán”, *op. cit.*

⁹¹⁷ Sobre la razón de Estado en la obra de Ranke, véase: F. Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*. München, 1976, pp. 442-459.

⁹¹⁸ “Es gibt für jeden Staat in jedem Augenblicke eine ideale Staatsräson. Sie zu erkennen ist das heiße Bemühen des handelnden Staatsmannes wie des rückschauenden Historikers. Alle

objetivo con el que medir la actuación de las grandes personalidades de la historia, quienes se perfilaban principalmente como actores en la política internacional, lo que significaba a la vez poder incluir en la historia nacional a protagonistas, cuya actuación encajaba difícilmente en los criterios “ideologizados” de los liberales revolucionarios.

En suma, el cambio paradigmático en la historiografía decimonónica, entendido desde la perspectiva de los propios historiadores del siglo XIX, no radicaba sólo en el estudio crítico de las fuentes, sino que su objetividad se consideraba fundada en el criterio de la razón de Estado, aplicable a la interpretación de las acciones de las grandes personalidades. Era este criterio, por otra parte, el que daba sentido al instrumento, el estudio crítico de las fuentes. Las crónicas de los humanistas, en opinión de Ranke, no servían como análisis del proceso de formación de los Estados, puesto que estaban escritos desde una perspectiva ajena a ello y, en consecuencia, carecían de objetividad. Esto es lo que quería mostrar Ranke en su famoso apéndice *Zur Kritik neuerer Geschichtschreiber*. Así, sometía la *Historia d'Italia* de F. Guicciardini a un análisis riguroso y concluía que no era una fuente fiable, con sus preocupaciones por la realidad inmediata, las relaciones personales y el interés particular. Se podría decir que reflejaba una concepción cortesana del mundo⁹¹⁹. Habría que

historischen Werturteile über staatliches Handeln sind nichts anderes als Versuche, das Geheimnis der wahren Staatsräson des betreffenden Staates zu entdecken” (*Ibidem*, pp. 1-2).

⁹¹⁹ Sostenía en la p. 38 que cabía esperar que el texto cumpliera las condiciones necesarias de una fuente fiable, pues estaba escrita por un hombre de Estado, testigo de muchos de los acontecimientos relatados. Sin embargo, concluía que la obra seguía un orden cronológico caótico, sin discernir lo importante de lo anecdótico, que estaba compuesta por fragmentos de otros libros y que no era el resultado de una investigación original, que los discursos reflejados no eran históricos, sino producto de la retórica, que hechos importantes eran tergiversados, que los tratados entre los Estados no estaban reflejados fielmente, que contaba milagros que no ocurrieron y, como último, que la representación de la actuación de Guicciardini mismo era más que dudosa. Desde luego no era un ejemplo de “verdad desnuda sin ornamentación”. Sin embargo, sostenía, Guicciardini se distinguió con sus observaciones auténticas de lo inmediato, con las que indicaba qué es lo que cabía esperar en cada situación, y cuáles eran los motivos de una actuación. Era un virtuoso y un maestro cuando explicaba si ésta provenía de la pasión, la ambición o el egoísmo. El motivo, a juicio de Ranke, estaba en las circunstancias políticas de Florencia, cuyo poder no era independiente, y estaba a merced de fluctuaciones continuas y extremas. Esto explicaba una obsesión con las consecuencias inmediatas de las cosas. Si uno se enteraba de lo que se “meditaba,

comparar distintos textos para abstraer los hechos, con tal de poder insertarlos en un relato objetivo sobre el desarrollo de la política estatal. Esto permitiría estudiar la Historia *wie es eigentlich gewesen*, que en la práctica era una ida y vuelta continua entre el estudio de las fuentes y la reflexión sobre la razón de Estado.

Las implicaciones políticas de las ideas de Ranke, eran evidentes en tiempos de la Restauración, cuando la meta política era la consolidación del Estado formado por la élite burguesa, después de las revoluciones. Ya no se trataba de buscar antecedentes de constituciones históricas que legitimasen los reclamos de mayor libertad política, sino de conservar el Estado, que estaba por encima de consideraciones ideológicas. No es casualidad que el texto en el que Ranke enunciaba algunos de los supuestos fundamentales del historicismo, se llamase precisamente *Diálogo político*. Además, Ranke escribía de manera explícita: “Considero que el arte verdadero de la política tiene que estar basado en la Historia, en la contemplación de los Estados poderosos, que han alcanzado un notable desarrollo interno”⁹²⁰. Estos Estados habían conseguido materializar su propio espíritu con éxito, por lo que su historia albergaba importantes lecciones políticas, nada místicas. Por otra parte, esto implicaba también que las naciones débiles no habían sabido materializar su espíritu. Allí algo había ido profundamente mal. Los ejemplos estaban en el sur de Europa, particularmente en Italia y España.

El historiador Carl Hinrichs ha intentado vincular la concepción historiográfica de Ranke desde su convicción luterana, estudiando el denominado

rumoreaba, negociaba, sospechaba y juzgaba ante una elección de Gonfaloniere, cómo se establecían relaciones, pactos y contra pactos, tanto en el círculo pequeño de Florencia, como en el ámbito europeo, con tal de ganar unas habas negras más, cuántos asuntos había que considerar, cómo surgían las observaciones, reglas y los consejos, entonces se entiende el origen de una obra como la de Guicciardini”. Y concluía: “Estas almas están principalmente o únicamente ocupadas con la literatura y la ambición. Quieren mostrarse más inteligentes que los demás, compiten sobre las interpretaciones del pasado, y los cálculos para el futuro, generalmente parten de lo más próximo y sólo quieren llegar a lo siguiente, en estos enlaces muestran una enorme habilidad”.

⁹²⁰ L. von Ranke, *Politisches Gespräch*, op. cit., p. 789: “Ich halte dafür, die echte Politik muß eine historische Grundlage haben, auf Beobachtung der mächtigen und in sich selbst zu nahmhafter Entwicklung gediehenen Staaten beruhen”.

Lutherfragment del año 1817, que se considera la expresión de su conversión⁹²¹. Ranke mismo aludía a su inspiración religiosa y a Fichte, en una carta de finales de marzo de 1820 a su hermano Heinrich, cuando ya estaba pensando en su *Historias de los pueblos latinos y germánicos*.

Ahora llegan las vacaciones, me espera una buena labor, me gustaría aprender algo de la vida de las Naciones en el siglo XV, del brotar de las semillas que ha sembrado la Antigüedad (...). No sé nada de esto. Pero de antemano sé que este aspirar, formar, y querer no estaba restringido a la nobleza literaria, sino que se encontraba en cierta forma dentro del pueblo. Lo sé a través de la Reforma. Porque, aunque el Evangelio en su origen había sido revelado por la gracia de Dios a Lutero, el éxito de su divulgación estuvo basado en razones muy distintas. Solo la madera seca prende fuego enseguida. De esta manera aprenderé, espero, o por lo menos intuiré, cómo murieron Imperio y Papado, y una vida nueva con un aliento nuevo sopla de allí, y así hace vivaz, de la misma manera que el aire contaminado envenena, tan cierto, tan general. Ya Fichte decía, creo, que este amor por una vida pasada, es decir su idea, este estudio íntimo, y conocimiento de la Antigüedad en su profundidad, conduce a Dios. Nunca he comprendido lo que se dice “porque el que disfruta de la cena y no tiene fe, lo hace para su propia condena” [1. Cor. 11, 29]. ¿Pero no es así? Los que entienden la Antigüedad superficialmente, por encima, y de manera perversa, lo hacen para su propia condena, cada vez más profunda será la miseria, más débil la vida, y rígido el pensamiento. Como sucedió en aquel momento en Italia, ahora sucede con muchos. Como si el espíritu, el que está presente, tomara venganza porque se burlan de él. En toda historia habita, vive y se puede reconocer a Dios. Cada acción es un testimonio suyo, cada momento predica su nombre, pero sobre todo, en mi

⁹²¹ C. Hinrichs, “Rankes Lutherfragment von 1817 und der Ursprung seiner universalhistorischen Anschauung”, en R. Nürnberger (ed.), *Festschrift für Gerhard Ritter zu seinem 60. Geburtstag*. Tübingen, 1950, pp. 299-321.

opinión, es testimonio de Dios la gran historia en su conjunto. Allí está, como un jeroglífico santo...⁹²²

8.2.1 *Historias de los pueblos latinos y germánicos*

Ranke planteó en *Geschichten der romanischen und germanischen Völker* (1824) una historia universal, en realidad restringida a la Europa occidental. El término Estado, escribía Ranke, no significaba en la Italia del Renacimiento lo mismo que en la actualidad, pues el vocablo se refería al príncipe y sus allegados:

Al principio Estado significaba los amigos más cercanos de una familia y constatamos que Foligno dei Médici se queja de que su Estado ha disminuido. En vez de 100, contaba sólo 50 hombres, que además tenían pocos hijos. Los hombres principales del Estado, quienes venían con los delegados de la ciudad a Lorenzo, para, como él dice, encargarle el cuidado sobre todos, no provenían del territorio, porque éste se llamaba dominio, y no tenía ni la menor influencia, sino que eran los amigos, el

⁹²² L. von Ranke, *Das Briefwerk*. W. P. Fuchs (ed.), Hamburg 1949, p. 18: “Nun kommen die Ferien, mein wartet eine treffliche Arbeit, ich möchte etwas lernen vom Leben der Nationen im 15. Jahrhundert, von dem nochmaligen Aufgehen aller Keime, die das Altertum gesäet (...) Ich weiß noch nichts davon. Zum voraus aber weiß ich, daß dies Streben, Bilden, Wollen nicht beim literarischen Adel blieb, sondern in gewisser Gestalt da war beim Volk. Ich weiß es aus der Reformation. Denn obwohl das Evangelium ganz ursprünglich durch Gottes Gnade Luthern geoffenbart worden, so ruht doch der Erfolg der Mitteilung noch auf ganz andren Gründen. Nur das trockene Holz faßt sogleich die Flamme. So werd’ ich denn lernen, hoff ich, ahnen wenigstens, wie Kaisertum und Papsttum gestorben und ein neues Leben mit neuem Odem daherbläst, also lebendig macht, wie die infizierte Luft vergiftet, so gewiß so allgemein. Fichte sagt ja schon, denk’ ich, daß dies Lieben eines vergangenen Lebens, nämlich seiner Idee, dies innerliche Treiben und Kennenlernen des Altertums in seiner Tiefe zu Gott führt. Es hat mir immer nicht in den Sinn gewollt, was gesagt wird “Wer das Abendmahl genießt und glaubt nicht, tut’s zu seinem Gericht”. Aber ist’s nicht so? die das Altertum flach greifen, obenweg, ja sündhaft, tun’s zu ihrem Gericht: immer tiefer wird das Elend, flacher das Leben, erstarrter das Denken. Wie es damals geschah in Italien, nun geschieht an so vielen. Als rächte sich der Geist, der inwohnende, weil er verspottet würde. In aller Geschichte wohnt, lebet, ist Gott zu erkennen. Jede Tat zeuget von ihm, jeder Augenblick prediget seinen Namen, am meisten aber, dünkt mich, der Zusammenhang der großen Geschichte. Er steht da wie eine heilige Hieroglyphe...”

Estado antiguo, sin el cual Lorenzo juzgaba difícil vivir en Florencia. Como a estos se adhería el partido, y el partido era dueño de la ciudad, y la ciudad sobre el país, se transfirió el nombre de la relación original al conjunto. En ninguna parte existía verdadera libertad⁹²³.

Ranke consideraba que la estabilidad era frágil, cuando los Estados estaban basados en el dominio de un partido. De hecho, el equilibrio conseguido en tiempos de Lorenzo de Médicis, Ludovico Sforza y Ferrante de Aragón se rompería por un conflicto familiar y terminaría convirtiendo a Italia en “el campo de batalla de Europa”. La situación en el Imperio era distinta. Allí la libertad estaba garantizada por una constitución de privilegios, derechos y libertades, organizadas jerárquicamente. La reputación del Emperador dentro de la nación, decía Ranke, se debía a su dignidad, la más alta en la cristiandad, y la que culminaba la jerarquía del Imperio, y también a la conservación de derechos consuetudinarios, a su función como juez, y a la influencia que podía ejercer en la Dieta. No obstante, el Imperio tampoco estaba libre de la política cortesana. Para el Emperador Maximiliano, la prioridad había sido siempre la grandeza de su Casa, y el bien del Imperio, o incluso el de sus territorios hereditarios, venía en segundo lugar.

Su nombre es grande, decía un legado papal, en un país dividido tiene mucho poder, todo el mundo le mira, no se hace nada sin él. Esta era la raíz de muchos defectos. Muchas veces las libertades eran concedidas exclusivamente a base de consideraciones personales, en detrimento de

⁹²³ L. von Ranke, *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514*. Leipzig, 1874, p. 19: “Staat nannten sie Anfangs die einer Familie am nächsten zugethanen Freunde; und wir finden, dass Foligno dei Medici klagt, ihr Staat habe abgenommen; er zähle statt 100 nur 50 Männer und diese schlecht mit Kindern versorgt. Die Vornehmsten des Staats, welche mit den Abgeordneten der Stadt zu Lorenzo kamen, wie er sagt, um ihm die allgemeine Sorge zu übertragen, waren nicht etwa aus der Landschaft, denn diese heisst Dominio und hat nicht den mindesten Einfluss, sondern es waren die Freunde, der alte Staat, ohne den Lorenzo für schwer hält, in Florenz zu leben. Indem sich nun an diese Nächsten die Partei schloss, und die Partei über die Stadt Herr ward, und die Stadt über das Land, ward der Nahme des ursprünglichen Verhältnisses auf das ganze übertragen. Nirgends war wirkliche Freiheit”. Cfr., D. Frigo: *Il padre di famiglia...op. cit.*

otros; muchas veces los asuntos judiciales quedaban desatendidos si uno no aparecía con suficiente dinero en la Corte; muchas veces asuntos de la Casa eran convertidos en asuntos de interés general, mientras las verdaderas necesidades eran abandonadas. Los príncipes se quejan de que el Emperador no les consulta a ellos, sino a los consejeros de la Corte⁹²⁴.

8.2.3 Los otomanos y la Monarquía Española en los siglos XVI y XVII

Esta concepción del Estado, la aplicó también a la Monarquía hispana en *Die Osmanen und die spanische Monarchie im 16. und 17. Jahrhundert* (1827)⁹²⁵, y fue determinante para su interpretación de la decadencia. En su introducción sostuvo que en el siglo XVI, la civilización europea tenía su principal asiento en el Mediodía. Era la época del florecimiento de la literatura italiana y en la que los imperios español y turco habían llegado a la cumbre de su poder. El objetivo del estudio era averiguar las causas de su decadencia posterior. Según Ranke, no habían sido las invasiones, ni las batallas, ni el golpe repetido de inevitables desastres. Las causas de la decadencia eran el resultado del “desarrollo interior”. Con esto Ranke se refería a la evolución del Estado que, según él, tuvo un particular recorrido en España.

Manifestó que para estudiarlo no bastaban las crónicas contemporáneas impresas, que constituían un medio propicio para expresar de manera elocuente contenidos generales, pero que proporcionaban un conocimiento insuficiente de la historia. Era menester recurrir a las fuentes no impresas, de los contemporáneos que habían intervenido en “los asuntos públicos” y que daban un conocimiento más verdadero de ellos. Entre las fuentes que más destacaban en este sentido

⁹²⁴ L. von Ranke, *Geschichten der romanischen und germanischen Völker...*, *op. cit.*, p. 76: „Sein Name ist groß“, sagt ein päpstlicher Abgeordneter; „in einem Land voll Parteiung vermag er viel; jedermann blickt auf ihn, ohne ihn wird nichts geschehen“. Hier waren indeß große Mängel. Oft wurden Freiheiten blos aus persönlicher Rücksicht zum Nachteil Anderer ertheilt; oft blieben die Rechtssachen dahinten, wenn man nicht mit genugsamen Geld bei Hof erschien; oft wurden Haussachen zu allgemeinen Angelegenheiten gemacht, und die wahren Bedürfnisse vernachlässigt; die Fürsten klagen, daß der Kaiser nicht seine Fürsten, sondern seine Hofrätthe frage“.

⁹²⁵ El libro apareció primero dentro de la *Fürsten und Völker von Süd-Europa im 16. und 17. Jahrhundert*.. Citaré por una edición de 1837 (Berlín) con este título.

estaban los relatos de los embajadores venecianos⁹²⁶. La objetividad de éstos estaba relacionada con la circunstancia de que Venecia era una potencia intermedia, que se encontraba entre dos poderes: el imperio español y el otomano. Venecia estaba relacionada comercial y políticamente con medio mundo, no era suficientemente fuerte como para valerse por sí misma, pero tampoco tan débil como para tener que esperar impotente el desarrollo de los acontecimientos. Esta circunstancia explicaba la calidad de observación de sus embajadores, testigos ideales de las evoluciones internas de los Estados.

Después de haber analizado el imperio de los otomanos en la primera parte de su estudio, concluyó que la monarquía romano-germánica tenía unas bases muy distintas. En vez de un Estado, cuyo señor y potentado ilimitado era el príncipe, había en el Occidente un Estado basado en la libertad de los individuos, que concedía al soberano tanto poder como fuese necesario para defenderles de los enemigos interiores y exteriores. El príncipe oriental era como “un autócrata entre siervos, mientras el rey germano era el protector de la libertad colectiva, el garante de los derechos personales, el escudo de la patria”⁹²⁷. Ciertamente, escribía Ranke, el Estado no era “una unidad orgánica”, constituida a través de conquistas, como se lo entendía en su propia época, sino un conjunto de partes coordinadas, que poseían cada una sus propios derechos. Se habían ido uniendo, no por un interés en común, sino a través de la herencia dinástica. Estudiando la evolución de esta monarquía, Ranke distinguió dos fuerzas antagónicas. A pesar de su poder limitado, el soberano había adquirido una preeminencia importante, puesto que la unión del conjunto estaba concentrada en él y dependía de su persona. Se esforzaba frecuentemente en unir los distintos territorios en empresas comunes, y procuraba gobernarlos bajo un principio general. La pregunta que se planteaba Ranke era si los territorios habrían podido preservar su antigua

⁹²⁶ Ranke suplementaba su investigación en los archivos, muchos de los cuales se encontraban en un estado muy desordenado después de las invasiones napoleónicas, con documentos venecianos. Algunos los compraba directamente en el mercado italiano. Véase U. Tucci, “Ranke and the Venetian document market”, en G. G. Iggers y J. Powell (eds.), *Leopold von Ranke and the shaping of the historical discipline*. Syracuse, 1990, pp. 99-107.

⁹²⁷ L. von Ranke, *Fürsten und Völker...*, *op. cit.*, p. 99: “Der orientalische Fürst ist Alleinherr unter Knechten (...); der germanische Fürst dagegen ist der Schutz der gemeinen Freiheit, der Erhalter der persönlichen Rechte, der Schirm des Vaterlands”.

independencia o si, por el contrario, el príncipe habría conseguido juntarlos en una unidad más estrecha. Se preguntaba pues, por el proceso de formación del Estado, enfatizando que esto no sólo significaba que hubiera que fijarse en la unidad, sino que también era importante tener en cuenta las fuerzas contrarias.

Para Ranke, el soberano era la personificación del Estado, y por esta razón su análisis arrancaba con retratos de Carlos V, Felipe II y Felipe III. A partir de allí estudiaba, a través de círculos cada vez más amplios a los ministros y los consejos, y luego las administraciones de las distintas provincias. El Emperador era retratado como un hombre que después de haber llevado una vida tranquila, había desarrollado una actividad frenética a una edad relativamente avanzada, cambio que se empezó a notar durante su visita a Italia en 1529. Desde entonces llevaba todas las negociaciones, comandaba al ejército, y viajaba adonde su presencia fuese requerida. Era lento en la toma de decisiones, pero una vez que se había decidido, nadie era capaz de hacerle cambiar de opinión. Ejecutaba sus decisiones con mucha paciencia, y siempre esperaba a que se presentara la ocasión adecuada para dictar sentencia. De ninguna manera su política podía ser considerada como arbitraria. Sorprendía a los enviados con un profundo conocimiento de sus gobiernos, y con su previsión. “Semejante hombre, lleno de tranquilidad y de moderación, suficientemente afable como para agradar a distintas personas, lo bastante sagaz como para mantener a la vez la sumisión de muchas, parecía adecuado para gobernar a distintas naciones juntas”⁹²⁸. Esto es precisamente lo que Ranke cuestionaba en Felipe II. Se podía pensar, escribía, “que sólo un soberano con sentimientos liberales, más inclinado a deleitarse y a disfrutar del mundo, que a dirigirlo según sus propias inclinaciones, y dispuesto a conceder a otros una esfera de desarrollo propio, fuera capaz de reconciliar los ánimos divididos o al menos apaciguarlos y frenar el estallido de sus pasiones”⁹²⁹. El heredero de la monarquía hispana necesitaba maneras afables y

⁹²⁸ *Ibidem*, p. 109: “Ein solcher Mensch, voll Ruhe und Mäßigung, leutselig genug um sich Verschiedenen zu bequemen, scharf genug um Viele zugleich in Unterwerfung zu halten, scheint wohl geeignet mehreren Nationen zusammen vorzustehen”.

⁹²⁹ *Ibidem*, p. 113-114: “...daß nur ein freisinniger Fürst, geneigt sich an der Welt zu erfreuen und sie zu genießen als sie nach seinem Sinne einzurichten, im Stande war die entzweiten Gemüther der Völker wenn nicht zu versöhnen, doch zu besänftigen und von einem Ausbruch ihrer Leidenschaft zurückzuhalten”.

condescendientes, y un carácter sereno para acercarse a todos sus súbditos. Y esto es lo que cabía esperar de un hombre que sentía la grandeza de su destino. Sin embargo, la descripción del carácter de Felipe II refleja todo lo contrario de lo expuesto anteriormente.

Ranke se basó en los testimonios de embajadores venecianos, expertos en el arte cortesano de la observación⁹³⁰. Así citaba a Marino Cavalli, quien escribía: “Ha piacere di starsi in camera co’ suoi favoriti a raggionare di cose private, et se talhora l’imperatore lo manda in visita, si scusa per godere la solita quiete”⁹³¹. Contrastaba este comportamiento con el carácter del Emperador, quien era mucho más sociable. Los relatos muestran, efectivamente, que Felipe no causó siempre una buena impresión entre la aristocracia europea, y que existía cierta preocupación entre los nobles italianos por verle muchas veces rodeado por un nutrido grupo de favoritos españoles⁹³². Ranke observó en las fuentes la importancia de la conducta del rey, pero lo interpretaba dentro del contexto de la

⁹³⁰ Véase al respecto A. Álvarez-Ossorio Alvariño, “Ver y conocer. El viaje del príncipe Felipe”, en J. Martínez Millán (coord.), *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)*. Madrid, 2001, II, p. 55: “Cada movimiento en público del Príncipe era descrito por los embajadores y pretendientes en sus despachos. Una señal equívoca, como, por ejemplo, distinguir en las cortesías a alguno de los potentados, podía interpretarse como indicio de una política deliberada impulsada por el Emperador con miras a alterar los equilibrios territoriales en el Norte de Italia”.

⁹³¹ L. von Ranke, *Fürsten und Völker...*, *op. cit.*, p. 115, nota 2. El relato está reflejado, traducido al castellano en J. García Mercadal (ed.), *Viajes de extranjeros por España y Portugal. Desde los tiempos más remotos hasta comienzos del siglo XX*. Salamanca, 1999, pp. 215-226. La cita en cuestión en p. 223.

⁹³² Al respecto, A. Álvarez-Ossorio Alvariño, “Ver y conocer...”, *op. cit.*, en el que el autor explica que el príncipe fue observado con recelos, sobre todo al principio de su viaje en Génova, puesto que no supo adaptar su comportamiento a las costumbres cortesanas italianas. Sin embargo, hizo un esfuerzo por reconducir sus maneras, y en Milán ya causó más entusiasmo. Durante su estancia en las ciudades germánicas, se notó cierta torpeza en su intento de asimilar las maneras alemanas, pero en todo caso mostró buena disposición y evitó que su viaje terminara en un fracaso. Felipe fue minuciosamente observado por los nobles italianos, los magnates alemanes, y los aristócratas europeos, quienes intentaron conocer y tomar la medida al heredero del Emperador para sacar provecho de este conocimiento en sus negociaciones con él. Felipe y su círculo, por otra parte, intentaron escrutar el estado de ánimo de los cortesanos, para adaptarse a las circunstancias. En la corte, que se articulaba según las relaciones personales, una buena sintonía tenía una importancia política vital.

sintonía entre rey y pueblo. “Se veía que le faltaban los rasgos que atraen al pueblo, italianos y holandeses le tenían bastante antipatía, y los alemanes más”. Escribía que en 1554, cuando Felipe II abandonaba España nuevamente para viajar a Inglaterra, se mostró menos soberbio y más sociable, “como si quisiera, con estas maneras exteriores, parecerse a su padre”⁹³³. En realidad, añadía Ranke, no se había producido ningún cambio, sólo deseaba agradar a los ingleses, puesto que quería ser su rey. De esta manera, el arte cortesano de la observación, la prudencia y la discreción, se convertía para Ranke en una actitud hipócrita, un fingimiento.

El historiador alemán describió a un hombre que actuaba con una “impasibilidad orgullosa en su aislamiento”; con una gravedad llevada hasta el límite; que desde que regresó a España en 1559 no volvió a salir de la península; que fijó su residencia en Madrid, desde donde “un triste camino, a que ningún árbol daba sombra” le conducía a El Escorial, “entre áridos collados en un pedregoso valle”. En su palacio, Felipe II se dedicaba infatigablemente a los negocios del gabinete y a través de numerosos informantes se mantenía meticulosamente al tanto de todas las personas que eran candidatas para ejercer algún oficio en la corte o para recibir alguna merced. En una ocasión, cuando alguien le fue recomendado, con una alabanza a su conocimiento y capacidad, contestó “no me decís nada de sus amores”, citaba Ranke a Luis Cabrera de

⁹³³ L. von Ranke, *Fürsten und Völker...*, *op. cit.*, p. 115: “...als suche er auch in äußerlichen Manieren seinem Vater ähnlich zu werden”. Ranke reflejaba probablemente la opinión del embajador veneciano, Miguel Suriano. Véase J. García Mercadal, *Viajes de extranjeros...*, *op. cit.*, p. 305-306: “El rey católico nació en España en el mes de mayo de 1527, y pasó la mayor parte de su juventud en ese reino, donde, según la costumbre del país y la voluntad de su padre y de su madre, la cual era de la casa de Portugal, fue educado con esa diferencia y ese respeto que parecían convenientes para el hijo del más grande emperador que hubo jamás en la cristiandad y el heredero de tantos estados y grandeza. Esa educación tuvo por resultado el que cuando el rey dejó la primera vez España y se dirigió a Flandes, pasando por Italia y Alemania, produjo en todas partes el efecto de ser severo e intratable, de suerte que fue poco grato a los italianos, que desagradó por completo a los flamencos y que los alemanes le tomaron odio. Pero, habiendo sido advertido, primero por el cardenal de Trento, después por la reina María y más eficazmente aún por su padre, de que esa severidad no sentaba bien en un príncipe destinado a reinar sobre varias naciones de costumbres y de espíritu diversos, cambió su manera de ser, hasta el punto que, en su viaje para pasar a Inglaterra, dio por todas partes prueba de una dulzura y de una afabilidad tan grandes que no hay príncipe que le haya sobrepasado en ese respecto”.

Córdoba. “De esta manera vivía en completa soledad, a la vez que, en cierto modo, conocía a todo el mundo personalmente; estaba aislado de sus coetáneos, pero era su gobernador, él mismo se encontraba en una situación de reposo absoluto y, sin embargo, era el generador de los movimientos que afectaban a todo el mundo”⁹³⁴. Perseguía “obediencia y fe católica en el interior, sujeción y fe católica en todos los demás países”. Estaba convencido de que había nacido para defender este “culto exterior”, como mandato de Dios. Identificaba el aumento de su poder con el progreso de la religión católica. Sin embargo, lo que realmente ambicionaba era el engrandecimiento de la Casa de Austria. En este sentido, Felipe II no era muy distinto de Carlos el Temerario, ni de Maximiliano I, con la diferencia de que, después de éstos, la política de los Austrias se había mezclado con discursos religiosos.

Los cambios que se produjeron en la política durante el reinado de Felipe II estaban relacionados con una dinámica cortesana. El carácter del rey, siempre lleno de sospechas, y la pugna de los cortesanos por su favor, tuvieron como consecuencia que la Corte fuera un lugar en el que era difícil mantenerse, donde uno nunca podía estar seguro de su futuro. “A nadie le fue tan fácil como a este monarca el retirar su habitual confianza, y limitar el favor acostumbrado”⁹³⁵. Solía actuar con mucho disimulo, hasta que dejaba estallar su desagrado. Ranke citaba a Cabrera de Córdoba en que para muchos la desgracia significaba la muerte, y que se decía en la Corte que su sonrisa no estaba muy lejos de su puñal. Esta dinámica tuvo consecuencias políticas, como se veía particularmente en Flandes, donde Felipe II primero había impuesto una política de mano dura con el duque de Alba, y luego intentó apaciguar la situación con una política más moderada, enviando a Requesens⁹³⁶.

⁹³⁴ L. von Ranke, *Fürsten und Völker...*, *op. cit.*, p. 121: “So lebte er in vollkommener Einsamkeit und doch mit der ganzen Welt gleichsam persönlich bekannt; abgeschieden von seinen Zeitgenossen und doch ihr Regierer; selber in einer beinahe bewegungslosen Ruhe, aber dabei Urheber von Bewegungen welche die Welt umfaßten”.

⁹³⁵ *Ibidem*, pp. 125-126.

⁹³⁶ En realidad los preceptos políticos de Requesens no se diferenciaban fundamentalmente de los que defendía el Duque de Alba. El envío de Requesens, estudiado desde la perspectiva de la dinámica de los partidos cortesanos, probablemente tuvo como causa que era un hombre falto de carisma, controlable a distancia, relativamente neutral en cuanto a las luchas faccionales y con cierta intimidad con los expertos en los asuntos de Flandes, como Granvela y Arias Montano.

Felipe III era todavía menos enérgico que su padre, y además le faltaba voluntad para dedicarse a los negocios de Estado. Según el historiador: “...hay dos tipos de virtud: o pertenecen a una actividad dirigida hacia el exterior, que se extiende por su propia fuerza, o a una actividad dirigida hacia el interior, que se limita a sí mismo...”⁹³⁷ Para Ranke, un hombre perfecto, léase un hombre de Estado, llevaba una combinación ideal de estos dos tipos. Se sorprendía de que el cronista Porreño⁹³⁸ considerara a Felipe III valiente, generoso y prudente, a la vez que clemente, piadoso y casto. Felipe III, según esta visión, disponía de la combinación ideal de los dos tipos de virtud. Sin embargo, según Porreño, ser valiente significaba tener la capacidad de controlar sus pasiones; liberalidad significaba otorgar donaciones a iglesias, fundar colegios, y dar dinero a los persas para que los turcos no hicieran incursiones en las costas españolas, y finalmente su inteligencia consistía en su voluntad para dejarse instruir, para asumir los juicios de los demás. “Y de esta manera desaparecen sus virtudes activas”, añadía Ranke. El historiador, pues, consideraba que las definiciones cortesanas de las virtudes apuntaban a una concepción vital desequilibrada. Explicaba la evolución del carácter de los Austrias españoles a partir de la endogamia de los Habsburgo, y lo comparaba con la degeneración producida en la familia de los merovingios y la descendencia de Pepino.

Ampliando el círculo constataba que, teniendo en cuenta el carácter de los monarcas, se podía entender que los consejeros de Carlos V tuvieran poca influencia, que con Felipe II aumentara su poder, y que con Felipe III fueran omnipotentes. Cuando Carlos V todavía no había vencido los obstáculos que le inhibían de crear una esfera de actividad libre, su Corte tenía una importancia grande. El camarero mayor, el mayordomo mayor, el caballero mayor y el

Véase al respecto, J. Versele, “Las razones de la elección de Don Luis de Requesens como gobernador general de los Países Bajos tras la retirada del duque de Alba (1573)”, *Studia Histórica. Historia moderna* 28, 2006, pp. 259-276.

⁹³⁷ L. von Ranke, *Fürsten und Völker...*, *op. cit.*, pp. 130-131: “...so sind menschliche Tugenden von zweierlei Art: sie gehören entweder einer nach außen gerichteten, sich selbst ausbreitenden, oder einer nach innen gewandten, sich selbst beschränkenden Thätigkeit an”.

⁹³⁸ Sobre Baltasar Porreño, véase el estudio introductorio de A. Álvarez-Ossorio Alvariño a B. Porreño, *Dichos y hechos del señor rey Don Felipe Segundo, el prudente potentísimo y glorioso monarca de las Españas y de las Indias*. P. Cuenca (ed.), Madrid, 2001, pp. 9-126.

confesor, los cargos más importantes en la corte, ejercían “al principio” una gran influencia sobre el gobierno. Un oficio en la corte era el primer paso hacia una función en el gobierno, o una dignidad eclesiástica. La corte era “el centro de la vida pública”. Ciertamente, una dependencia demasiado grande del rey de sus cortesanos implicaba grandes riesgos. Cuando Carlos llegó con su séquito a España, los grandes españoles notaron con gran descontento que era imposible tener acceso al rey, por la preeminencia de los cortesanos flamencos, como el camarero mayor Chièvres. Esto, según el historiador, contribuyó a la rebelión de las Comunidades⁹³⁹.

La corte, para Ranke, era la causa de una mutación de los valores de la sociedad feudal, de la transformación del caballero [*Ritter*] en gentilhombre [*Cavalier*]. El caballero se caracterizaba por una valentía inspirada en intenciones elevadas, una inquebrantable fidelidad hacia el señor con quien se había comprometido, y una devoción desinteresada hacia las mujeres. Al gentilhombre le caracterizaban las virtudes personales y las habilidades que demostraban su honor. Observaban una obediencia absoluta y se acercaban con gracia cortesana hacia sus príncipes. Con respecto a las mujeres intentaban mostrar versatilidad en la galantería. Su educación consistía en todos aquellos ejercicios que se enseñaban “todavía” en tiempo de Ranke a la juventud de la alta sociedad: bailar y voltear, montar a caballo y luchar, con poca atención para la adquisición de saberes. La esperanza, según Ranke, de recibir alguna gracia del rey inducía al cortesano a un comportamiento sumiso⁹⁴⁰. “Entre los españoles, a los que la orientación católica daba un particular impulso, se desarrolló esta mentalidad que Calderón ha sabido trazarnos”⁹⁴¹.

⁹³⁹ L. von Ranke, *Fürsten und Völker...*, *op. cit.*, p.142.

⁹⁴⁰ Crear expectativa entre los cortesanos era un instrumento fundamental del gobierno cortesano. Véase A. Álvarez-Ossorio Alvariño, *Milán y el legado de Felipe II. Gobernadores y corte provincial en la Lombardía de los Austrias*. Madrid, 2001, p. 99: “La expectativa de la merced llevaba a los caballeros a estimar y a obedecer al gobernador. *Negociar por su mano* equivalía a confiar en su intercesión ante el favor regio para obtener beneficios. Si se privaba al gobernador de la seducción mediante el patronazgo los caballeros dejaban de obedecer y actuaban según su albedrío...”

⁹⁴¹ L. von Ranke, *Fürsten und Völker...*, *op. cit.*, pp. 144-145: “in den Spaniern, denen die katholische Richtung ihrer Monarchie eine Art von Schwung gab, entwickelte sich jene Gesinnung die uns Calderón geschildert hat”.

El cambio de mentalidad provocado por la corte, fue considerado por el historiador como una evolución negativa, sobre todo teniendo en cuenta el poder político que ejercieron los cortesanos. El ámbito inmediato de la corte no se restringía al servicio personal del soberano, sino también se extendía a la administración. El Emperador, sin embargo, cuando empezó a obrar por sí mismo, “disolvió completamente la conexión entre la Corte y los negocios públicos”⁹⁴². Ranke repasaba los principales servidores de Carlos V, intentando demostrar esta división entre Estado y Corte. Como prueba de que Carlos V siempre actuaba con independencia, alegaba Ranke que en su Corte no había facciones, ni casos llamativos de caídas en desgracia, obviando de esta manera la lucha entablada por el grupo castellano por imponerse en la corte imperial⁹⁴³. Una vez que el Emperador se había independizado de los cortesanos, habrían surgido instituciones estatales, independientes de la Corte⁹⁴⁴. El Estado sustituyó a la Corte.

Ranke describió la organización del gobierno casi exclusivamente basándose en el relato de Cavalli, según él, la única fuente al respecto. Puesto que cada provincia de la Monarquía hispana tenía su propia administración, era

⁹⁴² *Ibidem*, p. 145: “Carl nun löste die Geschäfte, so wie er selbständiger ward, völlig von diesem Hofe ab”.

⁹⁴³ *Ibidem*, p. 146: “Wie unabhängig sich Carl hielt, davon ist ein nicht übler Beweis, daß wir an seinem Hofe nichts von Factionen, selbst nichts von auffallenden Ungnaden vernehmen”. La denominación facción castellana se deriva del objetivo político de imponer los intereses de Castilla sobre el resto de los reinos que componían el Imperio de Carlos V. Cabe señalar que la pugna entre las distintas facciones religiosas no sólo se expresaba en el ámbito político, sino también en el campo ideológico y religioso. Así, frente a la espiritualidad intelectualista de los castellanos se pueden distinguir otras facciones cortesanas con una espiritualidad más mística, personal y vivencial. Véase J. Martínez Millán, “Corrientes espirituales y facciones políticas en el servicio del Emperador Carlos V”, en W. Blockmans y N. Mout, *The world of emperor Charles V*. Amsterdam, 2004, pp. 97-126.

⁹⁴⁴ L. von Ranke, *Fürsten und Völker...*, *op. cit.*, p. 146: “So verschwindet denn allmählig die Wirking, die dieser Hof anfangs ausübte; es treten Staatseinrichtungen hervor, welche von demselben unabhängig sind”. M. Rivero Rodríguez explica justamente en *Gattinara. Carlos V y el sueño del Imperio*. Madrid, 2005, pp. 130-137, que por estos años se creyó el sistema virreinal. Un sistema no institucionalista, basada en la reforma del Consejo de Aragón, en el que “el Emperador y las relaciones de dependencia personal garantizaban la organización y cohesión del conjunto de los Estados”.

necesario evaluar en qué medida el Emperador había sabido dar unidad a este diverso conjunto. Para Ranke, la institución principal era un Consejo de gobierno supremo, compuesto por los consejeros de las administraciones provinciales⁹⁴⁵. Afirmaba que, teniendo en cuenta la utilidad de semejante institución en una monarquía con una “unidad orgánica”, más ventajoso lo era en un imperio donde los estados eran casi independientes el uno del otro. Afirmaba que los miembros podían considerarse tanto órganos del gobierno como representantes de sus provincias. A la vez que estaban obligados a favorecer los intereses de sus respectivos territorios, no podían negar “la necesidad de la totalidad”, ni endurecerse en contra del interés general⁹⁴⁶. Por otra parte, las provincias estaban más fácilmente inclinadas a obedecer una decisión de un Consejo en el que estaba integrado uno de los suyos, que las de “un poder absoluto” que mandaba en solitario. El funcionamiento del gobierno gozaba además de un mecanismo de control por la función del Consejo de Hacienda que, según sugería Ranke, “se habría relacionado” con el otro Consejo en el sentido de que uno reclamaba lo que el otro se negaba a dar. En los últimos años del gobierno de Carlos V, hubo por encima de estos consejos un Consejo de Estado, pero éste, decía Ranke, no tenía mucha influencia, puesto que en él estaban integrados Alba y el confesor⁹⁴⁷. Al Emperador le gustaba deliberar con un sólo consejero. Primero Gattinara, y luego Granvela, gozaron de su confianza, aunque según el historiador no mandaban. La

⁹⁴⁵ Citaba a Cavalli: “Para los gobiernos de sus estados tiene su majestad un Consejo de diversos doctores regentes: uno de Sicilia, uno de Nápoles, uno de Milán, uno de Borgoña, uno de los Países Bajos, uno de Aragón y uno para Castilla, con otros dos o tres doctores, todos lo cuales, reunidos en las cosas de máxima importancia, consultan y juzgan cada cosa particular del emperador pertinente a sus estados. Especialmente cada uno de ellos es de su propia provincia, instruye e informa a los otros, solicitando su expedición. Jefe de todos ellos es el monseñor de Arras”. Cito la traducción en J. García Mercadal, *Viajes de extranjeros...*, *op. cit.*, pp. 220-221.

⁹⁴⁶ En realidad, hubo una dura pugna entre las diversas élites por conseguir la representatividad e influencia correspondiente a sus intereses territoriales, lo que se reflejó en las luchas cortesanas por el control de las instituciones. Véase al respecto: J. Martínez Millán, *La Corte de Carlos V*, *op. cit.*, I, p. 141.

⁹⁴⁷ El Consejo de Estado sucedía al Consejo privado y el Consejo secreto, y era el principal de todos los Consejos. Véase la relación de los consejos de Carlos V en *La Corte de Carlos V*, *op. cit.*, III. Precisamente, Nicolás Perrenot se retiró en 1548 de la Corte por su desacuerdo con la política belicista del duque de Alba. Véase la biografía de S. Fernández Conti en *La Corte de Carlos V*, *op. cit.*, III, p. 337-338.

ejecución de las decisiones tomadas entre los dos, era discutida con los dos Consejos, luego las chancillerías del Imperio, de España y de Italia, se encargaban de hacerlas valer y de encaminarlas hacia los gobiernos de los distintos territorios. Ranke concluía diciendo que el Emperador siempre tomaba las decisiones de manera autónoma y que, en la cúspide del poder, se mantenía independiente de “influencias extrañas”⁹⁴⁸.

Esto, en contraste con su hijo. El sistema de gobierno establecido por Carlos V se alteró con el ascenso de Felipe II al trono. Es aquí donde aparece nuevamente la política cortesana. Mientras el Emperador trataba por igual a los españoles, los holandeses y los italianos, Felipe II accedía a los reclamos de los españoles, que pretendían una participación predominante en el gobierno. El rey se estableció en Castilla e introdujo un nuevo sistema de gobierno, en el que todos los territorios quedaron subordinados al reino de su residencia, pues al lado de los Consejos de Justicia, de Inquisición, de Órdenes, de Indias, añadió ahora algunos nuevos para Aragón, Italia, y los Países Bajos, equiparando de esta manera consejos territoriales con temáticos. Ya no había reuniones y deliberaciones colectivas, algo que Ranke consideraba una característica tan positiva del gobierno del Emperador. Ahora, la preocupación por la totalidad correspondía principalmente al Consejo de Estado, y la constitución de este órgano cambió de manera significativa:

La manera en la que el Consejo de Estado estaba constituido, es muy curiosa. Cuando todavía era príncipe, [a Felipe II] le hicieron una Corte, constituida según el estilo borgoñón y compuesta casi enteramente de castellanos. El mayordomo mayor era el duque de Alba, el caballero mayor Don Antonio de Toledo, de la misma familia del duque, y Figueroa, el conde de Feria, también pariente cercano, tenía a su cargo la guardia española. Entre los camareros – no hubo un camarero mayor, puesto que había suprimido el padre, y que tampoco se dio al hijo – destacaba Don Ruy Gómez de Silva, proveniente de una casa que estaba tanto extendida

⁹⁴⁸ L. von Ranke, *Fürsten und Völker...*, *op. cit.*, p. 150: “...in seinen Entschlüssen aber finden wir ihn bis auf seine letzten Jahre immer selbständig, in der Ausübung der höchsten Gewalt von fremdartigem Einfluß unabhängig”.

por Castilla como por Portugal, nacido además de la rama portuguesa, y que se hizo notable por el decidido favor que gozó con Felipe. Son éstos quienes principalmente formaban la Corte del príncipe. Qué sorpresa nos debe causar, cuando vemos que una vez rey, constituyó de estos mismos individuos su Consejo de Estado, que se encargaba de los negocios generales de la monarquía entera, y esto teniendo a la vista el sistema de gobierno de su padre, y teniendo en cuenta que ya no era tan joven como para conformarse con unos personajes por los que casualmente se encontraba rodeado⁹⁴⁹.

Nobles tan destacados, que habían brindado un servicio notable a la Monarquía, como Emanuel de Saboya, Ottavio Farnese y Egmond, no fueron incluidos, y Granvela sólo fue llamado cuando su presencia era indispensable. Los no castellanos, que sin embargo tenían sitio en el Consejo, sólo habían sido nombrados porque el rey quería evitar que pasasen al servicio de otra potencia. Con Felipe II, Castilla se convirtió en la cabeza de la Monarquía, y a los españoles se les concedió preponderancia sobre los asuntos de otros territorios⁹⁵⁰. Por otra

⁹⁴⁹ *Ibidem*, p. 152-153: “Es ist immer merkwürdig, wie Philipps II Staatsrath gebildet war. Als er noch Principe war, bekam er einen auf burgundische Weise eingerichteten, indeß fast durchaus aus Castilianern zusammengesetzten Hof. Oberhausmeister war der Herzog von Alba; Oberstallmeister Don Antonio de Toledo, mit jenem von demselben Geschlecht; Figueroa, Graf von Feria, ebendenselben nah verwandt, befehligte die spanische Leibwache. Unter den Kammerherren – denn einen Oberstkämmerer, der den Vater abgeschafft, gab man auch dem Sohne nicht – finden wir vorzüglich Don Ruy Gómez de Silva, aus einem Hause, das zugleich in Castilien und Portugal sehr verbreitet war, und zwar aus dessen portugiesischer Linie gebürtig, durch die entschiedene Gunst, die er bei Philipp erwirbt, hervorragen. Diese sind es, welche den Hof des Principe wesentlich bildeten. Wie sehr muß es uns erstaunen, wenn wir sehen, daß er nachdem er König geworden, obwohl er die Geschäftsführung seines Vaters vor Augen hatte, obwohl er nicht so jung war um sich einer zufälligen Umgebung hinzugeben, daß er dennoch aus eben diesen einen Staatsrath zusammenfeßt, der die gemeinschaftlichen Geschäfte der ganzen Monarchie zu leiten beauftragt wird”.

⁹⁵⁰ Ranke se basaba en el relato de Miguel Suriano, véase J. García Mercadal, *Vajes de extranjeros...*, *op. cit.*, p. 307: “Para el rey, ninguna nación está por encima de los españoles; en medio de ellos es donde vive; a ellos es a los que consulta, y por ellos es por los que se dirige, y todo eso en contra de la costumbre del emperador. Hace poco caso de los italianos y de los flamencos, y menos todavía de los alemanes; y si emplea hombres principales de todos los países

parte, nuevamente, los puestos de la administración eran ocupados por personas del servicio doméstico del rey, que no habían recibido una educación que les preparara para este empleo. La corte, por lo tanto, se sobrepuso al Estado⁹⁵¹. Ranke observó que dos personas destacaban dentro del Consejo de Estado, Ruy Gómez da Silva y el duque de Alba, que guardaban una gran enemistad mutua. No siendo representantes de unos territorios, a la vez que consejeros de Estado, sus discrepancias no provenían de la dificultad de compaginar distintos intereses territoriales con el interés general, lo cual, según Ranke, habría garantizado el equilibrio político del Imperio, sino de diferencias de carácter y de su ambición.

Siguiendo a Cabrera de Córdoba escribía que Ruy Gómez de Silva había conseguido el agrado del rey con las buenas maneras que caracterizaban a un talentoso cortesano. Era modesto en sus preguntas, no discutía demasiado, no intentaba entender más de lo que el rey quería que entendiese, era muy discreto, y no intentaba dar más brillo a su Casa de lo que convenía. Tenía una oficiosidad holgada, prudente, exigente y deferente, con la que logró conquistar el favor del rey. Entendía que era necesario mantenerse en la cercanía del monarca para alcanzar la influencia que perseguía, aunque el camino para alcanzarla no estaba

sobre los que reina, no ven que admita a ninguno de ellos en sus consejos secretos, sino que los emplea únicamente para los asuntos de la guerra, y menos también quizá porque tenga estimación de ellos que por quitar a sus enemigos el medio de servirse de ellos contra él. Ése es el motivo por el que jamás ha dado al duque de Saboya y al duque Octavio (Farnesio) entrada en el Consejo de Estado; no han sido admitidos más que en el Consejo de Guerra, como, por otra parte, lo son todos los principales capitanes y los coroneles. El duque Octavio llama a ese Consejo el consejo de la plebe. Don Fernando Gonzaga fue admitido en el Consejo de Estado porque faltaban los hombres capaces; pero sólo era llamado raras veces, y más por la necesidad que tenían de él que para darle una muestra de favor. El mismo señor De Arras, aunque haya sido tan empleado por el emperador en los asuntos importantes y haya conservado su puesto bajo el reinado actual, jamás acude más que cuando es llamado, y no lo es más que cuando hay que tratar asuntos difíciles y que no pueden sustraerse a su conocimiento”.

⁹⁵¹ En sí misma, la observación es acertada si se tiene en cuenta que la casa real fue un espacio clave en la distribución del poder político durante las Edades Media y Moderna. El rey, que gobernaba como un pater familias, era señor de su casa y padre de todos sus vasallos. Esto valía tanto para Felipe II como para el Emperador. La diferencia que establecía Ranke entre la manera de gobernar de Felipe II y Carlos V era tendenciosa. La articulación política de la monarquía de Felipe II es explicada desde la Casa en J. Martínez Millán y S. Fernández Conti (dirs.): *La monarquía de Felipe II...*, *op. cit.*, para el planteamiento metodológico, véase vol. 1, pp. 49-51.

libre de disgustos. Opinaba que era necesario obrar con prudencia cuando se tenía una comprensión mejor de un negocio que el rey. Comprendía que no era conveniente imponer su punto de vista a través de un consejo expresado con libertad, sino a través de señales indirectas. Y Ranke escribía: “Cabrera le llama un feliz navegante del peligroso golfo cortesano, sin embargo, añadía el historiador, era indudablemente más; quería más que sólo mantenerse”⁹⁵². Aludía, pues, a la ambición oculta del cortesano y daba una interpretación negativa a lo que era una descripción de las virtudes de éste. Alba, por el contrario, nunca tuvo este tipo de consideraciones. Según Ranke, su influencia se debía a sus sobresalientes servicios a la Monarquía, su experiencia, sus glorias alcanzadas en la guerra y su determinación. No intentaba conseguir influencia a través de la deferencia y la docilidad, sino que presumía del poder que tenía. Frente a la corona mostraba el sarcasmo propio de un hombre cuyas ambiciones no tenían límites, y Ranke reflejaba una cita de Antonio Pérez, cuando éste citaba en una de sus cartas las siguientes palabras de Alba: “Reyes usan de hombres como de naranja, que la buscan por el zumo y en sacándosele la arrojan de la mano”. De esta manera perfilaba dos tipos de personajes, dos caracteres distintos: el cortesano halagüeño y el militar altivo, uno frente al otro⁹⁵³. Ranke concluía: “Si bien tenían pretensiones encontradas, si bien sus respectivas relaciones familiares les mantenían alejados al uno del otro, lo que finalmente les separaba era el

⁹⁵² El peligroso golfo cortesano es una metáfora conocida que también utilizó Baltasar Gracián. Véase el *Criticón*, *op. cit.*, crisis undécima, “El golfo cortesano” pp. 226-227: “Y no son todos hombres los que vemos, que hay horribles monstruos y aun acroceraunios en los golfos de las grandes poblaciones: sabios sin obras, viejos sin prudencia, moços sin sugestión, mugeres sin vergüenza, ricos sin misericordia, pobres sin humildad, señores sin nobleza, pueblo[s] sin apremio, méritos sin premio, hombres sin humanidad, personas sin substancia. Esto ponderaba el Sabio a vista de la corte...”.

⁹⁵³ Alba recibió una educación cortesana, y en este sentido, la caracterización del cortesano frente al militar no parece demasiado acertada. Véase, W. S. Maltby, *El Gran duque de Alba. Un siglo de España y de Europa*. Girona, 2007, pp. 49-54. El comentario sarcástico de Alba, por otra parte, pertenecía a un tópico de la filosofía cortesana. Cfr., B. Gracián, *Oráculo manual...*, *op. cit.*, p. 103, aforismo 5, con respecto a crear expectativa: “*Hacer depender*. No haze el numen el que lo dora, sino el que lo adora: el sagaz más quiere necesitados de sí que agradecidos. Es robarle a la esperanza cortés fiar del agradecimiento villano, que lo que aquélla es memoriosa es éste olvidadizo. Más se saca de la dependencia que de la cortesía: buelve luego las espaldas a la fuente el satisfecho, y la naranja esprimida cae del oro al lodo...”.

antagonismo de sus caracteres. (...) Sus discordias dividieron el Consejo de Estado y la corte entera, no hubo casi ningún tema sobre el que los dos opinasen de la misma manera”⁹⁵⁴.

Así era lógico deducir que la toma de decisiones en la corte era irracional, por oposición a las deliberaciones en unas instituciones estatales, como había sucedido en la época de Carlos V. En los enfrentamientos que se produjeron en la corte de Felipe II, éste tomaba una vez partido por uno, otra por otro, y lo que determinaba su postura no era una consideración del propio asunto, sino a quien beneficiaría la resolución. Y, basándose en Suriano, Ranke explicaba que era difícil resolver un asunto para un extraño que se acercaba a la corte, teniendo en cuenta que era menester conseguir el favor de los dos cabecillas, mientras que era imposible no perder el beneplácito del uno, estando de acuerdo con el otro. Finalmente, pues, uno daba gracias a Dios logrando que ninguno le tuviera antipatía, aunque tampoco hubiese conseguido el favor de nadie. “Pero”, se preguntaba Ranke, “¿quién hubiese creído que el rey mismo no lo consideraba del todo desventajoso?”⁹⁵⁵ La lucha de partidos era usada por Felipe II para ayudarlo en la toma de decisiones, pues a través de las discusiones podía el rey “derivar su luz más clara”. El rey se apoyaba en los dos, pero, indudablemente, al final Ruy Gómez sabría ejercer una influencia mayor por sus dotes de cortesano, su discreción, y por la cercanía que tenía al rey como sumiller de corps. Alba generalmente decidía sobre asuntos de guerra, pero fue Ruy Gómez quien supo imponer una orientación más pacífica a la política de la Monarquía, sostuvo Ranke.

Sin embargo, observó el historiador, mientras la corte estaba dividida entre los dos cabecillas, ascendió una tercera persona, el doctor Diego de Espinosa, que llegó a ser el nuevo favorito del rey. Desde los oficios judiciales había conseguido el puesto de la presidencia del Consejo de Castilla y, estando siempre en la

⁹⁵⁴ L. von Ranke, *Fürsten und Völker...*, *op. cit.*, p. 158: “So standen die beiden Häupter einander gegenüber. Wenn sie Ansprüche hatten die gegen einander liefen, wenn ihre beiderseitigen Verwandtschaften sie getrennt hielten, so waren sie doch hauptsächlich durch den Widerstreit ihrer Natur geschieden. (...) Sie zogen den Staatsrath, den ganzen Hof in ihre Spaltung nach; fast gab es nichts, worüber nicht die Meinung beider Theile verschieden gewesen wäre”.

⁹⁵⁵ *Ibidem*, p. 160: “Wer hätte aber glauben sollen, daß er dem Könige selber nicht ganz unwillkommen gewesen?”

cercanía del rey, había ganado la estimación de éste por su apariencia digna, su frescura, su energía y su inteligencia. Ranke citaba una carta de Antonio Pérez, quien comentó que “privó como relámpago”. Ejerció como gran inquisidor, presidió el Consejo de Italia, estuvo integrado en el Consejo de Estado, y luego fue elevado a la dignidad cardenalicia. Según contaba Ranke, el rey le trataba como a un igual, se descubría cuando se encontraba con él, y el pueblo llegó a llamarle el “monarca de Castilla”⁹⁵⁶. El fin de este período político dominado por estos personajes empezó con la guerra de Flandes. Alba recibió pleno poder para sofocar la rebelión de los Países Bajos, lo que inicialmente parecía un favor, pero en realidad “no era del todo del agrado del duque, puesto que en la lucha contra los turcos podría haber conseguido aquella gloria a que su corazón católico aspiraba, y tampoco le ayudó a conseguir la estimación de su señor, puesto que finalmente no se alcanzó el objetivo”⁹⁵⁷.

La interpretación que hacía Ranke de la Corte como un mundo irracional, se percibe en el énfasis que ponía en los aspectos emocionales y dedicaba menos atención a la diferencias políticas entre los distintos partidos. Para el historiador, la política de Felipe II era la defensa del catolicismo y, por lo tanto, al no estar presentes otras confesiones dentro de la corte, probablemente asumió que las disputas trataban principalmente de la imposición de una línea dura o la conveniencia de una política blanda. No mencionaba la pugna entre Felipe II y los

⁹⁵⁶ Pocos historiadores han sabido percibir la importancia de este personaje, hasta que recientemente se le ha dado su lugar en la corte como el ejecutor del proyecto confesional de Felipe II. Ranke no sólo se basaba en una carta de Antonio Pérez, sino también en la crónica de Cabrera de Córdoba y en *De bello belgico* de Famiano Strada. Ranke no veía en la hegemonía que ejercía Espinosa dentro de la Corte el fin del sistema bipartidista, puesto que suponía, basándose en Cabrera de Córdoba, quien comentaba que Espinosa había apoyado a Éboli contra Alba, que pertenecía al partido ebolista. Sin embargo, el ascenso de Espinosa se produjo cuando el partido ebolista perdió influencia. Al respecto de Espinosa y su clientela véase J. Martínez Millán, “Un curioso manuscrito: el libro de gobierno del cardenal Diego de Espinosa (1512?-1572)”, *Hispania, revista española de historia* 53/183 (1993), pp. 299-344. Sobre la imposición del sistema confesional, véase: J. Martínez Millán y C. J. de Carlos Morales: *Felipe II (1527-1598)...*, *op. cit.*, pp. 103-131. También: J. Martínez Millán: “En busca de la ortodoxia: el Inquisidor General Diego de espinosa”, en Idem (dir.), *La corte de Felipe II*. Madrid, 1994, pp. 189-228.

⁹⁵⁷ L. von Ranke, *Fürsten und Völker...*, *op. cit.*, p. 165: “...die den Fluch der nachwelt über ihn gebracht haben; die ihm selber nicht gefielen, denn in derselben Zeit hätte er einen bessern Ruhm gegen die Türken, nach welchem sein katholisches Herz dürftete, erfechten können”.

pontífices, que era justamente motivo de una disputa ideológica dentro de la corte. En este sentido, malinterpretó la postura del partido de Alba, que se caracterizaba por una línea patrimonialista y dinástica, receloso de toda pretensión universalista dirigida por el papa. Éboli, vinculado a los jesuitas, coincidía con el punto de vista de los pontífices. En contra de lo que suponía Ranke, Alba no estaba interesado en el proyecto pontificio de la cruzada contra los turcos, con el que el papa esperaba recobrar su liderazgo político perfilándose como jefe carismático de los príncipes cristianos⁹⁵⁸.

De la salida del duque de Alba, observaba Ranke, se aprovecharon sus enemigos, puesto que se vieron librados de su rival, y fueron éstos quienes ahora se ocuparon de la política de Estado. No obstante, Diego de Espinosa, “el que en apariencia menos había que temer”, cayó víctima de las intrigas, a las que Felipe II siempre era tan propenso. Un día, cuando Espinosa le habló sobre un asunto de Flandes, hizo estallar su furor repentinamente, después de haber ocultado su enfado durante mucho tiempo, y le anunció su desgracia. Espinosa, gravemente afectado, murió este mismo año. El único que supo mantenerse, aunque continuamente a la alerta de influencias secretas que podrían significar su caída en desgracia, era Ruy Gómez. Concediendo favores a potenciales enemigos, convenciéndoles de su causa, a fuerza de una incesante cautela y vigilancia, supo sobrevivir en la corte, y mantenerse en la gracia del rey hasta su muerte en julio de 1572. La caída en desgracia, pues, muestra la irracionalidad de la política de Felipe II, cuyas decisiones estaban motivadas en oscuras emociones.

Ranke, en suma, observó con agudeza las pugnas cortesanas, y el ascenso de los castellanos, algo que condenaba desde una perspectiva nacionalista y estatalista. Opinaba que la política cortesana había significado la destrucción del entramado institucional del Imperio, y con ello la pérdida de independencia de los territorios no españoles, que ya no contaban con una representación institucional adecuada. Sin embargo, recientes estudios de la práctica política del reinado de Carlos V, muestran una pugna entre las élites de los distintos reinos por ocupar su sitio dentro de la Corte, para poder controlar la distribución de la gracia del rey, y

⁹⁵⁸ Véase al respecto, M. Rivero Rodríguez, “La Liga Santa y la paz de Italia (1579-1576)”, en P. Fernández Albaladejo, V. Pinto Crespo, J. Martínez Millán (coords.), *Política, religión e Inquisición en la España moderna: homenaje a Joaquín Pérez Villanueva*. Madrid, 1996, pp. 592 y 604-605.

constituir sus redes clientelares. Fue principalmente a través de la Casa de Borgoña, que el Emperador hizo un esfuerzo por incorporar a las distintas élites del Imperio. Ciertamente, las élites sociales castellanas llegaron a ser dominantes en la corte de Felipe II cuando ocuparon los oficios principales del servicio del rey en esta misma Casa⁹⁵⁹. Por otra parte, fue durante la privanza de Diego de Espinosa, cuando los letrados provenientes de las élites urbanas castellanas, empezaron a formar el entramado institucional de la corte, con sus distintos consejos y, en consecuencia, fueron ellos sus principales integrantes. Los consejos llegaron a constituirse como corporaciones con entidad propia, que ejercían la jurisdicción del rey en sus respectivos territorios, a la vez que eran considerados como representantes de los distintos territorios en la corte. De esta manera, permitían a sus naturales vivir en ella, según sus propias leyes, privilegios y con sus propios escribanos, como si no hubieran salido de sus territorios de origen⁹⁶⁰. Por lo tanto, los consejos tenían una función representativa, aunque no sobre las bases del entramado institucional del Estado moderno, y los integrantes no eran exclusivamente naturales de los territorios que representaban. Cabe señalar que, al final del reinado de Felipe II, estos consejos compuestos de letrados llegaron a ocuparse principalmente de asuntos jurisdiccionales, mientras los negocios políticos serían asumidos por nobles.

Para Ranke, sin embargo, la política en la corte de Felipe II se había transformado por completo desde el reinado de Carlos V, ahora que estaba dominada irreversiblemente por las pugnas cortesanas. La muerte de uno de los cabecillas, Ruy Gómez, no significó una alteración en esta situación, pues alrededor de él se había formado un partido muy unido y duradero, que se

⁹⁵⁹ J. Martínez Millán y S. Fernández Conti (dirs.): *La Monarquía de Felipe II...*, *op. cit.*, pp. 648-654. La ocupación de los principales oficios en la Casa de Borgoña por las élites castellanas, mientras que la Casa de Castilla ejercía un lugar secundario, ha sido señalado como una de las grandes contradicciones de la Monarquía hispana: J. M. Martínez Millán, "Corte y Casas Reales en la Monarquía hispana: la imposición de la Casa de Borgoña", *Obradoiro de Historia Moderna* 20, 2011, pp. 13-42. Sobre la Casa de Castilla, véase A. Gamba Gutiérrez y Félix Labrador Arroyo (coords), *Evolución y estructura de la Casa Real de Castilla*. Madrid, 2010.

⁹⁶⁰ Véase, en cuanto al consejo de Italia, M. Rivero Rodríguez: "La preeminencia del Consejo de Italia y el sentimiento de la nación italiana", en Álvarez-Ossorio Alavariño y B. J. García García (eds.): *La monarquía de las naciones. Patria, nación y naturaleza en la Monarquía de España*. Madrid, 2004, pp. 504-527.

mantuvo después de su muerte. En la caracterización de este partido, Ranke, quien se basó en las relaciones y las cartas de Antonio Pérez y en Cabrera de Córdoba, hizo énfasis en las habilidades cortesanas de sus integrantes, es decir en el arte de agradar al rey:

La princesa de Éboli, la viuda de Ruy Gómez, mantenía su gran influencia en la corte, por el recuerdo de los servicios del esposo, y por el apoyo que recibió de poderosos familiares. El marqués de los Vélez⁹⁶¹, quien entre los hombres aparecía como el cabecilla del partido, era ahora mayordomo mayor de la reina, y mostraba tan fervorosa dedicación al rey, que Felipe decía de él que era enteramente suyo. En este sentido se vio como ascendió el joven y osado Antonio Pérez, cuya influencia estaba basada en los informes que hacía de las reuniones del Consejo de Estado para el rey, y en la total entrega que mostraba hacia éste, pretendiendo su favor. Muy unido, este partido supo mantenerse durante mucho tiempo⁹⁶².

La dependencia que tenía Felipe II de sus consejeros, tuvo consecuencias imprevistas. Ranke distinguió un segundo ministerio en el gobierno del rey, con unas características particulares. El historiador empezaba su análisis con una reflexión sobre el oficio del historiador: “Cuando seguimos la evolución de los acontecimientos, si intentamos explicarlos desde sus causas dinámicas, proviniendo éstas del alma o de las circunstancias personales, nos encontramos de

⁹⁶¹ Pedro Fajardo, III marqués de los Vélez tuvo una corta, pero intensa carrera cortesana. Con la ayuda de Antonio Pérez y don Juan de Austria recibió en 1575 el título de mayordomo mayor de la reina Ana de Austria. En abril de 1576, entró en los consejos de Estado y de Guerra. Véase: J. Martínez Millán y C. J. de Carlos Morales (dirs.): *Felipe II...*, *op. cit.*, pp. 371-372.

⁹⁶² L. von Ranke, *Fürsten und Völker...*, *op. cit.*, pp. 166-167: “Die Fürstin von Eboli, die Witwe des Ruy Gómez, von dem Andenken an die Dienste ihres Gemahls, von mächtigen Verwandten unterstützt, behielt am Hofe einen großen Einfluß. Der Marques de los Veles, nunmehr Mayordomo mayor der Königin, von dem Philipp sagte, er sey ganz sein eigen, eine so vollkommene Hingebung seiner Person an die königliche bewies er, erschien unter den Männern als das Haupt dieser Partei. In ihrem Sinne sah man den jungen Antonio Perez, dessen Einfluß auf den Berichten, die er dem könige aus dem Staatsrathe abstattete, und nicht minder auf einer vollkommenen Ergebenheit, die er um seine Gunst buhlend ihm bewies, beruhete, kühn empostreben”.

vez en cuando con manifestaciones inesperadas, que nos indican un elemento oculto que ejerce su influencia en los acontecimientos, manifestaciones sobre las cuales sería arriesgado basar un juicio, pero que igualmente sería una negligencia pasar por alto”⁹⁶³. Ranke se refería a la siguiente cita que había encontrado en el diario de Hans Khevenhüller, cuando éste reflejaba sus conversaciones con distintos cortesanos españoles sobre si convenía la continuación de la guerra o la paz en Flandes, después de que Alejandro Farnesio hubiera sucedido a don Juan de Austria y sobre la conveniencia de la intermediación del Emperador:

Fue [Khevenhüller] a hablar al almirante de Castilla⁹⁶⁴ sobre el mismo negocio, el qual entre otras cosas le respondió de esta manera. Señor yo hablaré agora con v[uestra] s[eñoría] no como con embajador, sino como con el mayor amigo que tengo, y es que sería muy bien que s[u] mag[esta]d diesse corte a las cosas de Flandes, si no sospecho que se nos apareja mucha mala ventura. Dios guarde a estos reynos, porque si una vez huuiesse de entrar lo que en Flandes, pondrían con más breuedad en efecto su desinio de lo que allá han hecho, porque no ay ni fuerzas ni fortalezas para resistir y sopechó que el proceder de acá no podrá durar, porque el gouierno del rey no es gouierno de justicia sino de tiranía y venganza, todo está en manos de gente baja y apassionada y muchos dellos cuios padres an sido comuneros...⁹⁶⁵

Ranke se preguntó si realmente se podía afirmar que el gobierno de Felipe II era un “gobierno de venganza”, integrado por los hijos de los comuneros, si realmente, después de tantas mudanzas en el Estado, todavía se libraba una

⁹⁶³ *Ibidem*, p. 184: “Indem wir den Lauf der Begebenheiten folgen, indem wir sie aus den bewegenden Ursachen – worin solche auch gelegen, in der Seele oder in persönlichen Verhältnissen oder worin sonst, zu erläutern suchen, stoßen wir zuweilen auf unerwartete Äußerungen, die uns auf ein verborgendes Element aufmerksam machen das in den Ereignissen thätig ist, Äusserungen auf welche sehr bedenklich ist sich zu gründen, und welche zu übersehen doch fahrlässig sein würde”.

⁹⁶⁴ Luis Enríquez de Cabrera, III duque de Medina Rioseco.

⁹⁶⁵ Cito de H. Khevenhüller: *Diario de Hans Khevenhüller, embajador imperial en la corte de Felipe II*. F. Labrador (ed.), Madrid, 2001, pp. 163-164. Ranke se basaba en la transcripción del diario por F. C. Khevenhüller, tal como figura en su *Annales Ferdinandei*, p. 41.

“guerra secreta”. Buscó y encontró rastros de la continuidad de esta división entre los antiguos partidos castellanos. Sostuvo que los conflictos entre Fernando el Católico y Felipe I tuvieron su continuación bajo Carlos V, y que Gattinara se inclinaba hacía el uno y Chièvres al otro. Andrés Navagero, proseguía el historiador, mencionó en 1525 que Toledo estaba dividida entre los Ayalas y los Silvas. Éstos habían elegido el bando del rey, aquellos el de los comuneros; sin embargo, añadía, Carlos V había procurado mantener a integrantes de ambos partidos en su servicio. Encontró en la relación de Cavalli que Felipe II había concedido una gran merced al condestable de Castilla, vinculado al partido de los nobles y de Felipe I, lo cual significaba automáticamente un detrimento para la Casa de Alba, vinculada a Fernando y las ciudades. Se preguntó si esta división no estaba relacionada con la pugna entre el partido de Alba y el de Ruy Gómez, pues Cabrera de Córdoba había mencionado que los antiguos partidos continuaban existiendo en Plasencia, Trujillo, Jerez y Sevilla y alababa al rey por haber conseguido prevenir un nuevo estallido de odio⁹⁶⁶. Constató que, en efecto, había descendientes de comuneros en la corte de Felipe II: el conde de Barajas, “un Zapata”, que era mayordomo mayor de la reina, y “un Ayala”, el conde de Fuensalida, mayordomo del rey. Se aventuraba que también pertenecían a este partido Alba⁹⁶⁷, quien recobró su influencia después de su vuelta a la corte, y el

⁹⁶⁶ Véase L. Cabrera de Córdoba, *Felipe II, rey de España*. J. Martínez Millán y C. J. de Carlos Morales (eds.), Salamanca, 1998, p. 234: “Quitó los bandos de los señores, familias nobles y pueblos, de manera que no parece hubo Güelfos y Gibelinos, Turriones y Vicecomites en Milán, Zúñigas y Caravajales en Placencia, Chaves y Vargas en Truxillo, Ávilas y Villavicencios en Jerez de la Frontera, en Sevilla los duques de Medinasidonia y duques de Arcos sobre el brocal del poço, en Navarra, Agramonteses y Beamonteses, Ofiez y Gamboas en Vizcaya, Giles y Negretes en la Montaña; quitándoles las fuerzas con prisiones y condenaciones hallaron freno sus diferencias”.

⁹⁶⁷ El papel político del duque de Alba en la corte de Felipe II, en efecto, residía en su esfuerzo por componer el partido castellanista. Véase al respecto J. Martínez Millán: “The duke of Alba in the court of Philip II and Charles V”, en M. Ebben, M. Lacy-Bruijn, R. Van Hövell tot Westerflie (ed.), *Alba, General and Servant to the Crown*. Rotterdam, 2013. Ranke acertó al aventurar que las raíces de este partido se remontaban hacia los tiempos de Fernando el Católico, y que este partido, en cierto sentido, tenía una continuidad bajo los primeros Austrias. Don Fadrique, segundo duque de Alba de Tormes, primo del rey Fernando el Católico, pertenecía al reducido grupo de nobles castellanos que mantuvo su fidelidad a Fernando después de la llegada de Felipe I a Castilla en 1506. Cuando Fernando se estableció en Castilla como rey consorte, organizó un grupo de servidores leales que incluía a secretarios reales, miembros de la élite urbana castellana, cuyo

conde de Chinchón. En todo caso, concluía, fueron éstos quienes contribuyeron a la caída final del partido de Ruy Gómez y el conde de Barajas a la caída en desgracia de Pérez. Éste, para Ranke, era un “español típico de estos tiempos”, con su gravedad, una ansiedad para disfrutar del mundo, un profundo sentimiento de orgullo, gran astucia y una política despiadada relacionada con mucha “religiosidad externa”. “Era a la vez hombre de Estado y cortesano: lo que

control sobre las ciudades había sido arrebatado por los seguidores de la reina Isabel, y un reducido grupo de nobles, encabezado por el duque de Alba. Este partido fernandino asumió los valores y la sensibilidad religiosa que habían desarrollado los cristianos viejos durante la Edad Media. Era una espiritualidad intelectual, con el énfasis en costumbres exteriores y una inclinación ascética. Después de la muerte de Felipe el Hermoso, este partido nuevamente ocupó los puestos más importantes en el gobierno de Castilla y en las ciudades. La llegada de Carlos V con su séquito flamenco, nuevamente significó una amenaza para las élites castellanas, y provocó la rebelión de los comuneros, como afirmó también Ranke. El Emperador se dio cuenta de que necesitaba a las élites castellanas en su gobierno, y dio entrada en el gobierno a importantes miembros del anterior partido fernandino. En los años 1523-1529 se produjo una gradual hispanización del gobierno. Durante la regencia del príncipe Felipe, los cabecillas que provenían del partido fernandino desaparecieron, quedando el III duque de Alba como heredero y único representante. Luego, en 1548, acompañó al príncipe Felipe en su viaje como mayordomo mayor, lo cual fue aprovechado por el duque para recomponer el partido, estableciendo relaciones con Francisco de Eraso y Juan Vázquez de Molina, incorporando otros letrados castellanos. Sin embargo, después de la traición de Mauricio de Sajonia, el Emperador reclamó sus servicios militares. Durante su ausencia, Ruy Gómez consiguió formar un nuevo partido, supo atraer a Francisco de Eraso y finalmente logró la confianza de Felipe, y hundió al partido de Alba. Posteriormente, para llevar a cabo el proceso de confesionalización, Espinosa se valió nuevamente de los letrados castellanos, que provenían de las élites urbanas castellanas. Las formas religiosas del antiguo partido fernandino, resultaban especialmente útiles en este proceso, por sus aspectos formales y su intransigencia. Esto significó también que el duque de Alba pudo recobrar su papel en la corte. Sin embargo, la consecuencia fue también su nombramiento como general para aplacar la rebelión en los Países Bajos y, finalmente, en 1573, la pérdida de la gracia real. Resurgió el partido ebolista, organizado por Antonio Pérez y Ana de Mendoza, con el apoyo del papa, por lo que ha sido denominado “partido papista” en la reciente historiografía. Como señaló también Ranke, las facciones castellanas consiguieron que Antonio Pérez perdiera la gracia, con lo cual el reorganizado partido castellano alrededor de Mateo Vázquez, supo entrar nuevamente en la cúspide del poder. Este partido cobró auge con la anexión de Portugal, en la cual el duque de Alba nuevamente tuvo un papel fundamental.

perseguía era la fortuna del favorito”⁹⁶⁸. Pero como era demasiado osado, sus enemigos, ayudados por Mateo Vázquez, finalmente consiguieron levantar los recelos del rey, usando el asesinato de Escovedo para hacerle sospechoso. El análisis de Ranke respecto a la pugna entre los castellanos y el partido de Antonio Pérez, concuerda en líneas fundamentales con las recientes investigaciones⁹⁶⁹, aunque asumió la “retórica” cortesana calificando el gobierno de los integrantes del partido castellano como un gobierno de venganza, detentado por los hijos de los comuneros. Aparentemente, a los ojos de los enemigos de los castellanos, esta denominación era usada para descalificarles. A Ranke, la retórica le servía para descalificar la política cortesana.

El fin de Antonio Pérez, significó una nueva época con el ascenso al poder de Granvela e Idiáquez y luego también Cristóbal de Moura, quienes provocaron un cambio drástico en la política exterior de Felipe II. Según Ranke, durante los primeros veinte años de su reinado, los esfuerzos de Felipe II habrían estado dirigidos a la paz y a la conservación de las relaciones de poder existentes. La guerra en Flandes era la respuesta a una rebelión, que ciertamente había provocado, pero no era la consecuencia de una política destinada a ampliar su poder. No intentaba provocar la disensión en otros países, ni pensaba en la Monarquía Universal. Sin embargo, con la política de los últimos veinte años de su reinado, se ganó “el odio del mundo”. “Fue entonces cuando conquistó Portugal, atacó Inglaterra con la Armada, tomó parte en las conmociones internas en Francia e intentó agregar la corona del reino a su casa, acosó a los Países Bajos con una guerra incesante, intensa y victoriosa, destruyó la libertad de Aragón, y cuando agotó las fuerzas de su imperio del todo”⁹⁷⁰. Para Ranke esta

⁹⁶⁸ L. von Ranke, *Fürsten und Völker...*, *op. cit.*, p. 188: “Er war zugleich ein Staatsmann und ein Höfling: das Glück eines günstlings war’s wonach er strebte”.

⁹⁶⁹ La reciente investigación confirma la relación con la decadencia del partido de Antonio Pérez, denominado el partido papista, con la recomposición del partido castellanista y el papel que cumplió en ello Mateo Vázquez. Véase al respecto J. Martínez Millán y C. J. de Carlos Morales, *Felipe II (1527-1598)...*, *op. cit.*, pp. 137-146.

⁹⁷⁰ L. von Ranke, *Fürsten und Völker...*, *op. cit.*, p. 193: “Da hat er Portugal erobert und England mit der Armada angefallen; da hat er seine Hand in allen innern Bewegungen Frankreichs gehabt, und dieses Königreich an sein Haus zu bringen unternommen; da hat er die Niederlande mit unaufhörlichen heftigen und glücklichen Kriegen begrängt; da hat er auch die Freiheit von Aragon vernichtet und die Kräfte seines Reiches bis auf den Grund erschöpft”.

radicalización de la política exterior no se podía explicar a través del “espíritu del tiempo”, ni de un cambio de carácter en Felipe II, sino del “cambio de los ministros”, quienes habían desplazado del poder al más pacífico partido ebolista. Todos los asuntos se decidían ahora entre Idiáquez, “quien tenía el talento de conformarse con un papel secundario” y Moura, “quien a través de sus servicios y moderación supo ganar la confianza del rey”, ni el Consejo de Estado conservaba su influencia política. Sólo en casos muy urgentes consultaban al rey, todos los negocios y decisiones importantes los diferían el máximo tiempo posible, algo que era del agrado de éste. Ranke reflejaba de esta manera el cambio que se produjo en la política exterior, que se volvió más patrimonialista y en la que se mostró menos preocupación por la apariencia confesional con que se había justificado la acción diplomática y militar⁹⁷¹. A la vez acertó con el ascenso de Idiáquez y Moura, quienes junto con el III conde de Chinchón, formaron la junta de noche, y cobraron protagonismo durante los últimos años del reinado de Felipe II⁹⁷².

“Si entonces es probable”, proseguía Ranke, “que hasta un príncipe tan diligente, voluntarioso, y celoso de sus intereses como Felipe II, dependiera de tal modo de sus ministros, que con su sustitución la política entera experimentó un cambio, ¿qué no había de suceder con su hijo, que no era ni diligente, ni voluntarioso y tampoco capacitado?”⁹⁷³ Felipe III empezó a gobernar a través de su valido el duque de Lerma. Tal como ya lo había hecho con la caracterización de Antonio Pérez y Ruy Gómez, en la descripción del duque de Lerma Ranke nuevamente enfatizaba sus habilidades “cortesanas”, pues el duque “pertenecía a los personajes que saben aparentar”⁹⁷⁴. Lerma gobernó como si fuera el rey mismo, el “Consejo secreto”, antes sede del poder absoluto del rey, ahora lo era del ministro. La ganancia de la gracia real significó la conquista del poder sobre la monarquía, que gobernaba en función de su propio interés. Comparado con el

⁹⁷¹ J. Martínez Millán y C. J. de Carlos Morales, *Felipe II (1527-1598)...*, *op. cit.*, p. 247.

⁹⁷² *Ibidem*, pp. 272-276.

⁹⁷³ L. von Ranke, *Fürsten und Völker...*, *op. cit.*, p. 197: “Wenn denn wahrscheinlich ist, das selbst ein Fürst, so thätig, eigenwillig, auf seinen Vortheil bedacht, wie Philipp II, von seinen Ministern dergestalt abhing, daß mit ihrem Wechsel seine ganze Politik eine Veränderung erfuhr, was sollte unter seinem Sohne geschehen, der weder thätig noch klug, der keines eigenen Willens war?”

⁹⁷⁴ *Ibidem*, p. 199: “...gehörte zu jenen Menschen welche zu scheinen wissen”.

gobierno de Felipe II, hubo ciertamente un cambio significativo, pues con el gobierno de Lerma regresaron los grandes a la corte. Estos habían perdido su independencia, habían traicionado a sus “intenciones bélicas”, y sólo se dedicaban a vivir en medio de un lujo desmesurado. La corte, a partir de entonces, experimentó una transformación: “Por la interacción entre la corte y los grandes, se produjo una particular mezcla de ceremonial y lujo, que por mucho tiempo definiría el carácter de las cortes europeas, pero que particularmente merece la pena observar en la corte de España”⁹⁷⁵.

En cuanto a la política seguida por el valido, Ranke constató que la acción política conjunta con la otra rama de los Austrias perdía su prioridad. Por otra parte, Lerma, como antes los del partido del príncipe de Éboli, buscaba nuevamente la paz. Para el historiador esto no era una coincidencia, pues Lerma, según había escrito Antonio Pérez, había sido un partidario de Ruy Gómez. Por este motivo, los Guzmán, Mendoza y Silva y las otras casas que habían pertenecido al partido de éste, regresaron a la corte. Con Lerma pues, se había rejuvenecido el partido de Éboli. Ranke se aventuraba a distinguir un partido “popular”, inclinado hacia la guerra, y un partido aristocrático, que intentaba imponer una política más pacífica. En recientes investigaciones se ha constatado como en el cambio del reinado de Felipe II al de Felipe III, la nobleza nuevamente cobró protagonismo político en la corte. Se ha observado que esto fue acompañado del incremento de la influencia política de Roma en la Monarquía católica⁹⁷⁶. También en este sentido había una continuidad con el partido ebolista, que con Antonio Pérez se transformó en papista. Y fue Roma la que indujo a la Monarquía a la Tregua de los Doce Años⁹⁷⁷.

⁹⁷⁵ *Ibidem*, p. 205: “Durch die Wechselwirkung des Hofes und der Granden bildet sich eine sonderbare Mischung von Ceremoniel und Luxus aus, die lange Zeit das Wesen vieler europäischen Höfe ausgemacht hat, die aber vorzüglich in Spanien eines Blickes werth ist”.

⁹⁷⁶ J. Martínez Millán, “La transformación del paradigma «católico hispano» en «católico romano»: la Monarquía Católica de Felipe III”, en J. L. Castellano Castellano y M. L. López-Guadalupe Muñoz (eds.), *Homenaje a Antonio Domínguez Ortiz*. Granada, 2008, II, pp. 521-556; también, sobre las relaciones de Roma con la corte española: M. A. Visceglia, “Favoritos del rey y ministros del papa”, en J. Martínez Millán y M. A. Visceglia, *La monarquía de Felipe III...*, *op. cit.*, pp. 952-965.

⁹⁷⁷ Véase: J. Martínez Millán: “Introducción: La Monarquía de Felipe III: Corte y Reinos”, *op. cit.*, Madrid, 2008, III, pp. 41-80.

En suma, en esta obra, Ranke relacionó la decadencia de la Monarquía hispana con la imposición de la corte sobre el Estado durante el reinado de Felipe II. En vez de los intereses nacionales, ahora eran los intereses cortesanos los que determinaban la política. Fue a través de la pugna entre los partidos y la habilidad de los cortesanos, que unos u otros dominaron en la corte. Durante el reinado de Felipe II fueron los descendientes de los comuneros los que supieron imponerse en el gobierno del rey, lo cual aclaraba la radicalización de la política exterior a finales de su reinado, y el agotamiento de la Monarquía. Los nobles, con designios más pacíficos, pero con escaso interés por el bien general, no mejoraron la situación del país. Finalmente, fue una facción de religiosos la que indujo a Felipe III nuevamente a una política agresiva, algo que contribuyó al estallido de la Guerra de los Treinta Años.

Ranke reiteradamente establecía una relación entre la exterioridad de la religión católica y la importancia de las apariencias en la vida cortesana. Además, los dos tenían en común el desinterés por el bien común, que era el del Estado. Así, la Monarquía, falta de grandeza de espíritu por la degeneración de sus reyes, con unos cortesanos acostumbrados a una cultura de la representación, fue perdiendo cada vez más su independencia. Primero el rey se hizo dependiente de sus ministros, y una vez desarrollado el sistema cortesano, Roma se impuso en el gobierno de la Monarquía, que seguiría una política “rigurosamente católica”⁹⁷⁸.

⁹⁷⁸ Este proceso, que culminó en el reinado de Felipe IV, ha sido explicado, desde la perspectiva de la Corte, en J. Martínez Millán, “El triunfo de Roma. Las relaciones entre el Papado y la Monarquía católica durante el siglo XVII”, en J. Martínez Millán y M. Rivero Rodríguez (coords.), *Centros de poder italianos en la Monarquía Hispana (siglos XV-XVIII)*. Madrid, 2010, I, pp. 549-681. El autor escribe en pp. 555-556 que el papado, para conseguir su independencia se valió de la diplomacia, estableciendo alianzas con distintos poderes europeos; impuso una nueva ideología en la sociedad y un modo de entender el catolicismo más radical a través de los jesuitas y las órdenes religiosas descalzas, mientras que, a nivel político, construyó una teoría que defendía la subordinación de todo monarca católico y particularmente la Casa de Austria. Gracias a la virtud de sus monarcas, los Austria estaban predestinados a ser príncipes defensores de la Iglesia.

8.2.4 *La historia de los papas*

Ranke planteó *Die Römischen Päpste* desde el punto de vista de la historia universal⁹⁷⁹. Su perspectiva, la de un “alemán protestante del Norte”, permitía según él una actitud de indiferencia frente al poder papal, siempre y cuando se renunciara al odio o la simpatía que esta historia podría suscitar, y de esta manera le era posible contemplar el poder papal como un fenómeno histórico, como “otro poder cualquiera”. Esto nos permite poner en una perspectiva más general la visión de Ranke sobre la problemática relación entre Corte y Estado, y el papel de la Casa de Austria. Ranke empezó su obra con una perspectiva sobre la historia antigua en los primeros siglos, cuando a las orillas del Mediterráneo vivían un gran número de pueblos independientes, cada uno con su propia religión intrínsecamente relacionada con su forma de Estado. Con la constitución del Imperio romano, estos pueblos perdieron su independencia, y sus religiones confluyeron en Roma, donde perdieron su sentido, convirtiéndose en cultos idolátricos. A pesar del lamento que pudiera causar esta evolución histórica, decía Ranke, era indudable que surgía una nueva forma de vida, puesto que “cayeron los límites de las angostas nacionalidades”. Fue en este momento, señalaba, que nació Jesucristo. Por aquél entonces, el culto al Emperador era el único de carácter universal en todo el Imperio. Para el Emperador, la religión era mundana, y se hallaba estrechamente vinculada a la tierra y sus bienes. El cristianismo, por el contrario “concibe la religión en la plenitud del espíritu y en la verdad ultraterrena” y citando a Mateo 22-21, Ranke decía: “El Emperador junta Estado y religión; el cristianismo separa lo que es de Dios de lo que es del César”⁹⁸⁰. Este, para Ranke, fue un acto de liberación, puesto que aquella unión de religión y Estado, antes signo de independencia, fue durante el Imperio romano más bien “el remate de la servidumbre”. El objetivo de la nueva fe era la recuperación de la primitiva conciencia religiosa, que precedía las distintas idolatrías, que no estaba enturbiada por ninguna relación con el Estado, lo cual condujo al enfrentamiento con el Imperio. De esta manera, Ranke relacionaba las siguientes oposiciones: lo

⁹⁷⁹ L. von Ranke, *Historia de los papas*. México, 2001, pp. 10-11: “Sólo puede interesarnos su desarrollo histórico y su acción sobre la historia universal”.

⁹⁸⁰ *Ibidem*, p. 15.

terreno y lo espiritual; la servidumbre y la libertad; un morir paulatino y un vivo rejuvenecimiento. Ciertamente, comentaba que la obra no era el lugar de describir la larga lucha de “estos principios”, pero en todo caso dibujó un esquema que se encuentra muy presente en su obra histórica. Para Ranke, la separación de la Iglesia y el Estado, representaba “el acontecimiento mayor y de mayores consecuencias de los tiempos cristianos”⁹⁸¹.

A pesar de esta separación, el poder espiritual y el terrenal formarían en la Edad Media una alianza, con el refrendo de los papas del poder de Pipino y sus sucesores a cambio de la protección de éstos a la Iglesia. La alianza, que reforzaba el poder temporal de los papas, determinaría la evolución histórica del Imperio franco y germánico durante la Edad Media. Al principio, la relación se caracterizó por el buen entendimiento con el papa, jefe de la jerarquía eclesiástica en el Occidente romano, como un “miembro del Imperio franco”. Esta relación fraguó los principios en los que se basó el mundo occidental. Con la acogida de los frisones, sajones y francos en Roma empezó la germanización de la ciudad, mezclándose los elementos germánicos y románicos. Los emperadores germánicos, al igual que los francos, guardaron una estrecha relación con el papado, siempre con éste último en una situación política subalterna. No obstante, bajo Enrique III creció la autoridad de los papas sobremanera, y esto, combinado con el poder político que habían adquirido los obispos en el Imperio, que disponían de un poder principesco, implicaba un gran peligro, algo que se empezó a manifestar con Gregorio VII, quien en tiempos de la descomposición del Imperio, intentó liberarse del poder imperial. A partir de entonces, “la lucha entre el principio espiritual y el temporal, que antes se entendieron tan bien, enzarzó a la cristiandad en fatales altercados”⁹⁸². Finalmente, triunfaron los papas, que gozaron de un prestigio enorme, mientras que ahora eran más bien los príncipes occidentales quienes se encontraban en una situación de dependencia.

Ranke, a continuación, se centró en el surgimiento de las nacionalidades, y para explicar este cambio histórico, se sirvió del concepto de las fases de la educación del género humano, que había acuñado Herder. Después del período del predominio de lo espiritual, que había sido necesario para que el cristianismo

⁹⁸¹ *Ibidem*, p. 17.

⁹⁸² *Ibidem*, p. 25.

penetrara en el alma germánica, se retrajo la “universalidad”, y en su lugar surgió “una nueva particularidad”. Las nuevas naciones que surgieron no necesitaban los estímulos del poder eclesiástico, sino que sentían en sí “la fuerza de su independencia”. Con esto, el papado se debilitó y, durante el siglo XV y principios del XVI, los Estados influyeron cada vez más en los asuntos eclesiásticos, intentando participar en las rentas eclesiásticas y la distribución de las dignidades y beneficios. Para Ranke, el papado, en cierto sentido, había perdido su significado, ahora que la espiritualidad ya no era el motor de las naciones, que desarrollaron sus nacionalidades y formaron sus Estados. Como consecuencia, los papas, ahora más que nunca, empezaron a ocuparse de los asuntos temporales.

Esto conllevaba la aplicación de una política cortesana. Los pontífices se sentían príncipes italianos más que nada, embarcándose en empresas seculares, distribuyendo honores y favores a sus allegados en un intento de aumentar el poder de su familia, y ambicionando crear un gran poder en los territorios eclesiásticos. Así actuaron Sixto IV, Alejandro VI y Julio II, el uno más descarado que el otro. César Borgia llegó a ejercer una verdadera tiranía en Roma y el Estado pontificio. Así, parecían volver los tiempos de los Emperadores romanos, puesto que este poder abusivo sólo era posible “donde coincidían la plenitud del poder secular y la suprema instancia espiritual”⁹⁸³. Y, preguntaba Ranke retóricamente: “¿No fue acaso una de las tendencias fundamentales del cristianismo en sus orígenes hacer imposible un poder semejante?”⁹⁸⁴ Para Ranke, no hacía falta “un Lutero” para observar en esto la “más perfecta contradicción del cristianismo”. Los papas se beneficiaron del otorgamiento de los obispados, en la que intervenían las autoridades civiles, que tomaron en consideración “intereses de familia o la autoridad de la Corte”. Así, los papas conectaron con las Cortes europeas, mientras las administraciones eclesiásticas se corrompieron y dejaron de atender a las funciones espirituales. Fueron los frailes mendicantes, “los gestores más baratos”, los que mantuvieron en funcionamiento la Iglesia: “Todos los altos cargos y dignidades, el disfrute de sus rentas, estaban en manos

⁹⁸³ *Ibidem*, p. 34.

⁹⁸⁴ *Ibidem*.

de las grandes familias y de sus partidarios, de los favoritos de la corte y de la curia, pero la gestión efectiva corría a cargo de los mendicantes”⁹⁸⁵.

En medio de esta corrupción, sin embargo, surgió la cultura del Renacimiento, lo cual para Ranke, en cierto sentido, era un progreso, puesto que por muy ricas y profundas que fuesen las creaciones de la Edad Media, no se podía negar que éstas provenían de un mundo fantástico y alejado de la realidad. Por otra parte, lo que caracterizaba las expresiones artísticas en esta época era “la recepción de la pura belleza de la forma”. De esta manera surgieron sorprendentes contradicciones, como la construcción de la Iglesia de San Pedro, este “templo al estilo de la Antigüedad”, para la cual Julio II mandó derribar la mitad de la basílica antigua, en la que “cada una de sus piedras antiguas estaba santificada”. Así, en el centro de la cristiandad, emergieron nuevamente las formas en las que se habían expresado los cultos antiguos. Ciertamente, era una gran contradicción, que acabó afectando a la convicción cristiana, y resultó en una orientación hacia la incredulidad entre los estamentos superiores.

Ranke contrastaba el renacimiento italiano con la evolución cultural en Alemania, que no se había quedado en las formas. Sintetizaba las oposiciones de la siguiente manera:

Abajo de los Alpes la ocupación eran la ciencia y la literatura, y arriba los estudios religiosos y la teología profunda. Allí el movimiento era negativo e incrédulo, aquí positivo y creyente. En un lugar desaparecía el fundamento de la Iglesia, en el otro se restablecía. En una parte reinaban la burla y la sátira y el sometimiento a la autoridad; en la otra la gravedad y el resentimiento, y se llegó al ataque más osado que jamás había sufrido la Iglesia⁹⁸⁶.

Dentro de este esquema de oposiciones, no es sorprendente que la aspiración de los papas de aumentar el poder de su Estado no pudiese llegar a buen fin. La independencia real tenía como fundamento el libre desarrollo del espíritu, y éste se libera a base de lucha. “Nunca un príncipe o un Estado deben

⁹⁸⁵ *Ibidem*, p. 38.

⁹⁸⁶ *Ibidem*, p. 45.

figurarse que les venga algo de provecho que no se lo deban a sí mismos, que no hayan conquistado con sus propias fuerzas”⁹⁸⁷. En sus guerras internas, los príncipes italianos habían intentado imponerse con la ayuda de naciones extranjeras, lo que finalmente había conducido a la pérdida de la independencia de Italia. Los papas eran en gran medida responsables de esta situación, puesto que se habían aliado frecuentemente con príncipes extranjeros. Eran muy hábiles en aprovechar las circunstancias para su interés particular, pero les faltaba visión a largo plazo, la visión del hombre de Estado. Esto estaba relacionado con la estructura cortesana del Estado papal.

En su análisis Ranke intentaba mostrar que esta no era muy diferente de otras cortes italianas, pero sí lo era de los Estados alemanes. Roma tenía cierta semejanza con Venecia, donde el poder estatal había permanecido en los municipios, que luego se habían sometido a los *nobili*. En el Estado de la Iglesia los municipios estaban bajo el dominio de la curia, y esta Corte, al igual que los *nobili*, “constituía una comunidad”. En la primera mitad del siglo XVI ni siquiera se diferenciaba por estar compuesto por eclesiásticos, puesto que en aquel entonces la condición de prelado no era necesaria para poder detentar los cargos más importantes. Había laicos con gran prestigio en la Corte, que formaban parte del séquito de los papas. Comparado con un principado alemán, un principado italiano, decía Ranke, “parece desprovisto a primera vista de toda forma jurídica”, aunque existiera una articulación de los diversos estamentos. Resaltó que las instituciones provinciales, los parlamentos, estaban prácticamente ausentes en los Estados italianos, y si los había, éstos no tenían apenas poder. Las constituciones municipales en el Estado de la Iglesia, por otra parte, no habían sido desarrolladas, y de esta manera los municipios no limitaban el poder del Estado, y no se desarrolló un poder público. En Venecia la situación era algo distinta, puesto que los gobernadores allí estaban más sujetos a las leyes y a un control corporativo, pero en el Estado de la Iglesia, “las personas que administran están retenidas menos por el temor al castigo que por la esperanza de avance, que depende mucho del favor y buena voluntad, y, así, queda mayor campo abierto a

⁹⁸⁷ *Ibidem*, p. 46.

su actividad”⁹⁸⁸. Ranke, de esta manera, se refería a la creación de expectativa como instrumento de gobierno cortesano.

Los papas procuraban, más que los gobernantes de otros Estados italianos, reservarse una intervención fuerte de su soberanía. Esto no iba acompañado con la construcción institucional del Estado, sino que pasaba a través de un oportunista aprovechamiento de las circunstancias. El poder del gobierno papal era favorecido por la continua agitación en la que se encontraban los municipios por las pugnas entre las facciones de patricios. El campo, por otra parte, estaba dominado por una nobleza rural pobre, que ejercía una especie de gobierno patriarcal, típico de los “países del Sur”, que intentaba sustraerse al poder del Estado. Sin embargo, tampoco eran capaces de formar un poder que lo contrarrestara. Además había localidades rústicas libres dominadas por grandes linajes, en perpetua disensión, con las que el gobierno papal intentaba buscar alianzas. Luego, el gobierno papal contaba con un propio partido proveniente de aquella clase media, en que no habían penetrado las facciones, y que intentaban imponer algo de orden en los municipios. Estos *pacifici* tenían derecho a llevar armas, y formaban una especie de “magistratura plebeya”. También entre los campesinos contaba con partidarios. En estas desordenadas estructuras de poder, en medio de agitaciones faccionales, oposiciones entre campo y ciudad, y celos vecinales, no se llegó a desarrollar una constitución “en razón de su idea”, que hubiera pasado en primera instancia por una afirmación de los privilegios de los municipios para que éstos pudieran limitar el poder del Estado. Los papas se servían de estas circunstancias, e intentaban destruir las libertades de las ciudades cuanto era posible, para poder disponer libremente de los recursos del país.

No obstante, después de que el papado tocó fondo con el Saco de Roma, la Iglesia se rejuveneció y se impuso un nuevo rigor. Por lo menos, en apariencia. En la Curia dominaba el partido jesuita, los papas fomentaban la enseñanza eclesiástica a través de la fundación de sus colegios, y tomaban en serio como nunca antes los deberes de su cargo⁹⁸⁹. El nuevo rigor provocó un cambio en la Curia, donde ya no se veía aquella antigua “despreocupación de costumbres y

⁹⁸⁸ *Ibidem*, p. 179.

⁹⁸⁹ Este proceso ha sido descrito con detalle en E. Jiménez Pablo, *La lucha de identidad en la Compañía de Jesús: entre el servicio a Roma y el influjo de la Monarquía hispana (1573-1643)*. Tesis doctoral en publicación.

formas de vivir”. La Corte, no obstante, seguía reuniendo a personas destacadas, que habían asumido un nuevo comportamiento conforme con “aquel sentir eclesiástico de tono extremista”. Los cardenales, que en épocas anteriores se habían enfrentado al papa, ahora llevaban una vida casi conventual. Sin embargo, Ranke desengañaba al lector: “la misma naturaleza de la corte traía consigo que, junto a los afanes religiosos, se agitaran también los mundanos”⁹⁹⁰. La Curia no era solamente una institución eclesiástica, sino que también gobernaba el Estado pontificio y ejercía su influencia en gran parte del mundo. En consecuencia, atraía a gente ambiciosa. “No era posible que la naturaleza humana hubiera cambiado tanto que se entregara ahora al puro afán religioso después de su porfía en el mundo societario y político”⁹⁹¹.

La Curia, al fin y al cabo era una Corte, como todos las demás⁹⁹². Roma entera era un conjunto de gente variopinta que buscaba su fortuna, era “más bien una convivencia larga que una ciudadanía y podía ser comparada con una feria, con un congreso, sin permanencia ni fijeza, sin los lazos de sangre que atan”⁹⁹³. La Curia era gobernada de manera absolutista y arbitraria por el papa. Cada pontífice nuevo provocaba un cambio radical en las esferas de poder, puesto que cada uno traía sus propios confidentes, protegía a sus amistades y parientes. Dentro de esta dinámica, uno sólo podía salir adelante a través del favor personal, y esto implicaba que era menester actuar con una estrategia medida, algo que explicaba que Ranke hallara en los archivos muchas instrucciones acerca del comportamiento más adecuado en la Curia⁹⁹⁴. Observó que los que no tenían

⁹⁹⁰ L. von Ranke, *Historia de los papas*, *op. cit.*, p. 233.

⁹⁹¹ *Ibidem*.

⁹⁹² Cfr. M. A. Visceglia, “Casa y servidores del papa durante la Primera Edad Moderna”, *Studia histórica. Historia moderna* 30 (2008), pp. 85-108.

⁹⁹³ L. von Ranke, *Historia de los papas*, *op. cit.*, p. 233.

⁹⁹⁴ Véase uno de estos manuales, la *Instrucción para el Maestro de Ceremonias del embajador de Roma*, reproducido en J. Martínez Millán, “El triunfo de Roma...”, *op. cit.*, pp. 675-681. El autor del artículo escribe que esta instrucción “constituía un auténtico tratado cortesano en el que se señalaba detalladamente la conducta que se debía seguir para conseguir su objetivo o su “pretensión”. La conducta, que se expresa, es propia del “cortesano discreto” del Barroco, que entendía su deambular por la corte como una ciencia, fruto de la racionalidad, y no como resultado de la fortuna”. Ranke no menciona esta instrucción entre las que cita. Aún así, más abajo se puede ver que hay muchas coincidencias entre la fuente y su texto.

bienes tenían que procurar ganar el favor de su patrón, “hacer méritos, penetrar en sus secretos, ser imprescindible”. Para esto, “se aguanta todo y la injusticia sufrida se apura interiormente”. Era una vida azarosa, puesto que “la suerte viene y se va, mientras la persona sigue siendo la misma”. Los ricos lo tenían más fácil, y procuraban comprar un cargo en la prelatura, que les aseguraba un ingreso, y les permitía ganar honor. Ranke seguía con un catálogo de normas de comportamiento cortesano, siguiendo los principios de la prudencia, la discreción y la disimulación.

No es tan necesario “pegarse” al séquito de un grande: un partidismo declarado más bien podría dañar el porvenir si la suerte no favorece al señor. En lo que hay que tener mucho cuidado es en no agraviar a nadie. Esta precaución se extrema hasta los más finos detalles. Se guarda uno, por ejemplo, de mostrar a nadie más honor del que le pertenece; igualdad de trato con gentes de diferente rango sería desigualdad y podría producir mala impresión. Tampoco de los ausentes se habla nunca mal, no sólo porque, una vez salida la palabra de la boca, escapa a nuestro poder y vuela a no sabemos dónde, sino porque son los menos los que gustan de un examinador agudo. Se hace un uso moderado de los propios conocimientos, cuidando de no abrumar a nadie. Se evita traer una mala noticia, porque una parte de la penosa impresión recae sobre el mensajero. Pero, por otra parte, tampoco hay que callar demasiado, de suerte que se trasluzca la intención⁹⁹⁵.

Para los cardenales, lo más importante era procurar ganar el favor del papa, puesto que de este dependía su fortuna y prestigio, la buena disposición y servicialidad de los demás⁹⁹⁶. Era menester actuar con prudencia, intentando averiguar los intereses personales del papa y orientarse por ellos. Para escrutar los secretos de su Casa convenía aproximarse a los frailes, que bajo la apariencia de motivos religiosos se enteraban a fondo de ellos. Los embajadores, se tenían que

⁹⁹⁵ L. von Ranke, *Historia de los papas*, op. cit., p. 235.

⁹⁹⁶ Sobre las etiquetas que regían su comportamiento, véase M. A. Visceglia, “Etiqueta cardenalicia en la época barroca”, en Id., *Guerra, Diplomacia y Etiqueta en la Corte de los Papas (Siglos XVI y XVII)*. Madrid, 2010, pp. 135-169.

valer del arte de la observación para obtener buenas informaciones, “como un buen piloto” tenían que percibir “por donde sopla el viento” y no dejar esfuerzo sin usar para tener noticias que podían serles vitales⁹⁹⁷, como indicarles el momento apropiado de iniciar una negociación. Si tenían que presentar una petición de una persona al papa, procuraban mezclarla con algunos intereses de éste⁹⁹⁸. Tenían que intentar ganar el favor de los nepotes, y convencerles de que no podían esperar de ninguna corte tanta ventaja como de la que provenían. A los cardenales convenía entretenerles con esperanzas sin prometerles el papado, distribuyendo favores hasta a los enemigos⁹⁹⁹. Ranke concluía: “Vimos la dignidad, la gravedad, la religiosidad que prevalecían en la Corte, y ahora vemos su aspecto mundano: ambición, codicia, hipocresía y astucia”¹⁰⁰⁰. En apariencia, la Curia romana había cambiado, en realidad se había revestido de una religiosidad aparente, mientras la corte seguía siendo la que era¹⁰⁰¹. Esto, para Ranke, implicaba que el espíritu religioso no podía ser demasiado profundo, ya que, como antes, se hallaba vinculado a los bienes de la fortuna. Con esta nueva faz, Roma “intentó sojuzgar al mundo una vez más”. Empezaba la Guerra de los Treinta Años.

En suma, para Ranke, la Roma de los papas y la de los antiguos emperadores romanos se parecían en que ambas se caracterizaban por un revestimiento del poder terrenal por un poder religioso, algo que ocasionaba la dependencia y el sometimiento, favorecía el poder absoluto y no cesaba hasta haber alcanzado el poder universal. Era la consecuencia de una evolución

⁹⁹⁷ Cfr., la *Instrucción* reproducida en J. Martínez Millán, “El triunfo de Roma...”, *op. cit.*, p. 677 “Esta corte es mudabilísima, y así es menester valerse de la industria para marear las velas conforme corriere el viento, llevando siempre el embajador por norte el servicio de su príncipe, que ha de conducirlo al puerto con feliz navegación...”.

⁹⁹⁸ *Ibidem*, “Lo que se pide así en nombre de su magd como del embajador, siempre es bien que vaya mezclado, si se puede, con alguna conveniencia de su Santidad, porque se alcanzarán con esto más fácilmente”.

⁹⁹⁹ *Ibidem*, p. 676: “Hanse de dar a todos ello buenas palabras y esperanzas misteriosas del Pontificado, pero sin empeño alguno siendo cierto que se deben gratificar mucho los que sirven en los cónclaves y castigar los que faltaren a lo que deben”.

¹⁰⁰⁰ L. von Ranke, *Historia de los papas*, *op. cit.*, p. 236.

¹⁰⁰¹ Sobre la espiritualidad y política de la contrarreforma, véase J. Martínez Millán, “El triunfo de Roma...”, *op. cit.*, pp. 641-646.

histórica contradictoria, pues justamente la esencia del cristianismo había sido la separación de la fuerza espiritual del poder terrenal. La expresión política de la estructura de poder de Roma era la Corte, bajo cuya belleza exterior, ceremonias y apariencias, se ocultaban la ambición y el servilismo. Los papas de la Edad Moderna intentaron reconquistar su poder con una política cortesana, infiltrándose en las Cortes europeas, formando facciones y partidos, concediendo favores, y haciendo un uso hábil de los sentimientos más bajos que se ocultan en el hombre. Con esto inhibían la fuerza espiritual de los pueblos, que se caracterizaba por el intento de hacerse independientes mediante el desarrollo de su Estado. La Corte se oponía al Estado, una expresión política espiritual.

8.3 CÁNOVAS Y LA DECADENCIA DE LA MONARQUÍA ESPAÑOLA

Cánovas fue un historiador-político, cuyas reflexiones sobre la historia estuvieron relacionadas con su actuación política, primero liberal y, posteriormente, conservadora. La evolución de su obra histórica, por lo tanto, se ha interpretado en conjunto con su trayectoria política¹⁰⁰². De esta manera, la *Historia de la decadencia de España, desde el advenimiento de Felipe III al trono, hasta la muerte de Carlos II*, publicada en 1854, en la que intentaba identificar las causas del “decaimiento del carácter nacional” es considerada un reflejo de su etapa liberal, cuando era el hombre de confianza del general O'Donnell, uno de los protagonistas de la “Vicalvarada”, que tuvo lugar poco después de la publicación de dicha obra¹⁰⁰³. En 1868, al estallar la “Septembrina”, Cánovas, momentáneamente retirado de la vida política, investigaba en el Archivo de Simancas para preparar su *Bosquejo histórico de la Casa de Austria en*

¹⁰⁰² Idea desarrollada en: E. Yllán Calderón, *Cánovas del Castillo entre la historia y la política*. Madrid, 1985. También, L. Díez del Corral, *El liberalismo doctrinario*. Madrid, 1984, p. 637: “Pero siempre su visión de aquél [el pasado] estará determinada positiva y negativamente desde la inmediata realidad política, así como la actitud frente a ésta vendrá prefijada en buena parte por puntos de vistas históricos. Por otra parte, la historiografía decimonónica no se puede ver separada del intento de la élite burguesa de dar cohesión a la sociedad, tratando de identificar y religar sus miembros a una comunidad nacional. Véase: J. Martínez Millán, “Introducción” a Idem (dir.), *La corte de Carlos V, op. cit.*, p. 17. También, J. M. Jover, “Caracteres del nacionalismo español, 1854-1874”, *Zona abierta* 31, 1984, pp. 7-13.

¹⁰⁰³ E. Yllán Calderón, *Cánovas del Castillo...*, *op. cit.*, pp. 28-34.

España. Éste era más político, menos ideologizado, que su *Historia de la decadencia*, y es interpretado generalmente como un reflejo de la evolución de su pensamiento hacia posiciones más conservadoras, algo que se expresaba en su intento de revalorizar la Casa de Austria¹⁰⁰⁴. Afirmaba en la introducción de este libro que “al advenimiento de la Casa de Austria es cuando forma ya España una nación permanente” y definía los reinados de Carlos V y Felipe II como “el apogeo mismo de nuestra historia”. Con esto, se distanciaba del “austracismo” de los autores liberales románticos¹⁰⁰⁵, que identificaban los reinados de la Casa de Austria con el absolutismo, la represión de las instituciones representativas, la intolerancia y la decadencia económica, y criticaba expresamente a los que llamaban “desdeñosamente *paréntesis de nuestra historia*” a esta época. Finalmente, en sus *Estudios del reinado de Felipe IV* (1888), escritos cuando se perfilaba como el “artífice” de la Restauración, estaban presentes sus ideas políticas como hombre de Estado. Así, proyectaba sus ideas sobre la centralización a la incorporación del reino de Portugal a la Monarquía hispana bajo Felipe II, quien habría actuado con demasiada blandura frente a los portugueses. Asimismo, rehabilitaba a Olivares, con quien se identificaba como estadista¹⁰⁰⁶. Estos estudios, además, estuvieron condicionados por las relaciones internacionales de aquellos años, y se caracterizaron por la concepción de la decadencia de España dentro de la perspectiva del ocaso de los pueblos latinos y

¹⁰⁰⁴ *Ibidem*, p. 171. Ciertamente, en *El Bosquejo*, Cánovas del Castillo hace un esfuerzo por incorporar los reinados de Carlos V y Felipe II, que en la *Historia de la decadencia* sólo figuraban como “antecedentes históricos”, como afirma Yllán Calderón.

¹⁰⁰⁵ Sobre los reinados de la Casa de Austria en la historiografía liberal romántica española, J. Martínez Millán, “Introducción”, a Idem (dir.), *La Corte de Carlos V*, *op. cit.*, pp. 18-21; M. Moreno Alonso, “Del mito al logos en la historiografía liberal. La monarquía hispana en la historia política del siglo XIX”, en J. Martínez Millán y C. Reyero (coords.), *El siglo de Carlos V y Felipe II. La construcción de los mitos en el siglo XIX*. Madrid, 2000, pp. 101-120; R. López Vela, “Carlos V y España en la obra de Modesto Lafuente. La interpretación liberal de la nación española dentro del imperio de los Austrias”, en: J. Martínez Millán (coord.), *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)*. Madrid, 2000, pp. 153-259; del mismo autor, “Entre leyenda, política e historiografía: el debate sobre Felipe II en España en 1867”, en J. Martínez Millán (dir.), *Felipe II (1527-1598). Europa y la Monarquía Católica*. Madrid, 1998, IV, pp. 371-392.

¹⁰⁰⁶ E. Yllán Calderón, *Cánovas del Castillo...*, *op. cit.*, pp. 229-256.

el ascenso de los germánicos. Se podría concluir que Cánovas se servía de la Historia para justificar su proyecto político. La verdadera importancia de la Historia era que ésta proveía al proyecto político de Cánovas de una sólida racionalidad e incluso una objetividad, por el prestigio científico que adquirió la disciplina histórica en tiempos de la Restauración.

El significado político de la historiografía de la Restauración, en este sentido, no era contradictorio con la profesionalización de la Historia que se iniciaba en este período. En España, el proceso se llevó a cabo bajo la dirección y el patrocinio de la Academia de la Historia, que durante la Restauración fue un centro conservador en el que la influencia personal de Cánovas resultó decisiva¹⁰⁰⁷. Desde la reorganización de la Academia de la Historia en 1847, ésta era, además de depositaria de los fondos que habían pasado al Estado, la encargada de la catalogación y la selección de los documentos incluidos en la categoría de “antigüedades nacionales”. Además, dirigió la publicación de colecciones de fuentes históricas como la *Colección de documentos inéditos para la Historia de España*. La idea de que el estudio de las fuentes de la “Historia nacional” se tenía que hacer en equipo, y la necesidad de crear un cuerpo de funcionarios encargados de los archivos, llevó a la fundación de la Escuela Superior de Diplomática en 1856¹⁰⁰⁸. A través de esta institución surgieron los “eruditos profesionales”, que con su método y crítica de las fuentes, poseían los instrumentos necesarios para buscar la “objetividad histórica”. Fueron ellos quienes dieron a la historiografía académica su carácter científico¹⁰⁰⁹. Con esto, se sentaron las bases para una investigación histórica que, a pesar de sus tintes patrióticos, se sigue valorando por su sentido de la actividad investigadora y su precaución en el estudio de las fuentes¹⁰¹⁰.

¹⁰⁰⁷ I. Peiró Martín, “Valores patrióticos y conocimiento científico: la construcción histórica de España”, en C. Forcadell Álvarez (coord.), *Nacionalismo e historia*. Zaragoza, 1998, p. 37.

¹⁰⁰⁸ I. Peiró Martín, y G. Pasamar Alzuria, “La vía española...”, *op. cit.*, pp. 139-140.

¹⁰⁰⁹ I. Peiró Martín, “Valores patrióticos...”, *op. cit.*, pp. 34-35.

¹⁰¹⁰ Así lo manifiesta, por ejemplo, G. Pasamar Alzuria, “La rehabilitación de los primeros Austrias entre los historiadores de la Restauración”, en J. Martínez Millán y C. Reyero (coords.), *El siglo de Carlos V y Felipe II...*, *op. cit.*, p. 121. El autor, por otra parte, también resalta las limitaciones de esta historiografía, como patriotismo excesivo.

8.3.1 Cánovas y la historia del Estado

No se puede afirmar que la filosofía alemana que legitimaba el proyecto político del Estado-nación, fuera asimilada con profundidad en la España decimonónica¹⁰¹¹. Ciertamente, el romanticismo en España estuvo influenciado por las ideas de Herder sobre la lengua como expresión de una nación que los hermanos Schlegel expusieron con relación a la crítica literaria¹⁰¹². Durante los años entre el final del bienio progresista y la Septembrina, se extendió la filosofía de Krause por España¹⁰¹³, al mismo tiempo que se empezaba a discutir sobre las ideas de Hegel, principalmente los rasgos más concretos como la concepción del Estado, la sociedad civil, el concepto de historia, etc. El fracaso del sexenio revolucionario (1868-1874) produjo la crisis de la metafísica idealista, y se introdujo la mentalidad positiva durante la Restauración¹⁰¹⁴. Con todo, Cánovas, en sus discursos para el Ateneo, hacía mención de los idealistas alemanes, algunos de cuyos trabajos conocía a través de traducciones y otros autores. Sobre Herder decía que “no sin razón se [le] atribuye la primera redacción de la *Filosofía de la Historia*, y acaso la más completa que se haya hecho hasta ahora”¹⁰¹⁵. Con respecto a Ranke, Cánovas había leído sus libros *Die Osmanen und die spanische Monarchie*, y *Die römischen Päpste*¹⁰¹⁶. Aparte de esta influencia directa, sus ideas y las de filósofos como Herder y Fichte, se filtraron a través de la doctrina del nacionalismo y el liberalismo. La historia decimonónica y la legitimación de la política de Estado, estaban intrínsecamente relacionadas. Meinecke, en este

¹⁰¹¹ Sobre el tema, H. Juretschke, “La recepción de la cultura y ciencia alemana en España durante la época romántica”, *Estudios románticos*. Valladolid 1975, pp. 63-120.

¹⁰¹² D. Flitter, *Teoría y crítica del romanticismo español*. Cambridge, 1995, p. 5.

¹⁰¹³ Sobre Cánovas y el krausismo, véase: Yllán Calderón, *Cánovas del Castillo...*, *op. cit.*, pp. 71-78.

¹⁰¹⁴ D. Núñez, *La mentalidad positiva en España*. Madrid, 1975, pp. 23-37.

¹⁰¹⁵ A. Cánovas del Castillo, “Obra miscelánea humanística”, en Id., *Obras completas*. Madrid, 1997, VI, p. 47.

¹⁰¹⁶ Mencionaba ambas obras en *La dominación de los españoles en Italia*, véase sus *Obras completas*, *op. cit.*, I, p. 559. Citaba las traducciones francesas. También se refería a Ranke en “Cuatro palabras a los lectores” que precedía su *Historia de la decadencia de España desde el advenimiento de Felipe III al trono hasta la muerte de Carlos II*, Málaga, 1992, p. 2.

sentido, afirmó que la actuación política basada en la razón de Estado ha despejado el camino para el historicismo moderno¹⁰¹⁷.

Por otra parte, Cánovas dirigió especialmente su atención hacia Alemania después de la victoria de Sedán de 1870. En su discurso *La cuestión de Roma bajo su aspecto universal y la supremacía germánica en Europa desde la Guerra Franco-Prusiana* presentado en el Ateneo el 24 de noviembre de 1870, sostuvo que las naciones latinas estaban en “uno de los momentos más críticos en la existencia”, tanto por la unificación de Italia, con la que Roma se convirtió en capital y dejó de ser una ciudad universal e independiente, como por la victoria de las tropas alemanas sobre las francesas en Sedán. Los ideales de la Revolución francesa, ya quedaban definitivamente derrotados y desacreditados, era el momento de un replanteamiento profundo, tanto en la política como en las ciencias morales “hoy que vemos, no ya sólo caído, sino desacreditado, el ideal social e individual, por más de medio siglo imperante en los pueblos latinos”¹⁰¹⁸. Cánovas interpretaba la victoria de Alemania como consecuencia de la solidez de su Estado, que a lo largo de los siglos había ido evolucionando desde sus gérmenes históricos¹⁰¹⁹. Su ascenso desacreditaba a la historiografía francesa, que ya no se podía considerar útil para entender los acontecimientos actuales. Mejor era leer las obras de historia alemanas, que enseñaban el principio de la unidad germánica¹⁰²⁰. Cánovas concluía: “Por donde quiera que hoy se mire, sobran razones para envidiar a la raza germánica, y para que doble humillada la cabeza

¹⁰¹⁷ F. Meinecke, *La idea de la razón de Estado...*, op. cit., p. 20.

¹⁰¹⁸ A. Cánovas del Castillo, “Escritos de economía y política”, en Id., *Obras completas*, op. cit., IV, pp. 109-110.

¹⁰¹⁹ *Ibidem*, p. 114.

¹⁰²⁰ *Ibidem*, p. 117: “Grandemente yerran, a mi juicio, los que procuran explicar, por transitorios motivos o accidentes, lo que hoy pasa. Las biografías de Napoleón I no son los únicos libros de historia que la humanidad posea, por más que hayan sido los únicos que sepan de memoria los franceses, y los solos a que haya prestado crédito, en los últimos años, no escasa parte de la gente latina. Muchos otros libros viejos, y no pocos papeles, hay que enseñan que esto que hoy se apellida *unidad germánica*, es decir, la constitución de un solo imperio, genuina y exclusivamente alemán, entre el Mosa y el Báltico, siempre ha sido cual parece ahora, el más grave acaso de los acontecimientos políticos de la tierra. La Europa no ha sido hasta aquí sino una de dos cosas: o germánica, o latina, y esta antítesis etnográfica, y este dualismo secular contienen cuanto hay de sustancial en sus anales”.

toda la gente latina. Inferior ya anteriormente en la organización social y en las ciencias, eran los últimos baluartes de su grandeza, la Roma pontifical y el ejército francés, y las catástrofes simultáneas que hemos presenciado ponen el sello a una decadencia, quizá de todas suertes inevitable¹⁰²¹. Sin embargo, a pesar de panorama tan desalentador, sostenía que tal como los alemanes habían confiado siempre en sus raíces históricas, los pueblos latinos también tenían que ser constantes. La suerte de cada Nación y pueblo, como decía Ranke, sólo la conocía Dios. Alemania también había conocido épocas de decadencia, durante y posteriormente a la Guerra de los Treinta Años. Ser vencido no significaba la destrucción. Era necesario confiar en la propia fuerza, que para los pueblos latinos y, lógicamente en especial para España, era el catolicismo:

Pero en cambio, señores, ¿no es verdad que también contamos nosotros con peculiares y maravillosas aptitudes? Sí por cierto. No cabe duda que la conciencia del hombre latino refleja con más claridad que la de otros ningunos hombres, la idea purísima de Dios, y los tipos fundamentales y eternos de lo bello y de lo bueno ideal. Cuanto esencialmente distingue al hombre de la naturaleza, cuanto le hace imperecedero y en su fondo incorruptible, cuanto más eficaz es para regenerar en todo tiempo el espíritu, redimiéndole de sus caídas pasajeras, y abriendo de nuevo las puertas del *Paraíso perdido*, todo eso lo poseen, todo eso lo piensan, lo comprenden, lo sienten, lo sueñan, con singular espontaneidad, el italiano, el español, el francés, y también el griego, a juzgar por los griegos antiguos. Pues ahora bien, señores, oíd mi ruego. No olvidéis nunca, cegados por las accidentales contiendas contemporáneas, que esta gente latina es la hija primogénita de la religión, del catolicismo, que es la religión por excelencia, el cual, quiérase ya o no, informó todo nuestro saber, y hoy se esconde en todas nuestras obras. Prestad por lo mismo grave, profunda, serena y aun benévola atención a todas las cuestiones católicas¹⁰²².

¹⁰²¹ *Ibidem*, p. 125.

¹⁰²² *Ibidem*, p. 124.

Aplicada a la historia española, se puede notar que las ideas de Cánovas y Ranke sobre el Estado son comparables. Así, Cánovas sostenía en *Los antiguos y modernos vascongados. Su origen y sosiego secular, y su situación y sosiego actuales* (1873), que el Estado-nación debía comprenderse en función de su desarrollo histórico, en el que lo que al principio se juntó mediante la fuerza, con el tiempo se iría cuajando: “las naciones, fábricas lentas y sucesivas de la historia, nacen de una conglomeración arbitraria o violenta, la cual poco a poco se va solidificando y hasta fundiendo, al calor del orden, de la disciplina, de los hábitos correlativos de obediencia y mando, que el tiempo hace instintivos, espontáneos, y como naturales”¹⁰²³. La semejanza de las ideas sobre el Estado entre Ranke y Cánovas se puede percibir asimismo en su *Discurso sobre la nación*, presentado en el Ateneo, el 6 de noviembre de 1882. La concepción esencialista del Estado, que manejaba Ranke, como “pensamiento de Dios”, frente a los “conglomerados efímeros que la teoría contractual creaba”, es comparable con el concepto que tenía Cánovas de la Nación, que para él era una “...obra de Dios, o, si alguno o muchos de vosotros lo preferís, de la naturaleza. Hace mucho tiempo que estamos convencidos todos de que no son las humanas asociaciones contratos, según se quiso un día”¹⁰²⁴. No obstante, Cánovas, en sus discursos políticos y su obra histórica, daba un contenido muy concreto al “espíritu del Estado”, con su idea sobre la “constitución interna” que regía la “constitución escrita”. Lo real y lo espiritual, pues, estaban intrínsecamente relacionados.

...hay mucha diferencia entre hablar de Constitución interna al lado de una Constitución expresa y escrita, en cuyo caso existe contradicción notoria, y hablar de Constitución interna en un país donde por las circunstancias de los hechos no queda en pie Constitución alguna escrita.

¹⁰²³ *Ibidem*, p. 226. Una visión de conjunto de la idea de la Nación en el pensamiento de Cánovas del Castillo en C. Dardé, “Cánovas y el nacionalismo liberal español”, *Nación y Estado en la España liberal*. G. Gortazar (ed.), Madrid, 1994, pp. 209-238.

¹⁰²⁴ A. Cánovas del Castillo, *Discurso sobre la nación*. Madrid, 1997, p. 107. Cánovas, por cierto, distinguía entre Nación y Estado. En el discurso menciona que un Estado puede albergar distintas naciones. Sin embargo, lo ideal para él es la confluencia en Estado-nación, y considero que en este sentido se tiene que interpretar el concepto Nación de la cita. Sobre los conceptos de Nación, Estado, nacionalidad y patriotismo, véase la introducción de esta edición por A. de Blas, pp. 19-22.

Donde esto acontece, no puede menos de decirse que no hay Constitución vigente; y como, sin embargo de esto, es imposible que un país viva sin algunos principios, sin algunos fundamentos, sin algunos gérmenes que desenvuelvan su vida, llamados a eso como queráis; si no os gusta el nombre de Constitución interna, poned otro cualquiera, pero hay que reconocer el hecho de que existe; invocando toda la historia de España, creí entonces, creo ahora, que deshechas como estaban por movimientos de fuerza sucesivos todas nuestras Constituciones escritas, a la luz de la historia y a la luz de la realidad presente sólo quedaban intactos en España dos principios: de una parte el principio monárquico, el principio hereditario, profesado profunda, sincerísimamente, a mi juicio, por la inmensa mayoría de los españoles, y de otra parte la institución secular de las Cortes¹⁰²⁵.

Fue esta perspectiva del Estado, la que permitió a Cánovas tomar distancia del austracismo liberal e incluir a la Casa de Austria en la historiografía nacional. Con esto, influiría decisivamente en la creación de la nueva orientación historiográfica de la Restauración¹⁰²⁶. Y, a partir de una cohesionada y racional Historia de España, desde sus orígenes (en tiempos de los romanos y visigodos) hasta los tiempos presentes, diseñó su sistema político, en el que tenían cabida todos los sectores sociales¹⁰²⁷.

¹⁰²⁵ A. Cánovas del Castillo, “Discurso en el Congreso (11 de marzo de 1876)”, en Id., *Historia, Economía y Política*, Sevilla, 1997, I, p. 390. En su obra histórica la idea está elaborada sobre todo en “Carlos V y las Cortes de Castilla”, también publicado en *Historia, Política y religión*. IV, pp. 357-382.

¹⁰²⁶ J. Martínez Millán, “Introducción” a *La corte de Carlos V*, *op. cit.*, pp. 21-28. El autor señala, sin embargo, que la incorporación de Carlos V seguía siendo problemático, algo que explica por qué Cánovas no logró terminar su parte sobre la Casa de Austria para la nueva historia general de España.

¹⁰²⁷ J. Martínez Millán, *La Inquisición española*. Madrid, 2007, p. 18.

8.3.2 Historia de la decadencia española

En la introducción de *La historia de la decadencia de España* Cánovas afirmaba que “el astro de España llegó a su apogeo” en los tiempos de Carlos V y Felipe II, que fueron seguidos por la decadencia en la época de los Austrias menores. Cánovas no sólo empleaba este argumento para explicar la decadencia, sino también para relativizar la idea de que ésta había sido inevitable. ¿Qué hubiera pasado si Felipe II hubiera tenido unos sucesores dignos? Así, dirigió su atención a la formación del Estado en España. “Si Dios hubiera concedido a Felipe II sucesores tan grandes como eran los estados y los empeños de la Monarquía, hubiérase conservado como estaba, y reparando y mejorando su constitución lentamente con la facilidad de los tiempos, el desengaño de los sucesos adversos y la enseñanza de los prósperos, quizá la hubieran alcanzado nuestros ojos dominadora aún, y grande y temida. Ello es que era ya uno el territorio de la Península después de tantos siglos de división y desconcierto entre las diversas provincias”¹⁰²⁸.

Cánovas planteaba la existencia de la Nación como territorio, faltando la elaboración de una constitución que la mantuviera unida. De esta manera, introdujo su perspectiva estatalista: se trataba de valorar la política de Estado de los monarcas españoles, que se expresaría en sus ajustes de la constitución. Además, buscaba excluir a Felipe II del discurso de la decadencia. Aunque había cometido “no pocas faltas” en su reinado, “ha de tenerse en cuenta que aquellos gérmenes de corrupción no habían sido antes sino principios de vida y engrandecimiento que eran naturales en la Monarquía, y que lo mismo se advertían en ella cuando comenzaron a reinar los Reyes Católicos que a la muerte de Felipe II”¹⁰²⁹. Cánovas ofrecía con esta reflexión un argumento para rebatir la fatalidad de la decadencia. Los grandes reyes habían sabido aprovechar las circunstancias históricas para hacer a la Monarquía poderosa, y afrontar, o por lo menos mantener bajo control, los problemas que sufría. Felipe II era uno de estos monarcas hábiles y tenía que ser relacionado con la grandeza alcanzada. En consecuencia, no se le podía hacer responsable por la debilidad que aquejaba a la

¹⁰²⁸ A. Cánovas del Castillo, *Historia de la decadencia...*, *op. cit.*, p. 6.

¹⁰²⁹ *Ibidem*, p. 7.

Monarquía, pues él la había sabido proteger, y no se le podía juzgar por la ruina sufrida bajo los reyes que le sucedieron¹⁰³⁰.

Felipe II, escribía Cánovas, había sido a menudo caracterizado como un déspota. En esto, según el autor, no se diferenciaba de los revolucionarios franceses, “la sanguinaria y deshonesta” Isabel I, reina de Inglaterra, o el “déspota y disoluto” Luis XIV, todos notorios por su abuso de poder. Sin embargo, la dureza de Felipe II, que no negaba el autor, tenía una justificación de la que carecían los personajes referidos: más que un tirano, era un hombre capaz de renunciar a sus sentimientos, a su propio interés, sacrificándolos a sus principios para poder cumplir con su deber. Por esta razón, Cánovas consideraba más acertado identificarle con héroes romanos. Se refería en concreto a Marco Junio Bruto, y a Lucio Junio Bruto quien, como cónsul hizo ejecutar a sus propios hijos después de que éstos hubieran participado en una conspiración contra la República. Cánovas, sin duda, se refería con esta comparación a la muerte de Don Carlos, hijo de Felipe II¹⁰³¹.

El significado del símil no puede haber sido otro que resaltar que el Rey estaba convencido de su deber y que no se dejaba apartar, por motivos de interés propio, de sus convicciones. Estas, si seguimos el paralelismo con los Brutos, no eran sino servir al interés público y garantizarlo. Tanto como la República para los Brutos, el Estado era una entidad impersonal para Felipe II, y custodiándolo garantizaba el interés público. Muy distinto juicio sobre el rey y su padre había emitido la historiografía romántica, como por ejemplo Francisco Martínez Marina en su *Teoría de las Cortes*: “Mas aquellos Príncipes extranjeros desde luego que

¹⁰³⁰ C. Weiss, al contrario, definía el objetivo de *L’Espagne, depuis le règne de Philippe II jusqu’à l’avènement des Bourbons*, París, 1844, en p. 5 así: “Pour y parvenir, nous nous sommes proposé d’abord d’apprécier le système politique de Philippe II et de ses successeurs, d’en faire ressortir les conséquences fatales, en recherchant les principaux faits qui expliquent la décadence progressive de l’Espagne au XVIe et au XVIIe siècle...”.

¹⁰³¹ No obstante, en la introducción de *Bosquejo histórico de la Casa de Austria en España*. Pamplona, 2004, se refirió a este fragmento de su “obra juvenil” y negó lo evidente: “Por supuesto, que para la comparación exagerada de Felipe II con héroes clásicos, los que tuve yo presentes en otro tiempo fueron hechos incontestables como la prisión del príncipe D. Carlos, o la del duque de Alba, y las muertes de Escovedo o Montigni, por ejemplo; que, en cuanto a las pretendidas muertes violentas del hijo y la esposa, jamás me merecieron crédito, teniendo demasiada formalidad ya para admitir tales horrores sin pruebas”.

vinieron a España, desentendiéndose de las obligaciones más sagradas, sin miramiento a las costumbres, a la constitución ni a las leyes del país, solo trataron de disfrutar este patrimonio, de esquilmar esta heredad, de disipar sus riquezas, de prodigar los bienes y la sangre de los ciudadanos en guerras destructoras que nada importaban a la nación ni por sus motivos ni por sus consecuencias”¹⁰³².

Para Cánovas, sin embargo, Felipe II no sólo se caracterizaba por su abnegación como un rey estadista, sino también porque comprendía que los gastos de la guerra podían poner en riesgo la vitalidad de la Monarquía hispana. Lo que necesitaba el Estado fatigado, era reposo, lo que requería la Hacienda, era un equilibrio entre ingresos y gastos. Felipe II se daba cuenta de que este principio estaba en peligro. La actuación del Rey era consecuente, pues llevó a cabo una prudente política pacificadora, que se manifestaba en la Paz de Vervins y la cesión de los estados de Flandes en favor de su hija¹⁰³³. De esta manera, Cánovas se distanciaba de la idea de que la política exterior de España se caracterizaba por una fanática y dogmática defensa de la ortodoxia católica¹⁰³⁴, e intentaba evaluar “objetivamente” al rey según los criterios del Estado liberal. Sostenía que la política de Felipe II fue precursora, pues sólo “más tarde” comprenderían otras naciones que el poder estatal se fundamentaba sobre una Hacienda en orden, y con el Ejército y la Marina organizados y poderosos. Para lograr esto era necesario llevar a cabo una política exterior prudente, es decir, establecer prioridades. Estas, según Cánovas, no estaban en Flandes. Fue por esta razón que Felipe II ya había querido poner fin al conflicto en los Países Bajos, algo que sólo se consiguió, de manera temporal, con la Tregua de los Doce Años durante el reinado de su

¹⁰³² F. Martínez Marina, *Teoría de las Cortes*. J.M. Pérez Prendes (ed.), Madrid, 1979, p. 103.

¹⁰³³ A. Cánovas del Castillo, *Historia de la decadencia...*, *op. cit.*, pp. 9-10.

¹⁰³⁴ Weiss evaluaba la política de Felipe II dentro del concepto de la Monarchia Universalis, que Carlos V y Felipe II buscaban establecer tanto por ambición político como por convicción religiosa. El resultado era la decadencia. Véase C. Weiss, *L’Espagne...*, *op. cit.*, p. 62: “Le fils reprit les projets du père. Il aspire comme lui à l’empire du monde, il échoua de même, et l’Espagne porta la peine de sa folle ambition. (...) Il se laissa éblouir, et, par conviction religieuse autant que par intérêt politique, il prit en main la cause de l’Eglise contre les novateurs et les infidèles”, y p. 67-68: “Il échoua presque partout, et son ambition fut pour l’Espagne une source de calamités sans nombre”.

sucesor. El monarca, sin embargo, ya había previsto la necesidad de hacer la paz¹⁰³⁵.

Cánovas sostenía que los sucesores de Felipe II deberían haber aprendido las lecciones del Rey Prudente. El apelativo *Rey Prudente* cobraba de esta manera un sentido anacrónico, significando un monarca que dejaba prevalecer el interés de la Monarquía sobre la defensa de la religión, en última instancia por razones económicas. En esto consistieron sus “miras políticas”, una expresión que sugiere tener una visión, algo que para Cánovas significaba visión de Estado. El que los

¹⁰³⁵ Cánovas lo explicaba con claridad en sus *Estudios del reinado de Felipe IV*. Véase *Historia, economía, política*. Sevilla, 1997, vol. V, p. 44-45: “Felipe II tuvo la previsión al fin de hacer independientes los Países Bajos españoles, bajo el imperio de su hija y su yerno, con lo cual dio el primero y más difícil paso, para echar algún día de los hombres de la Península una carga insustentable. La tregua de Felipe III fue un paso más, y muy oportuno”. Recientes investigaciones, que parten de un estudio de los distintos partidos en la Corte, en el caso de la Monarquía hispana, el castellano y el papista, muestran que las decisiones sobre las declaraciones de guerra, las treguas y los tratados de paz, respondían a luchas de facción en vez de a consideraciones sobre la disponibilidad de recursos. Así, la Tregua de los Doce Años, resultaba ser consecuencia de la hegemonía de una élite cortesana cercana a Roma, mediante la cual el Papa, quien quiso una tregua en Flandes, pudo imponer su voluntad. Esta élite había esperado su oportunidad agrupándose en torno a la Casa de Felipe III, esperando llegar al poder con el cambio del reinado. Esto aclara que la dinámica del reinado de Felipe III fuera muy distinta de la de Felipe II, marcada por la hegemonía del partido castellanista, caracterizado por su intento de imponer un catolicismo hispano, libre de las injerencias de Roma. Fue con la sucesión de Felipe III cuando la Monarquía hispana se convirtió en Monarquía Católica. Véase: J. Martínez Millán, “Introducción: La Monarquía de Felipe III...”, *op. cit.*, pp. 41-80. En el mismo volumen, sobre las finanzas en el reinado de Felipe III dentro del contexto de la política cortesana, véase C. J. de Carlos Morales, “Política y finanzas”, pp. 749-865. El autor explica en p. 805 la situación de la Real Hacienda en torno a la Paz de 1609. En el otoño de 1608 parecía que Felipe III había conseguido enderezar el rumbo de la Real Hacienda, y que la estabilidad financiera podría estar al alcance. Poco después se concluiría la Tregua de los Doce Años, que acaso permitiera reducir el gasto militar. No obstante, la precariedad de la situación hacendística no tardaría en mostrarse, y la Real Hacienda no pudo superar el problema crónico que padecía.

sucesores no la hubieran tenido explicaba que el “cansancio” llegara a convertirse en “decadencia”.

La representación de Felipe II como estadista permitía llevar a cabo un análisis de sus objetivos políticos frente a “la realidad histórica”. Ser hombre de Estado implicaba poder discernir los verdaderos problemas y tener una idea, al menos una intuición, sobre el cambio necesario. A partir de allí, distintas medidas políticas eran imaginables y se podían enunciar distintas evaluaciones de la práctica política. De esta manera, Cánovas conseguía desvincular a los Austrias mayores del desastre de la decadencia, estudiándoles como monarcas con una visión sobre el cambio necesario, aunque, por la mentalidad de la época, todavía no pudieran discernir la verdadera raíz de los problemas. Este análisis no le impedía mostrar una actitud crítica frente a la política seguida por éstos, al valorar si los principios de la política de Estado habían sido mantenidos con suficiente firmeza.

Este planteamiento permitía una historia más matizada, y con pretensión de ser más objetiva, que la ideologizada historia romántica¹⁰³⁶. No sólo por los matices, sino también por el significado atribuido al Estado, identificado con el interés general y concebido como una entidad situada por encima de los intereses particulares. Determinadas características del reinado de Felipe II, que habían percibido los historiadores románticos como opuestas a las ideas liberales, como el fanatismo religioso, podían ser insertadas en un “contexto histórico”. Pero lo que importaba era el saldo de sus actuaciones: la custodia del Estado-nación: “Afortunado en unas empresas, infeliz en otras, como todos los reyes de la tierra,

¹⁰³⁶ En los *Estudios...*, *op. cit.*, p. 16, Cánovas tomaba expresamente distancia de la historiografía de la “escuela liberal española”, que: “ni pensó, ni quiso hacerse cargo de rectificar más tarde lo que hubiese de injusto en los juicios vulgarmente acreditados respecto á unos gobernantes que se sirvieron de la Inquisición como instrumento político y religioso, cuando sus peculiares principios, pedían a voces que se suprimiera. No pudo alabar tampoco á los gobernantes en cuyo tiempo, sin que nadie se tomara el trabajo de averiguar bien la causa, dejaron de celebrarse Cortes. Ni vio más por otra parte sino que habíamos sido prepotentes en el mundo, y ya no lo éramos. Poco debieron de sospechar también los primeros liberales, nuestros antecesores, que, ellos que no se cansaban de censurar desdichas antiguas como la segregación de Portugal y otras, perderían igualmente, y en poquísimos años, territorios mucho más vastos que los que, al cabo de dos tercios de siglo de lucha, dejaron de menos los inmediatos sucesores de Felipe II en el sin par patrimonio que heredaron”.

ambicioso como sus antecesores y como todos los que sienten en sí poder para adquirir y gozar aún más de lo que tienen y gozan, fanático en materias religiosas como lo fue su padre y su abuelo y lo fueron sus nietos, no desconoció, sin embargo, los flacos de la Monarquía, ni despreció su cansancio cuando llegó a advertirlo, que son las cosas porque más se le censura¹⁰³⁷.

Cánovas, ciertamente, criticaba que Felipe II no hubiera hecho nada para limitar el poder de la Inquisición, y aliviar la represión religiosa que llegó a debilitar la vitalidad del pueblo español, a la vez que lo justificaba aludiendo a que tampoco lo habían hecho sus antecesores. La actuación de contemporáneos como Isabel I de Inglaterra era parecida. De esta forma, la política que no encajaba en el modelo del Estado liberal, era por lo menos excusable. Esto tenía su explicación dentro de la idea de la formación del Estado como progreso histórico: determinados principios fundamentales todavía no se habían manifestado en toda su claridad.

La cuestión, pues, era valorar si los grandes personajes habían actuado lo mejor posible, según el conocimiento de la época, o si habrían podido hacer más en pos de la formación del Estado. Así procedía Cánovas en su evaluación de Felipe II. Dejando aparte la actitud permisiva de éste respecto a la Inquisición, y la valoración que hacía Cánovas de su política económica y hacendística, se planteaba la cuestión de cómo compaginar la idea de la Monarquía hispana de Felipe II con una política que tuviese como objetivo fraguar la unidad del Estado. Después de una enumeración de la variedad de las libertades y “franquicias” que caracterizaban a los distintos reinos de la Monarquía, Cánovas concluía que no se podía considerar del todo logrado el gobierno de Felipe II, puesto que no aplicaba los mismos criterios en todos los reinos por igual.

Fue que se dieron treguas a Cataluña y Portugal y las demás provincias para que conservasen sus fueros, mientras venía la ocasión oportuna de igualarlas con Aragón y Castilla. Y en esto precisamente hallamos nueva falta, porque no había ningún interés que debiera preferirse al de la unidad, ninguna cosa que debiera hacerse antes a costa

¹⁰³⁷ A. Cánovas del Castillo, *Historia de la decadencia...*, op. cit., p. 9.

de dejarla a ella para después¹⁰³⁸.

Con esto, llegamos a la política dinástica. ¿Cómo identificarla con una política estatal? Felipe II no había entendido que el principio de la unidad nacional tenía que estar por encima de cualquier otro principio, aunque, teniendo en cuenta el “contexto histórico”, su actuación tampoco era sorprendente. El “Imperio” era una realidad, y era lógico que hiciera un esfuerzo por conservarlo. Felipe II, como sus antecesores, había sabido distinguir qué territorio aportaba algo a la Nación, y cuál era prescindible; sin embargo, no aplicaba este criterio en la práctica con suficiente rigor. Su acierto se notaba sobre todo en la conquista de Portugal, que era un reino que habría convenido incorporar dentro de la Monarquía¹⁰³⁹. La tradición política dinástica, de la que no supo sustraerse Felipe II, explicaba en parte que poner la Hacienda en orden era una empresa casi imposible, y esto era especialmente arduo en tiempos en los que todavía no se habían descubierto los principios económicos liberales. En el balance final de Cánovas, el mérito y la grandeza de Felipe II y sus antecesores quedaba algo reducido.

“Pero si aquellos grandes reyes no hicieron todo lo que debían, tuvieron hartas prendas para esconderlas [las llagas] de modo que no apareciesen a los ojos extranjeros. Ellos hicieron útil empleo las más veces del poder de la nación, que era, a pesar de todo, muy grande, y aprovechándose de las ventajas que ofrecía el espíritu de los naturales, su valor, su sobriedad y el oro de América y la muchedumbre de sus fortalezas y provincias, vivieron y murieron grandes reyes¹⁰⁴⁰.”

Los reyes eran grandes por haber escondido las desgracias que aquejaban a la Monarquía. Quedaba el recurso retórico de una comparación entre los Austrias menores y los emperadores romanos más ilustres que igualmente se habían visto obligados a esconder las debilidades de su imperio. Existía, sin embargo, otro

¹⁰³⁸ *Ibidem*, pp. 34-35.

¹⁰³⁹ Sobre la incorporación del reino, desde la perspectiva de los estudios de la Corte, véase F. Labrador Arroyo, *La Casa Real en Portugal (1580-1621)*. Madrid, 2009.

¹⁰⁴⁰ A. Cánovas del Castillo, *Historia de la decadencia...*, *op. cit.*, p. 54.

recurso más acertado: el comparar a los Austrias mayores con los menores. La política desastrosa de los reyes a partir de Felipe III tenía que mostrar que sus antecesores por lo menos tenían idea de los principios de una política de Estado, aunque esto finalmente sólo se manifestara en su capacidad para ocultar los graves problemas que padecía la Monarquía. A partir de esta perspectiva, se definía la interpretación que Cánovas daba a la política cortesana, que identificaba con la defensa de intereses particulares.

Tócanos decir, en adelante, cómo otros reyes más desidiosos y menos inteligentes, entregados a vergonzosas tutelas, dejaron que los ocultos males de la Monarquía saliesen a la faz del mundo y que llegaran a ser inmensos e irremediables. Más de una vez la pluma ha de vacilar en el propósito de seguir adelante, al inquirir y apuntar los hechos de esta era desdichada; más de una vez el rubor ha de manchar nuestras mejillas y la ira ha de agitar nuestro corazón. Míseros reyes y ministros torpes que cometieron todas las faltas de sus antecesores y no supieron estudiar ni imitar ninguno de sus aciertos; movidos, príncipes y súbditos, no de erróneos pensamientos de religión o de política, sino de la pereza del ánimo o del deleite del cuerpo, de lujuria, vanidad y codicia¹⁰⁴¹.

La época de la corte, para Cánovas, significaba el adiós a austeros y sacrificados hombres de Estado como Felipe II, y el advenimiento de los cortesanos que se movían en un ambiente de corrupción. Éstos se apoderaban del gobierno, después de que los reyes hubieran dejado de interesarse por él. No obstante, es preciso advertir que, de esta manera, la Corte era estudiada desde una perspectiva estatal decimonónica. Según ésta, cuando la política cortesana se impuso, el Estado dejó de funcionar, y como consecuencia, los graves problemas que padecía la Monarquía, se empezaron a revelar en toda su plenitud. Fue a partir de este momento que comenzó a manifestarse la decadencia, como reza el título de la obra: *Historia de la decadencia de España, desde el advenimiento de Felipe III al trono, hasta la muerte de Carlos II*. Para Cánovas, al igual que para Ranke, la Corte llegó a ser vista como la antítesis del Estado, así como los Austrias menores lo eran de los Austrias mayores.

¹⁰⁴¹ *Ibidem*, pp. 54-55.

Ciertamente, en la obra de Cánovas, esta oposición entre Corte y Estado no se expresaba a través de unos conceptos claramente definidos. A diferencia de Ranke, Cánovas no intentó definir la sociedad cortesana frente al Estado¹⁰⁴². Usaba la palabra Corte como sinónimo de la Capital, del gobierno, o de la residencia del rey. Tampoco empleaba exclusivamente Estado en relación al gobierno de Felipe II, y Corte en relación al de los Austrias menores. La diferencia de perspectiva se percibe a través de la caracterización que Cánovas daba de Felipe II como hombre de Estado, a quien definía por su austeridad, abnegada labor por el bien común, rectitud y profunda comprensión de los lados débiles y fuertes del Estado, mientras que atribuía consecuentemente las características opuestas a los ministros de los Austrias menores que sólo parecían interesarse por el interés personal: egoísmo, vanidad, corruptibilidad, gusto por el lujo, incompetencia y desconocimiento. Éstos habían dejado al Estado desamparado. Los asuntos de Estado ya no eran despachados por un austero rey que infundía la virtud en sus ministros, sino por el favorito, que no había llegado al poder a través de una sacrificada carrera en la burocracia, sino que había ascendido desde el ámbito privado del rey, ganando la confianza de éste con hábiles manipulaciones. Los partidarios del favorito o, más bien, sus cómplices, no se caracterizaban por su dedicación al servicio público, sino que aprovechaban la posición privilegiada de su protector para enriquecerse y hacer ostentación de ello en la Corte. Se distinguían por su presencia fastuosa comportándose como cortesanos en vez de funcionarios. Se podría decir, de esta manera, que la Corte, percibida por Cánovas como un estado de corrupción, se imponía sobre lo virtuoso del Estado.

Concentrándonos en la comparación entre los reinados de Felipe II y Felipe IV, examinamos ahora la evaluación que Cánovas hizo del gobierno de Olivares. Éste no significó un cambio comparado con lo que Cánovas había señalado con respecto a la privanza de Lerma: un gobierno ocupado por los cortesanos, caracterizado por el despilfarro y el interés particular. Lo que cambiaba eran los protagonistas con sus particulares rasgos de carácter, aunque seguían siendo igual de incompetentes. Los que se ocupaban de los asuntos del Estado no eran los que más cualidades poseían para ello, sino los que más

¹⁰⁴² L. von Ranke, *Fürsten und Völker...*, *op. cit.*, pp. 143-145.

hábilmente habían sabido conquistar la confianza del rey, y desplazar a sus enemigos. Así explicaba como Olivares conquistó el poder, iniciando sus maniobras en la Cámara¹⁰⁴³.

Viéronse al comenzar este reinado los mismos síntomas que cuando empezó el anterior. La cámara del Príncipe estaba puesta desde 1615, y en ella había entrado como Gentilhombre D. Gaspar de Guzmán, tercer conde de Olivares, de noble casa y muy agraviada porque no se la hubiese concedido aún grandeza de España. No se inclinaba el nuevo Rey en los principios al Conde; amaba más a otros de su cámara; y sólo el duque de Lerma, con su ojo perspicaz y ejercitado, acertó a comprender que en él tenía sucesor y acaso rival temible. Quiso entonces apartarlo del Príncipe, pero ya no pudo; y el Conde, disimulando mucho y alimentando a su costa con su ingenio y arbitrios las pasiones voluptuosas del joven Príncipe, no de otro modo que el de Lerma había alimentado la devoción del padre, logró al fin la privanza que apetecía. Así desde mucho antes que muriese el rey D. Felipe III, sabíase en la corte y en todo el mundo, quién había de ser el ministro y favorito de su sucesor, y el árbitro de las cosas del Estado¹⁰⁴⁴.

Lo primero que hizo Olivares, hombre rencoroso, fue ajusticiar a los antiguos ministros de Felipe III, supuestamente por sus abusos, pero en realidad por venganza. El daño que habían hecho éstos al Estado por su conducta corrupta, no había sido el motivo verdadero para llevarles ante los tribunales, sino la lucha faccional que caracterizaba a la Corte. De esta manera, era de esperar que todo siguiese igual en el reinado de Felipe IV. La justicia seguía estando ausente. Las medidas que proponía Olivares en su “*Memoria*” para mejorar la situación de la Monarquía, eran interpretadas como irracionales y ridículas por Cánovas. La irracionalidad de sus propuestas puede verse en la prohibición de lujos en la

¹⁰⁴³ La Cámara, que no era sólo el ámbito íntimo del rey, sino que en ella se predisponían la difusión de la gracia y las actividades de gobierno en las monarquías europeas. Véase I. Ezquerria Revilla, “La Cámara” en J. Martínez Millán y S. Fernández Conti (dirs.), *La Monarquía de Felipe II...*, *op. cit.*, pp. 121-143.

¹⁰⁴⁴ A. Cánovas del Castillo, *Historia de la decadencia...*, *op. cit.*, p. 162.

vestimenta, pensada como una medida para ahorrar gastos, y que sólo podía ser considerada como una idea frívola¹⁰⁴⁵. Poco cabía esperar, pues, de su política de Estado. De Olivares daba un retrato que se puede definir como lo opuesto de lo que tenía que ser un gran estadista, que debía ser un hombre experimentado, con gran conocimiento de los problemas de la Monarquía, y honda comprensión de ellos, además de una persona abnegada, sensible solo para lo que convenía al bien público.

El conde-duque D. Gaspar de Guzmán, que lo era único y absoluto y lo fue por tantos años, no carecía ciertamente de talento, bien que no fuese tanto como su vanidad; pero no tenía la sagacidad política, la profunda comprensión, y la instrucción y vasta experiencia que necesitaba en tan peligrosas circunstancias la Monarquía. Fue también más atento al provecho propio y a contentar sus pasiones que al bien del Estado, cosa harto común por desgracia en los ministros y privados, sobre todo, en España y en aquellos tiempos¹⁰⁴⁶.

Que la situación en España, en este caso, no se justificaba dentro del “contexto histórico”, lo explicaba Cánovas, comparándola con la corte francesa. Los ministros franceses son presentados por Cánovas como más próximos a su ideal de los grandes estadistas: hombres austeros y desinteresados que huían de los placeres, como Sully. Sólo semejante ministro era capaz de entender la importancia de una balanza financiera equilibrada. Esto explicaba por qué Francia poseía las condiciones para convertirse en una Nación fuerte y organizada, mientras que España se había arruinado. Un ministro con visión de Estado, sostenía Cánovas, toma las decisiones en el momento justo. De esta forma, Richelieu había logrado hacer de Francia un Estado unificado. Olivares, sin embargo, intentaba llevar a cabo una política de unificación cuando la Monarquía estaba gravemente debilitada por las guerras extranjeras. Además, y esto certificaba su fracaso, durante el alzamiento de Portugal, no había estado a la altura. El día en que se conoció que el duque de Braganza se había coronado

¹⁰⁴⁵ *Ibidem*, p. 172.

¹⁰⁴⁶ *Ibidem*.

como rey Juan IV, la Corte se despertaba del sueño que estaba viviendo, para por fin darse cuenta de la pesadilla que se avecinaba.

Cuando llegó a Madrid la noticia de este suceso, halló a la Corte descansando, como solía, de unas fiestas de toros que se habían celebrado en la plaza pequeña del Buen Retiro, toreando los principales de la nobleza, para honrar a un Embajador de Dinamarca que acababa de llegar a España y no había visto nunca tal espectáculo. Sin embargo, la noticia del suceso produjo una impresión profunda en todos los ánimos. Vióse entonces claramente que era ya inevitable la ruina de la Monarquía con tal favorito. Públicamente se murmuraba de su conducta, acusándole de imbécil é inepto, tanto como de vanidoso y de tirano. Llenos de dolor los Grandes y los plebeyos, rogaban a Dios ardientemente que los librase de él; pero ninguno osaba dirigirse con súplicas al Monarca¹⁰⁴⁷.

La actuación del favorito, en esta ocasión, siguió como hasta entonces: se preocupaba por su propio interés. La deseada actuación del Rey tampoco llegó. La consecuencia fue que el pueblo, al no sentir inspirado su fervor patriótico, no estaba dispuesto a luchar por Portugal. Sólo un rey que se dedicara a los asuntos del Estado y se mostrara aguerrido sería capaz de generar tal sentimiento. Esto justamente era lo que hacía falta, según Cánovas, quien recordaba los acontecimientos de 1808. Los placeres de la Corte habían adormecido la vitalidad de sentimiento patriótico.

La pérdida de Portugal, consideraba Cánovas, era lo que había determinado la posición de España en su propio tiempo en la política internacional. La unión era casi una cuestión de supervivencia, si seguimos la conclusión de su *Historia de la decadencia*, en la que consideraba que todavía era una posibilidad, aunque ya no a través de una conquista violenta: “España puede ser todavía una gran nación continental y marítima, uniéndose pacífica y legalmente con Portugal su hermana, comprando o conquistando a Gibraltar tarde o temprano, y extendiéndose por la vecina costa de África. Pero también puede quedar reducida a nulidad vergonzosa, ejecutándose en todo o en parte, y antes y después, aquel funesto pensamiento de los Bonapartes que era traer al Ebro la

¹⁰⁴⁷ *Ibidem*, p. 325.

frontera francesa y dando a Portugal la Galicia, repartir la Península entre dos Coronas casi iguales en poderío”¹⁰⁴⁸.

8.3.3 *Bosquejo histórico de la Casa de Austria en España*

En el *Bosquejo*, Cánovas hizo un esfuerzo más sofisticado por incorporar a los Austrias mayores en la historia nacional, valiéndose en mayor medida de las fuentes históricas, y con una idea más elaborada sobre el significado del Estado en la edad moderna. Con unas frases ya célebres, decía que fue con ellos que España se convirtió definitivamente en una Nación: “Al advenimiento de la casa de Austria es cuando forma ya España una nación permanente; y entonces es cuando recorren nuestras armas y naves todo el globo, y median nuestros hombres políticos en todas las grandes controversias humanas. (...) Ni antes ni después de aquella época ha sido otra cosa España que un rincón del continente europeo, más o menos unido, mejor o peor gobernado, pero aislado, de todas suertes, e incapaz de disputar siquiera el primer lugar de las naciones”¹⁰⁴⁹. La formación de la Nación, implicaba la del Estado. Cánovas, con más claridad que en la *Decadencia*, explicaba el surgimiento del Estado absolutista durante el reinado de Felipe II.

Juntándose con este gran choque religioso, a la sazón, el progreso constante de las doctrinas del Derecho Justiniano o bizantino, abiertamente favorables al absolutismo monárquico, llegó a ser, sin sentirlo, en todas partes el ideal del Estado lo que llama el inglés Buckle sistema de *protección*¹⁰⁵⁰, y consiste en atribuir a la potestad civil,

¹⁰⁴⁸ *Ibidem*, p. 760. Sobre el iberismo, J. M. Jover, *Política, diplomacia y humanismo popular. Estudios sobre la vida española en el siglo XIX*. Madrid, 1976, pp. 125-127. El autor escribe que el *iberismo* aparece como una fuerza derrotada en 1874, y da paso al *africanismo*.

¹⁰⁴⁹ A. Cánovas del Castillo, *Bosquejo histórico...*, *op. cit.*, pp. 3-4.

¹⁰⁵⁰ H. T. Buckle, *Bosquejo de una historia del intelecto español desde el siglo V hasta mediados del siglo XIX*. Valencia, 1908, pp. 13, 14: “Considero como bases fundamentales de la historia de la civilización las cuatro proposiciones siguientes: 1.^a Los progresos del género humano dependen del resultado de la investigación de las leyes que regulan los fenómenos naturales, y de la mayor o menor proporción en que se extiende el conocimiento de dichas leyes. 2.^a Para que puedan comenzar estas investigaciones es preciso que surja previamente el espíritu de duda que las auxilia

confundida con la eclesiástica, la dirección de todos los intereses morales o materiales de los hombres; causa permanente sin duda, como aquel autor y otros muchos han dicho, de nuestro descaecimiento intelectual y político. Que si al menos la corona de España se hubiera propuesto proteger no más que la conciencia de sus propios súbditos, velando sólo por ellas tan rigurosamente, fuera, aunque cierta siempre, algo menos presurosa nuestra decadencia¹⁰⁵¹.

Felipe II, quien siguió los consejos de su padre, aplicó los principios estatales con más constancia, y fue durante su reinado que la Inquisición se convirtió en verdadero instrumento de gobierno, y cuando la idea de la Monarquía universal de Carlos V, pasó de ser sólo una idea a materializarse. Cánovas afirmaba que una concepción de Estado en la que estaban mezcladas la potestad civil con la eclesiástica, conducía inevitablemente a la intolerancia, a la Monarquía universal¹⁰⁵² y, como consecuencia, a la ruina. Sin embargo, en vez de condenarla, proponía evaluar esta idea del Estado dentro de su contexto histórico y, como en la *Historia de la decadencia*, comparaba el absolutismo de Felipe II con el María Tudor, los príncipes protestantes, Enrique VIII y su hija Isabel. De lo que se trataba, finalmente, era de la construcción del Estado, algo que Felipe II había conseguido con más éxito que otros soberanos europeos, lo cual significaba

y alienta. 3.^a Los descubrimientos así logrados acrecientan la influencia de las verdades intelectuales y disminuyen, no absoluta, sino relativamente, las verdades morales, más inmutables siempre que las primeras. 4.^a El mayor enemigo de este movimiento, y por consecuencia, el más grande enemigo de la civilización, es el espíritu de protección; quiero decir, la idea de que la sociedad humana no puede prosperar si la Iglesia y el Estado no guían y no amparan hasta nuestros menores pasos en los asuntos de la vida: el Estado, enseñando a los hombres lo que deben hacer; la Iglesia, enseñando lo que deben creer⁷. Cánovas, ciertamente, criticaba a Buckle por la relación que establecía entre a superstición y las condiciones climatológicas y la formación geológica de la Península. Véase el *Bosquejo...*, *op. cit.*, pp. 110, 111, 113.

¹⁰⁵¹ A. Cánovas del Castillo, *Bosquejo...*, *op. cit.*, p. 38.

¹⁰⁵² Sobre el concepto de la Monarquía Universal en la edad moderna, véase F. Bosbach, *Monarchia Universalis. Ein politischer Leitbegriff der frühen Neuzeit*. Göttingen, 1988, particularmente pp. 35-86, en las que trata el significado del concepto durante los reinados de los Austrias españoles. Sobre la manera en la que Gattinara intentaba dar forma a la Monarquía Universal, véase M. Rivero Rodríguez, *Gattinara...*, *op. cit.*, pp. 129-148.

también que los problemas inherentes a esta concepción, habían arraigado más en España¹⁰⁵³. Mediante una comparación entre Carlos V y Felipe II, explicaba que mientras el recuerdo del Emperador era mayor y despertaba más simpatía, la importancia de su hijo era que gobernaba como un monarca moderno, quien como hombre de negocios o de gabinete no conocía rival en la historia¹⁰⁵⁴. Con Carlos V finalizaba la Edad Media, y con Felipe II se iniciaba la Edad Moderna, pues él encarnaba el nuevo “sistema social” construyendo el Estado absolutista, ahora contemplado por Cánovas como antecedente del Estado moderno.

La Corte de Felipe II era restringida Cánovas al ámbito doméstico del rey, separado del ámbito político. El estilo de vida de Felipe II se ajustaba a la concepción moderna de un gobierno absolutista y, lo que importa, burocrático, en el que el papel de los grandes había perdido su sentido. Cánovas sostenía que Felipe II siempre había mantenido una posición de neutralidad frente a los partidos cortesanos, y matizaba mucho la idea de que la lucha entre éstos fuera decisiva para los cambios de gobierno. La pugna no sería más que un embarazo ocasional. El rey estaba siempre por encima, y supo servirse de los partidos para sus propios fines¹⁰⁵⁵.

La descripción que Cánovas hacía de las relaciones de Felipe II con el cardenal Granvela, el duque de Alba, Ruy Gómez de Silva, Antonio Pérez, Juan de Idiáquez y Cristóbal de Moura, tiene como objetivo señalar la amabilidad del

¹⁰⁵³ A. Cánovas del Castillo, *Bosquejo...*, *op. cit.* p. 39: “La única diferencia, en suma, entre lo de aquí y lo de afuera consistía en que Felipe II con la Inquisición, y el catolicismo con los Papas, eran más lógicos con los adversarios, por lo cual afirmaron mejor e hicieron durar más cualquier error social y político que hubiese en el sistema”.

¹⁰⁵⁴ “Era, en substancia, Felipe II, un monarca moderno por sus hábitos y su talento, como fue su padre un monarca de tiempos todavía heroicos: el último de los príncipes paladines de la Edad Media, así como el primero de los príncipes que supo ser verdadero hombre de Estado en la moderna Europa” (*Ibidem*, p. 49).

¹⁰⁵⁵ Aunque, en p. 61, cuando se trataba de justificar medidas drásticas como el asesinato del príncipe de Orange, y la ejecución de Montigny, Cánovas escribía: “Más no seríamos tampoco imparciales si no dejásemos aquí consignado que Felipe II obró siempre de acuerdo con sus ministros, no haciendo en muchos casos sino permitir que ellos resolviesen por sí solos; y eso, tratándose a las veces de hombres como Alejandro Farnesio, que fueron honor de su siglo”. Sobre la evolución política a través de la pugna entre los partidos en la corte de Felipe II, véase: J. Martínez Millán y C. J. de Carlos Morales (dirs.), *Felipe II (1527-1598)...*, *op. cit.*.

rey: “No puede (...) negársele el título de buen amigo a Felipe II”. A continuación Cánovas se proponía hacer un balance, una evaluación “imparcial”, de la política de Felipe II, según los criterios de la razón de Estado. Ésta servía en ocasiones de excusa a los soberanos para tomar decisiones difícilmente justificables. Era una práctica muy extendida, tanto en los tiempos de Felipe II, como posteriormente, hasta en el propio siglo XIX, y para nada exclusiva del monarca español.

Cánovas usaba el término “maquiavelismo” para referirse a la razón de Estado, tal como era concebida en la época de Felipe II. En relación a la política en Portugal, consideraba que el rey la había aplicado con demasiada moderación, opinión que desarrollaría en los *Estudios*. Sin embargo, escribiendo sobre el asesinato de Guillermo de Orange, de Escobedo y la ejecución de Montigny, concluía que esto provenía “de la negra mano de su siglo: la triste práctica del ideal monárquico que había engendrado como un progreso la anarquía feudal de la Edad Media, y que estaban, a la sazón, vistiendo con falsas galas científicas los lógicos del *Renacimiento*, comenzando por tomar ejemplos del régimen más tiránico que hasta aquí haya conocido la tierra: es, a saber, el de los Cesares romanos”¹⁰⁵⁶. Opinaba, pues, que esta práctica era una versión perversa de la razón de Estado. Aunque justificable dentro del contexto de la época era criticable por la manera en la que ésta se aplicaba en aquellos tiempos: con ejecuciones y asesinatos. Esta misma concepción puede apreciarse en su valoración del proceso contra Antonio Pérez y la prisión y muerte del príncipe Carlos, que constituían los sucesos “más siniestros del reinado de Felipe II”. Con respecto a la muerte de Don Carlos, Cánovas le exime de la imputación del asesinato: a Felipe II no le faltaba frialdad para hacer los sacrificios más difíciles. Sin embargo, de esto no se podía deducir que deseara la muerte de su hijo.

Lo que caracterizaba a Felipe II era la renuncia a sus sentimientos personales, que ciertamente tenía, y justamente por esta razón era tan grande el sacrificio que le suponía asumir su responsabilidad como hombre de Estado. Cánovas dramatizaba la contradicción que existía entre el hombre y el estadista. Por su gran sentido de la responsabilidad, estaba dispuesto a sacrificar a su propio hijo; sin embargo, su humanidad le salvaba del lado perverso de una política

¹⁰⁵⁶ A. Cánovas del Castillo, *Bosquejo...*, *op. cit.*, p. 62.

rigurosamente basada en la razón de Estado. Esto, finalmente, explicaba su *disimulo*, una conducta que comprendía Cánovas desde la contradicción entre las exigencias del estadista y el ser humano, entre lo que Felipe II entendía por el interés general y el personal, entre lo público y lo privado. Felipe II mantenía esta separación hasta sus últimas consecuencias. El rey se mostraba también moderado respecto a Antonio Pérez, que para Cánovas era un cortesano y, en este sentido, encarnaba valores que eran opuestos a los de Felipe II:

Discípulo y criatura de Ruy Gómez de Silva, tuvo este famoso ministro más de intrigante y cortesano que no de gran político, siendo su carácter no menos oscuro que su estilo, mezcla singular de frivolidad y sabiduría, de arrogancia y flaqueza. Este sujeto, que tanto ha dado que hablar al mundo, y que tan traidor fue, al fin, a su patria, llegó a representarle como indispensable a Felipe la muerte del secretario de D. Juan, que, con cierta comisión de su señor, se hallaba en Madrid por entonces, y, después de sus acostumbradas vacilaciones, autorizóle el soberano, al fin, para que la hiciese ejecutar de cualquier modo. Fue, pues, en virtud de esto y no sin varias tentativas inútiles y odiosísimas, asesinado Escovedo junto al muro de la derruida iglesia de Santa María de la Almudena, en Madrid, pasando por venganza particular en la apariencia¹⁰⁵⁷.

Fue, pues, un cortesano, el que con falsos argumentos convenció a Felipe II de tomar esta medida tan drástica, en función de la razón de Estado. En la actuación de Felipe II, al contrario, no hubo nada de cortesano. No obstante, el ideal político de Felipe II, era según Cánovas un concepto basado en supuestos erróneos: la mezcla de la potestad civil con la eclesiástica, y un sistema social de protección. No se podía juzgar objetivamente a un monarca con los criterios subjetivos de su época. La cuestión, según Cánovas, era averiguar cuál había sido *realmente* el saldo político de los Austrias mayores. Los criterios manejados son los del Estado liberal, contemplado como una entidad gubernativa, organizada en instituciones, con un equilibrio presupuestario, que organiza las fuerzas armadas,

¹⁰⁵⁷ *Ibidem*, p. 68.

e interviene en la sociedad para garantizar el equilibrio social, mediante la protección de la propiedad privada, y cuya función es fomentar la educación y el patriotismo, y estimular la creación de riqueza.

La exclusión de los grandes del gobierno, por parte de Felipe II, desde este punto de vista, parecía acertada. Los Consejos del gobierno, compuesto por los “togados o golillas”, eran ya comparables con las instituciones del Estado liberal, incluido sus vicios burocráticos. Cánovas, por otra parte, destacaba que la “burguesía” tenía una relación excelente con el rey. Lejos de verse oprimida por el poder absolutista, según interpretaban los historiadores románticos, la burguesía, y la nobleza empobrecida, eran favorables a sus principios, pues de esta manera podía limitarse los privilegios de la alta nobleza y la Iglesia. En este sentido, los principios absolutistas favorecieron la formación del Estado moderno: gracias al poder real se impusieron las leyes desarrolladas por los letrados frente a los privilegios de la aristocracia y la Iglesia. Después de haber analizado el estado del ejército y de la marina, describía la riqueza interna, concediendo atención a la población, al estado de la industria y al comercio. Interpretaba las relaciones topográficas hechas para Felipe II, con la descripción de los territorios de la Casa de Austria, como un invento moderno, un *censo* que precedía a las estadísticas que contabilizan los recursos del Estado.

A continuación, repasaba los aspectos menos gloriosos del reinado de Felipe II. El análisis del estado de la población, en retroceso, y de la economía, que ya empezaba a decaer, es poco alentador. El desarreglo económico era atribuido principalmente a la política ambiciosa de Carlos V y Felipe II, por la creciente carga de los tributos, mal distribuido entre la población por la mala situación social. Como consecuencia, el estado de la Hacienda era desastroso. Siguiendo los criterios “objetivos” de Cánovas, Felipe II acertó en la construcción del Estado absolutista, en cuanto éste se podía considerar antecedente del Estado moderno. Su principal fallo, sin embargo, fue su ambiciosa política exterior, consecuencia de la confusión entre la política y la religión.

El Estado absolutista de Felipe II, según estas pautas basado en el supuesto erróneo de la “protección”, tenía como consecuencia determinados males que podían precisarse objetivamente. La mayor represión religiosa a través de la Inquisición durante su reinado, fue en parte consecuencia de la concepción del Estado de los tiempos del rey. La institución se convirtió en un instrumento

político y, como consecuencia, desarrolló una mayor actividad según avanzaba la formación del Estado. Esto, por otra parte, era explicable en una sociedad en la que lo religioso y lo político estaban mezclados. La decadencia del saber, era una consecuencia no prevista de la opresión de la Inquisición, que a su vez, era el resultado de la firme creencia de Felipe II en el sistema de protección. “No quería más, sin duda alguna, que mantener la unidad de doctrina en la ciencia de las ciencias, que es la de Dios; no defendía aquella doctrina, en su unidad, sino porque con toda sinceridad la tenía como única cierta; no pretendía otra cosa, con sus inquisidores, que amparar el saber verdadero, y castigar el falso; pero en este discernimiento, para todo gobierno y todo tribunal imposible, lo que aconteció a la larga fue que toda especie de saber sucumbió¹⁰⁵⁸.”

A pesar de que el sistema político se caracterizaba por los males enunciados del sistema de protección, Cánovas destacaba que en estos tiempos surgiría una evolución del pensamiento en el derecho público que había de resultar en la separación de las competencias del poder real y de la potestad pontificia. Este proceso autónomo revela la fe de Cánovas en el progreso de la historia, que se expresaba en la formación del Estado hasta convertirse en moderno y liberal. El inicio de esta evolución lo situaba en la pugna entre el poder imperial y el papal. Cánovas reconocía que la interferencia de los príncipes en la política religiosa no sólo reflejaba sus preocupaciones espirituales, sino que detrás de éstas también existían intereses políticos. Con todo, la actuación de Felipe II era explicable y justificada por su convicción sincera. Estaba realmente convencido de cumplir su papel como monarca, y su fanatismo religioso era creencia genuina. Con todo, ya en su tiempo se iban aclarando los límites del poder civil y eclesiástico. A partir de allí, se desarrollarían las ideas sobre la relación entre sociedad y Estado, Iglesia y Estado, el principio de la libertad, la soberanía nacional. En suma, la idea del Estado de Felipe II estaba basada en supuestos erróneos, algo que quedaba patente comparándolos con la objetividad de los principios del Estado liberal. Sin embargo, no se le podía recriminar haber actuado según una perversa razón de Estado. Felipe II estaba sinceramente convencido de que actuaba en pos del interés general, y se caracterizaba por su

¹⁰⁵⁸ *Ibidem*, p. 97.

rigurosa renuncia a sus sentimientos personales. En este sentido, era un verdadero hombre de Estado.

El análisis realizado por Cánovas, le permitía pensar en dos escenarios para el futuro de la Monarquía. Escribía que ya se avecinaba la decadencia. No obstante, también esbozaba el inicio de una evolución en el pensamiento en el siglo XVI que conduciría a modernas concepciones sobre el Estado y la sociedad, basadas en la libertad del individuo. Asimismo, enfatizaba la moderación de las ideas absolutistas de Felipe II. Dibujando la situación de esta manera, cabría pensar que los principios absolutistas podían corregirse, y que sería posible avanzar en la formación del Estado moderno. El motivo por el cual la decadencia finalmente definió la historia de España debía buscarse, pues, principalmente en los gobiernos de sus sucesores. Fue durante éstos, como ya había explicado en *Historia de la decadencia*, que se impuso la práctica política cortesana, que Cánovas entendía en el contexto de la corrupción y la ruina del Estado.

No obstante, en el *Bosquejo*, emitía un juicio algo más benevolente respecto a Olivares, sosteniendo que, como gobernador, no existía una alternativa a su persona. Esto tenía como causa que “el principio del gobierno absolutista”, la transmisión de la tradición y la experiencia del rey a su hijo, había quedado en desuso, desde que los monarcas habían dejado de esforzarse por enseñar a sus hijos los asuntos de Estado. Olivares, de todos los ambiciosos, era “el más inteligente, el más trabajador, el más honrado, el de más buena fe”. Había conseguido mayor unidad en el mando, desde que durante el reinado de Felipe III “las provincias, principalmente las lejanas, se gobernaron solas, según el capricho o la condición de sus virreyes”. Por otra parte, tampoco se le podía recriminar por los males que no había causado, como la existencia de los fueros, el establecimiento del Santo Oficio, la desaparición de las industrias ocurridas durante el reinado de Felipe III, etc.

Con todo, seguía obrando como un cortesano. Después de haber eliminado a sus competidores en la lucha por el favor del rey, había formado su propia facción.

No se contentó naturalmente Olivares con rebajar a los contrarios, sino que elevó al mismo tiempo a otros, procurando hacerse también clientela. Alzó los destierros a personas importantes que los padecían por

su oposición al gobierno pasado, y devolvió plazas y dignidades que se tenían por mal quitadas: siendo entonces cuando, entre otros, volvieron a la corte Villamediana y Quevedo, famoso ya este último por sus obras y su amistad con Osuna¹⁰⁵⁹.

En su evaluación del programa político de Olivares según los criterios objetivos de la política liberal, Cánovas observaba que difícilmente se lo podía considerar una muestra de seriedad, sino una excusa para lograr la privanza. Existía, sin embargo, una cuestión política que Olivares había sabido valorar según su importancia, la unidad de España, aunque poco pudo hacer para llevarla a la práctica. Al no estar fundada sobre este principio, la monarquía no era un verdadero Estado, y en los tiempos de Olivares ya poco se podía hacer para corregir la situación. Esto explicaba las rebeliones de Cataluña y de Portugal. Felipe II, en esto, no estaba exento de culpa. Esta idea la desarrollaba Cánovas en sus *Estudios*, dando lugar a una rehabilitación del privado. Sin embargo, en la valoración final del *Bosquejo*, que pretendía ser matizada, Olivares era todavía más cortesano que político. Podía ser más o menos honrado, pero la verdadera política, según la concepción de Cánovas, la que no estaba basada en las relaciones personales, no existía en la Corte:

Más crédito merece seguramente el cargo de que protegió con exceso a sus deudos. Recordábase con fundamento, que sólo había dado altos puestos a D. Baltasar de Zúñiga, su tío; a su primo D. Diego Felipe de Guzmán, marqués de Leganés, en el cual, cuando le tenía al lado, descargaba una parte de los negocios públicos, y a quien fío muchos mandos de ejércitos; o al conde de Monterrey su cuñado, que fue virrey de Nápoles lo mismo que el duque de Medina las Torres, su yerno. En el virreinato de Milán, se tropieza con Leganés, de nuevo, y lo mismo en Cataluña; así como en el generalato de la frontera de Portugal se encuentra otra vez a Monterrey; y aun se dice que su hijo el bastardo D. Enrique, mozo disoluto y sin autoridad ni talentos estuvo para ocupar la presidencia del Consejo de Indias. Siendo el conde-duque Guzmán y su mujer Zúñiga,

¹⁰⁵⁹ *Ibidem*, p. 142.

Zúñigas y Guzmanes se ven siempre en los más altos empleos, exceptuando algún Velasco, por ser su abuelo materno de aquella casa, y tener casado en ella a su bastardo. Ni aun su sucesor en el ministerio, D. Luis de Haro, hubiera llegado a aquel puesto sin ser sobrino suyo, porque a eso sólo debió la entrada en la corte, y la amistad del rey. Esto era, sin embargo, consecuencia legítima de la política personal de la época. Tampoco se escaseó a sí mismo Olivares los empleos y dignidades que le daban a un tiempo importancia y provecho. Pero en suma: nada de cuanto de él se sabe, desmiente la opinión de los embajadores venecianos de que era un buen caballero, aunque no fuese un buen político¹⁰⁶⁰.

En definitiva, la perspectiva histórica de Cánovas, caracterizada por la proyección del modelo del Estado-nación al pasado, tuvo como consecuencia una interpretación de la cultura y la política cortesana, que no encajaban dentro de este modelo, como signos de decadencia. La importancia de las redes clientelares y la búsqueda del medro de los linajes nobiliarios, la lógica del intercambio de servicios y mercedes, la suntuosidad de la corte, etc., fueron contempladas por él como expresiones de corrupción, y la articulación de la monarquía a través de integración de las élites en el gobierno y las casas reales como una mala política de Estado. Por estas razones, España no había logrado convertirse en un Estado-nación fuerte, algo que quedaría de manifiesto con la separación de Portugal. Cánovas, a diferencia de Ranke, no tenía unas ideas muy sofisticadas sobre los supuestos del idealismo alemán, ni tampoco una concepción clara sobre lo que era la Corte. Sin embargo, el análisis de algunos de sus ideas sobre el Estado, muestra que compartía las ideas de la doctrina del nacionalismo. Es evidente la dificultad de su tarea: buscar los antecedentes de la política liberal en la política cortesana. Su solución consistía en distinguir entre Austrias mayores y menores, idealizando a los primeros, y justificando todo aquello en la política de Felipe II y Carlos V que no encajaba con su modelo, remitiéndose al contexto contemporáneo, resaltando a la vez las características de hombres de Estado que les atribuía.

¹⁰⁶⁰ *Ibidem*, p. 157-158.

CONCLUSIÓN

Con el surgimiento del nuevo paradigma del Estado-Nación, la Corte comenzó a ser considerada como sinónimo de decadencia, presentada como el escenario de irracionales luchas por el poder que dañaban el interés común del Estado, de despilfarro destinado a satisfacer los caprichos de gobernantes incapaces de atender a las necesidades económicas de la nación, de oscuras influencias ejercidas por frailes y monjes que favorecían los intereses de la Iglesia por encima de los del Estado, y de una cultura superficial expresada en buenas maneras antes que en los valores que hacían grandes a las naciones: afán de sacrificio, amor patriótico, austeridad y disciplina. Esta visión de la Corte fue desarrollada por los grandes historiadores del romanticismo quienes encuadraron su perspectiva dentro de la ideología del nacionalismo, interpretando el pasado en función del “espíritu del pueblo” que en su lucha por la libertad y la independencia había dado forma a la construcción del Estado-Nación. Con esta interpretación justificaron un nuevo modelo político que contemplaba el Estado como una estructura política cuya función era la intervención en la sociedad para evitar y resolver los conflictos sociales, considerando, pues, Estado y Sociedad como ámbitos separados.

La historiografía romántica sentó los cimientos de la llamada “historia científica”, con la crítica de las fuentes como método de la investigación histórica, practicada de manera ejemplar por Leopold von Ranke, cuyo método en realidad consistía en la lectura de las fuentes en función de una proyección anacrónica del Estado-Nación al pasado. No obstante, desde la perspectiva liberal, la historia científica fue considerada como una visión objetiva del pasado en contraste con las historias dinásticas escritas para mayor gloria de las Casas principescas, criticada como una sesgada y aduladora historiografía cortesana.

Por otra parte, dentro del ámbito de la sociología se intentó clarificar las estructuras de este nuevo modelo político, investigando la manera en que se articulaba el poder en la sociedad, lo que tuvo como resultado una perspectiva estructuralista representada por las obras de Max Weber. Aunque éste distinguía diferentes tipos ideales de dominio, caracterizaba el Estado burocrático como racional, definiéndolo como el modelo en el que una intervención neutral del

poder político en la sociedad estaba garantizada, por el hecho de que ni los gobernantes ni las élites burocráticas eran propietarios de los medios administrativos.

Weber no se limitó a la formulación de este tipo ideal, sino que también desarrolló la idea de la construcción del Estado moderno centralizado, que proveía a este modelo de su perspectiva histórica. De esta manera, sociología e historia se aproximaban en un intento de desarrollar una perspectiva científica del pasado, que tuvo como consecuencia la desaparición de la Corte del relato histórico, pues no encajaba dentro del análisis estructural que se había desarrollado dentro de los estudios sociológicos. No obstante, la necesidad de buscar los orígenes de la justificación filosófica del Estado moderno, condujo al estudio de las obras escritas dentro del contexto político de la Corte, y su interpretación con los criterios del pensamiento liberal. Así los escritos de autores iusnaturalistas como Grocio, Hobbes y Pufendorf fueron identificados como antecedentes del liberalismo, e ideólogos de un Estado secular que garantizaba los derechos del individuo a través de una estructura jurídica. Frente al Estado absolutista defendido por los autores iusnaturalistas modernos, habría surgido la idea de la sociedad como ámbito moral en la Ilustración, formándose así la dicotomía liberal Estado-sociedad.

No obstante, la Corte era un sistema político que articulaba el poder social sin distinguir entre Estado y sociedad, cuya justificación se basaba en la recepción cristiana de la filosofía clásica, caracterizada por una cosmovisión en la cual el microcosmos y el macrocosmos formaban parte de un continuo que abarcaba los ámbitos ético, político y religioso. Esta cosmovisión fue criticada por los reformadores, quienes negaron la posibilidad de que el hombre, después de la Caída, pudiera vivir en una comunidad moral con Dios. Así, a partir de la Reforma protestante este dogma actuó como un elemento disyuntivo en la filosofía que justificaba el modelo cortesano, que conduciría a la ruptura del continuo entre los ámbitos ético, político y religioso. La afirmación de Lutero y Calvino de que la fe era el único recurso para la salvación del alma, tuvo como consecuencia que la organización política de la sociedad careciese de fundamentos morales. Esta fue la preocupación de los iusnaturalistas modernos, quienes intentaron resolver la paradoja de la sociedad definida como un ámbito moral construido partiendo de la miseria moral del hombre. De esta manera, desde

una preocupación ética, política y religiosa, modificaron la justificación del sistema político de la Corte, que conduciría a la idea de la sociedad civil, no opuesta al Estado, sino al estado natural, definido como un ámbito carente de moral en el que el hombre desconfiaba de sí mismo y de sus semejantes. La sociedad civil concebida por los iusnaturalistas, pues, partía de una visión antropológica distinta a la aristotélica que había fundamentado la Corte desde la Baja Edad Media. De esta manera, la sociedad comenzaría a ser considerada como un ámbito moral humano con una dinámica propia, basado en reglas que el hombre había establecido partiendo de su impotencia moral, y que, por lo tanto, no procedían de principios morales divinos: la vida social era consecuencia de elecciones y acuerdos, y no de causas sobrenaturales. Esta concepción se sitúa en el origen de la tesis del progreso de la sociedad de los autores ilustrados, quienes comenzaron a distinguir el ámbito moral de la sociedad del de la Corte, considerada como una etapa en el progreso de la civilización hacia la sociedad cosmopolita.

La crítica de Rousseau a la tesis del progreso de la sociedad, que iba compaginada con un ataque a la Corte como sistema político, tuvo como uno de sus principios la sustitución de los valores clásicos que se expresaban en las buenas maneras, caricaturizadas como falsas apariencias que ocultaban la desigualdad social, por un tributo afectado a la “naturalidad” del hombre sin pulir, contemplada como expresión de un amor genuino por sus iguales. Según Rousseau, este amor debía estar basado en el sentimiento, por definición sincero, pues no adaptaba las acciones al interés propio del hombre, sino que era una expresión directa de lo que quedaba de la noble inocencia del ser humano. La igualdad social, desde su perspectiva, sólo se lograba cuando la comunidad política era organizada a través de la creación de una persona pública, que encarnara la voluntad general. Ésta, paradójicamente, era finalmente concebida por Rousseau como producto de una educación radicalmente opuesta a los principios de una educación de corte clásico.

La pérdida de la confianza ilustrada en la razón como juez universal de la moral, fue acompañada de una revalorización del papel del sentimiento en la determinación del bien y el mal. Para Herder el sentimiento era el primer indicio de un pensamiento, con lo que cobraba un significado diferente al atribuido a las pasiones en la recepción cristiana de la filosofía clásica, que las definía como

opuestas a la razón. Desde esta visión antropológica del hombre como ser sentimental, buscaba refundarse la sociedad como una comunidad moral natural, no basada en la razón, sino en el espíritu común que cada pueblo, con su propia lengua, dentro de su propio entorno natural, había desarrollado de manera natural. El *espíritu del pueblo*, que mantenía el medio entre la razón y el sentimiento, se materializaría en el Estado, que daba curso a la voluntad del pueblo y que, conforme a los ideales liberales, era organizado como una estructura institucional que garantizaba que todos los integrantes de la sociedad tuvieran los mismos derechos y estuvieran sometidos a las mismas obligaciones.

La justificación histórica del modelo político del Estado-Nación comenzaría a desarrollarse en el ámbito germánico con Leopold von Ranke, quien en la obra *Los Otomanos y la Monarquía española en los siglos XVI y XVII* se propuso estudiar el ocaso de la Monarquía hispana que había dominado Europa y el Nuevo Mundo en el siglo XVI, frente a las nuevas potencias protestante en el Norte de Europa. Su tesis conllevaba una visión histórica que contemplaba la Corte como una expresión política de las potencias católicas, supeditadas al interés de Roma, y cuya hegemonía desaparecería después de la Guerra de los Treinta Años. Así comenzaría a perfilarse una identificación entre la organización política de la Corte, que se caracterizaba por la dependencia del Estado de los intereses de la Iglesia Católica. Así Ranke identificaba el ideal liberal del Estado secular, con la idea protestante de la separación entre el ámbito político y el religioso, consecuencia de la ruptura entre los planos divino y humano.

De esta manera, el Estado-Nación, construido sobre los ideales liberales, se convertiría en la expresión política por excelencia del mundo protestante, una idea que ya estaba presente en las ideas de Herder y Fichte, quienes habían identificado la iglesia protestante con una espiritualidad profunda que generaba la concepción de la libertad política. Esta construcción histórica se filtraría a través del liberalismo y llegaría a determinar la perspectiva histórica de Cánovas del Castillo, quien intentaría revalorizar la Monarquía hispana de los Austrias mayores según los criterios de la historiografía liberal, identificando las expresiones políticas cortesanas con las causas de la decadencia en el siglo XVII durante el gobierno de los Austrias menores. Con la reconstrucción sociológica de Weber, finalmente, la mentalidad protestante sería señalada como factor determinante para la concepción capitalista y racional de la economía, con lo que

la identificación entre Estado moderno y protestantismo era completa, una idea que, ciertamente, todavía es influyente dentro y fuera del ámbito histórico académico.

De esta manera, pues, la reconstrucción histórica de la formación del Estado moderno, como una progresiva racionalización del poder político, está basada sobre una falsificación de la Historia, que ha hecho desaparecer del relato histórico la Corte como sistema político, con sus propias estructuras y su propia justificación filosófica. Esto conduce a la necesidad de cambiar de método para la interpretación de la evolución histórica de Europa entre los siglos XIII y XIX, como ya viene produciéndose en las publicaciones del equipo de investigación al que pertenezco.

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

FUENTES

ACCETTO, T., *La disimulación honesta*. S. Torres (trad. y ed.), Buenos Aires, 2005.

AQUINO, T. de, *La Monarquía*. L. Robles y A. Chueca (eds. y trads.), Madrid, 1995.

–, *Suma contra los gentiles*. C. I. González (trad. y ed.), México, 2010.

–, *Suma de Teología*. <http://hfg.com.ar/sumat>, recuperado el 18 de marzo de 2013.

ARISTÓTELES, *Política*. P. López de Barja de Quiroga y E. García Fernández (eds.), Madrid, 2005.

–, *Ética a Nicómaco*. J. L. Calvo Martínez (trad. y ed.), Madrid, 2010

CABRERA DE CÓRDOBA, L., *Felipe II, rey de España*. J. Martínez Millán y C. J. de Carlos Morales (eds.), Salamanca, 1998, 3 vols.

CALVINO, J., *Institution de la religion chrestienne*. París, 1859.

CASTIGLIONE, B., *Il libro del Cortegiano*. A. Quondam (ed.), Milano, 2000.

–, *El Cortesano*. J. Boscán (trad.), M. Pozzi (ed.), Madrid 1994.

COVARRUBIAS, S. de, *Tesoro de la lengua castellana o española*. Barcelona, 2003.

CICERÓN, *Sobre los deberes*. J. Guillén Cabañero (trad. y ed.), Madrid, 2008.

ERASMO DE ROTTERDAM, *De la urbanidad en las maneras de los niños*. A. García Calvo (trad.) y J. Varela (ed.), Madrid, 2006.

FICINO, M., *De Amore*. R. de la Villa Ardura (trad. y ed.), Madrid, 2008.

FICHTE, J. G., *Discursos a la nación alemana*. Barcelona, 1988.

FLETCHER SALTOUN, A., *Speeches by a Member of the Parliament which began at Edinburgh the 6th of May 1703*. Edinburgh, 1703.

GARCÍA MERCADAL, J., (ed.), *Viajes de extranjeros por España y Portugal. Desde los tiempos más remotos hasta comienzos del siglo XX*. Salamanca, 1999.

GARVE, C., “Über die Maxime Rochefoucaults: das bürgerliche Air verliehrt sich zuweilen bey der Armee, niemahls am Hofe”, en Id., *Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Litteratur und dem gesellschaftlichen Leben*. Breslau, 1792

GRACIÁN, B., *Oráculo manual y arte de prudencia*. E. Blanco (ed.), Madrid, 2009.

–, *El Criticón*. S. Alonso (ed.), Madrid, 2009.

GROCIO, H., *Del derecho de presa. Del derecho de la guerra y de la paz*, P. Mariño Gómez (ed.), Madrid, 1987.

HEGEL, G. W., *Principios de la filosofía del derecho*. Barcelona, 1999.

HERDER, G. J., “Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad”, en P. Ribas (ed. y trad.), *Obra selecta*. Madrid 1982.

HOBBS, T., *Leviatán o la materia, forma o poder de un Estado eclesiástico y civil*. C. Mellizo (trad.), Madrid, 2004.

–, *The Questions Concerning Liberty, Necessity, and Chance, Clearly Stated and Debated Between Dr. Bramhall, Bishop of Derry, and Thomas Hobbes of Malmesbury*. Darmstadt, 1966.

HUME, D., *Essays and treatises on several subjects*. Edinburgh, 1809

–, *The Treatise on Human Nature and that on Liberty and Necessity*. London, 1912.

–, *Ensayos políticos*. Barcelona, 1975.

KANT, I., *Gesammelte Schriften*. Königlich-preussischen Akademie der Wissenschaften (ed.), Berlin, 1902,–. Disponible en internet: <http://www.korpora.org/kant/>, recuperado el 1 de agosto 2012.

KHEVENHÜLLER, H., *Diario de Hans Khevenhüller, embajador imperial en la corte de Felipe II*. F. Labrador (ed.), Madrid, 2001, pp. 163-164.

LEIBNIZ, G. W., “Reflexiones sobre la obra que el Señor Hobbes publicó en inglés, sobre la libertad, la necesidad y el azar” en Id., *Ensayos de Teodicea*. T. G. Vera (ed.), Granada, 2012, pp. 395-405.

–, “Monadología”, en Id., *Obras filosóficas y científicas: Metafísica*. A. L. González (ed.), Granada, 2010, vol. II.

–, *Escritos de filosofía jurídica y política*. J. de Salas Orueta (ed.), Madrid, 1984.

–, *Escritos políticos*. J. de Salas (ed. y trad.), Madrid, 1979.

–, *The political writings*. P. Riley (ed.), Cambridge, 1972.

LOCKE, J., *Two treatises of government*. London, 1728.

LUTHER, M., *Vorrede auf die Epistel S. Paul an die Römer*. <http://gutenberg.spiegel.de/buch/270/3>, recuperado el 1 de abril de 2013.

–, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*. <http://gutenberg.spiegel.de/buch/270/6>, recuperado el 31 de mayo de 2012.

MARTÍNEZ MARINA, F., *Teoría de las Cortes*. J.M. Pérez Prendes (ed.), Madrid, 1979.

MONTAIGNE, M. de, “Des coches” en Id., *Essais*. M. Rat (ed.), París, 1962.

MONTESQUIEU, *Del espíritu de las leyes*. E. Tierno Galván (ed.), M. Blazquez y P. de Vega (trads.), Madrid, 2003.

–, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*. París, 1771.

PLATÓN, *La República*. M. Fernández-Galiano (ed. y trad.), J. M. Pabón (trad.), Madrid 2010.

PUFENDORF, S., *The present state of Germany*. M. J. Seidler (ed.), Indianapolis, 2007

–, *De los deberes del hombre y del ciudadano según la ley natural, en dos libros*, S. Rufino, M. A. Sánchez Manzano (ed. y trad.), Madrid, 2002.

–, *Acht Bücher vom Natur-und Völcker-Rechte*, Frankfurt a/M, 1711, 2 vols.

ROBERTSON, W., *The history of Scotland during the reigns of Queen Mary and of King James VI till his accession to the Crown of England*. New York, 1856.

–, *The history of the reign of the emperor Charles V with a view of the progress of society in Europe, from the subversion of the roman empire, to the beginning of the sixteenth century*. London, 1769, 3 vols.

ROMANO, E., *Reggimento de'principi*. F. Corazzini (ed.), Florencia, 1858.

J. J. ROUSSEAU, “Economie ou Oeconomie”, Diderot, D., y Le Rond D’Alembert, J., (eds.), *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.* ARTFL Encyclopédie Project, R. Morrissey (ed.), <http://encyclopedia.uchicago.edu> recuperado el 5 de abril de 2012.

–, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*. A. Pintor Ramos (ed. y trad.), Madrid, 2010.

–, *Emilio o la educación*. Madrid, 2008.

–, *Julia, o la Nueva Eloísa*. Tres Cantos, 2007.

–, *Contrato Social*. Barcelona, 2006.

–, *Las confesiones*. Madrid, 1997.

–, *Proyecto de constitución para Córcega; Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*. A. Hermosa (ed.), Madrid 1988.

–, *Escritos de Combate*, Madrid, 1979.

SÉNECA, *Tratados morales*. P. Rodríguez Santidrián (ed.), Pozuelo de Alarcón, 2007.

THOMASIIUS, C., *Welcher Gestalt man denen Franzosen in gemeinen Leben und Wamdel nachahmen sollte? Ein Collegium über des Gratians Grund-Reguln*

vernünfftig/klug und artig zu leben, en Id., *Kleine Deutsche Schriften*. J. P. Opel (ed.), Halle, 1894, pp. 79-122.

–, *Einleitung zur Hof-philosophie*. Frankfurt, Leipzig, 1710.

–, *Einleitung zur Vernunft-Lehre*. W. Schneiders (ed.), Hildesheim, 1998.

–, *Kurzer Entwurff der politischen Klugheit sich selbst und andern in allen menschlichen Gesellschaften wohl zu rathen, und zu einer gescheidten Conduite zu gelangen*. Frankfurt, Leipzig, 1728.

–, *Grundlehren des Natur-und Völkerrechts*. W. Schneiders (ed.), Hildesheim, 2003.

VOLTAIRE, *Cándido, Micromegas, Zadig*. E. Diego (trad. y ed.), Madrid, 2009.

–, *Cartas filosóficas*. F. Savater (trad. y ed.), Madrid, 1976.

–, *El siglo de Luis XIV*. N. O. REYNAL (trad.), México, 1996.

BIBLIOGRAFÍA

ADAMSON, J., (ed.), *The Princely Courts of Europe. Ritual, Politics and Culture Under the Ancien Régime, 1500 – 1750*. London, 2000.

ALAMADA, D. y GARCÍA GONZÁLEZ, M. J., *Historia General de España desde los tiempos primitivos hasta fines del año 1860, incluso la gloriosa guerra de África*. 1863-1868, 7 vols.

ALGAZI, G., “Otto Brunner - «Konkrete Ordnung» und Sprache der Zeit”, en P. Schöttler (ed.), *Geschichte als Legitimationswissenschaft, 1918-1945*. Frankfurt/Main, 1997, pp. 166-203.

ALTENBOCKUM, J. von, *Wilhelm Hienrich Riehl, 1823-1897*. Colonia, Weimar, Viena, 1994.

ÁLVAREZ JUNCO, J., “Historia e identidades colectivas”, en: J. J. Carreras y C. Forcadell Álvarez (eds.), *Usos públicos de la Historia*. Madrid, 2003, pp. 47-67.

–, *Mater dolorosa: la idea de España en el siglo XIX*. Madrid, 2001.

ÁLVAREZ-OSSORIO ALVARIÑO, A., “Ver y conocer. El viaje del príncipe Felipe”, en J. Martínez Millán (coord.): *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)*. Madrid, 2001, II, pp. 53-106.

–, *Milán y el legado de Felipe II. Gobernadores y corte provincial en la Lombardía de los Austrias*. Madrid, 2001.

–, “Estudio introductorio” a B. Porreño, *Dichos y hechos del señor rey Don Felipe Segundo, el prudente potentísimo y glorioso monarca de las Españas y de las Indias*. P. Cuenca (ed.), Madrid, 2001, pp. 9-126.

–, “De la gravedad a la gracia: el príncipe Felipe en Italia”, estudio introductorio a J. C. Calvete Estrella, *El felicísimo viaje del muy alto y muy poderoso príncipe don Phelippe*. P. Cuenca (ed.), Madrid, 2001, pp. LXXVII-CXIV.

–, “Proteo en palacio. El arte de la disimulación y la simulación del cortesano”, en M. Morán y B. J. García (eds.): *El Madrid de Velázquez y Calderón. Villa y Corte en el siglo XVII*. Madrid, 2000, pp. 113-116.

–, “Corte y cortesanos en la monarquía de España”, en A. Quondam y G. Patrizzi (eds.), *Educare il corpo educare la parola nella trattatistica del Rinascimento*. Roma, 1998, pp. 297-365.

–, “El favor real: liberalidad del príncipe y jerarquía de la república (1665-1700)” en C. Continisio y C. Mozzarelli (a cura di), *Repubblica e virtù. Pensiero politico e Monarchia Cattolica fra XVI e XVII secolo*. Roma, 1995, pp. 393-453.

AMENGUAL COLL, G., “Sociedad civil y moralidad en la «Filosofía del Derecho» de Hegel”, en: J. Zimmer, *Die Idee der bürgerlichen Gesellschaft. Hegel und die Folgen*. Girona, 2006, pp. 75-90.

ANSCOMBE, G. E. M., *Intención*. Barcelona, 1991.

ANTOGNAZZA, M. R., *Leibniz, an intellectual biography*. Cambridge, 2009.

ARMSTRONG, A. H., *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge, 2007.

ASCH, R. G. Y BIRKE, A. M. (eds.), *Princes, Patronage and the Nobility. The Court at the Beginning of the Modern Age, ca. 1450-1650*. London, 1991.

P. AUBENQUE, *La prudencia en Aristóteles*, Buenos Aires 2010.

BAUMGART, P., "Leibniz und der Pietismus. Universale Reformbestrebungen um 1700", *Archiv für Kulturgeschichte* 48 (1966), pp. 364-386.

BECK, L. W., *Early German Philosophy: Kant and his Predecessors*. Cambridge, 1969.

BECKER, C. L., *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*. New Haven, 1933.

BEHRENS, C. B. A., "Enlightened despotism", *Historical Journal* 18 (1975), pp. 401-408.

–, *Society, Government and the Enlightenment. The experiences of Eighteenth-Century France and Prussia*. London, 1985.

BEISER, F. C., *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge, Massachusetts, London, 1987.

BERTI, E., *El pensamiento político de Aristóteles*. Madrid, 2012.

–, *Las razones de Aristóteles*. Buenos Aires, 2008.

–, *Nuovi studi aristotelici. Fisica, antropologia e metafísica*. Brescia, 2005, vol. II.

BIOW, D., "From Machiavelli to Torquato Accetto: the Secretarial Art of Dissimulation", en G. Patrizi y A. Quondam, *Educare il corpo educare la parola nella trattatistica del Rinascimento*. Roma, 1998, pp. 219-238.

BLÄNKNER, R., "Spät-Alteuropa oder Früh-Neuzeit? Anmerkungen zur Otto-Brunner-Tagung in Trient (19.-21. März 1987)", *Geschichte und Gesellschaft* 13 (1987), pp. 559-564.

BLASCHE, S., “Natürliche Sittlichkeit und bürgerliche Gesellschaft. Hegels Konstruktion der Familie als sittliche Intimität im entsittlichten Leben”, en M. Riedel, *Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie*. Baden Baden, 1975, pp. 312-340

BLOM, H. W., y WINKEL, L., “Grotius and the Stoa: introduction”, *Grotiana* 22/23 (2001/2002), pp. 3-20.

BLOM, H. W., “Natuurrecht en geschiedenis. Historiserende en realiverende tendensen in het vroege werk van Lambertus van Velthuysen”, *Groniek* 110 (1990), pp. 51-61.

BLÜHER, K. A., *Séneca en España. Investigaciones sobre la recepción de Séneca en España desde el siglo XIII hasta el siglo XVII*. Madrid, 1983.

–, “Gracián y el neoestoicismo”, *Ínsula* 655-656 (2001), pp. 17-19.

BOBBIO, N., *Estado, gobierno, sociedad. Contribución a una teoría general de la política*. Barcelona, 1987.

BÖDEKER, H. E., “Die «gebildeten Stände» im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert: Zugehörigkeit und Abgrenzungen. Mentalitäten und Handlungspotentiale”, en J. Kocka (ed.), *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert*. Stuttgart, 1992, pp. 21-52, vol. IV.

BOHATEC, J., *Die Religionsphilosophie Kants in der «Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft». Mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen*. Hamburg, 1938.

BORINSKI, K., *Balthasar Gracian und die Hofliteratur in Deutschland*. Halle, 1894.

BOSBACH, F., *Monarchia Universalis. Ein politischer Leitbegriff der frühen Neuzeit*. Göttingen, 1988.

BOSSHARD, P., *Die Beziehungen zwischen Rousseaus zweitem Discours und dem 90. Brief von Seneca*. Zürich, 1967.

BOYD, C. P., *Historia Patria. Política, historia e identidad nacional en España: 1875-1975*. Barcelona, 2000.

BRANDT, R., "Self-consciousness and self-care: on the tradition of oikiosis in the modern age", *Grotiana* 22/23 (2001/2002), pp. 73-92.

–, *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*. Hamburg, 1999.

BREISACH, E., *Historiography. Ancient, Medieval and Modern*, Chicago, London, 1983, p. 236.

BRETT, A., "Natural right and civil community: The Civil Philosophy of H. Grotius", *The Historical Journal* 45/1 (2002), pp. 31-51.

BROWN, S., *Philosophers in context: Leibniz*. Brighton, 1984.

BRUFORD, W. H., *Germany in the eighteenth century*. Cambridge, 1965.

BRUNNER, O., *Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Südostdeutschlands im Mittelalter*. Brünn, München, Wien, 1943.

–, *Adeliges Landleben und europäischer Geist*. Salzburg, 1949.

–, *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte*. Göttingen, 1968.

BRUNNER, O., CONZE, W., KOSELLECK, R. (eds.): *Geschichtliche Grundbegriffe: historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Stuttgart, 1972-1997.

BUCKLE, H. T., *Bosquejo de una historia del intelecto español desde el siglo V hasta mediados del siglo XIX*. Valencia, 1908.

BUCKLE, S., *Natural law and the theory of property*. Oxford, 1991.

BURKE, P., “*Ranke als Gegenrevolutionär*”, en W. J. Mommsen (ed.), *Leopold von Ranke und die moderne Geschichtswissenschaft*. Stuttgart, 1988.

BURY, J. B., *La idea del progreso*. Madrid, 1971.

CÁNOVAS DEL CASTILLO, A., *Bosquejo histórico de la Casa de Austria en España*. Pamplona, 2004.

–, *Obras Completas*. Madrid, 1997, 13 vols.

–, *Discurso sobre la nación*. Madrid, 1997.

–, “*Discurso en el Congreso (11 de marzo de 1876)*”, en Id., *Historia, Economía y Política*, Sevilla, 1997, I, pp. 384-392.

–, “*Carlos V y las Cortes de Castilla*”, en Id., *Historia, Economía y Política*. Sevilla, 1997, vol. IV, pp. 357-382.

–, *Estudios del reinado de Felipe IV* en Id., *Historia, economía, política*. Sevilla, 1997, vol. V.

–, *Historia de la decadencia de España desde el advenimiento de Felipe III al trono hasta la muerte de Carlos II*. Málaga, 1992.

CANTARINO, E. y BLANCO, E., (coords.), *Diccionario de conceptos de Baltasar Gracián*. Madrid, 2005.

CÁRCELES LABORDE, C., “Gracián: la pedagogía del triunfo” en *Historia de la Educación* 6 (1987), pp. 171-182.

CARLOS MORALES, C. J. de, “Política y finanzas”, en J. Martínez Millán y M. A. Visceglia (dirs.), *La monarquía de Felipe III: La Corte*. Madrid, 2008, vol. III, pp. 749-865.

CARRERAS ARES, J., “El historicismo alemán”, en Id., *Razón de Historia. Estudios de historiografía*. Madrid, 2000, pp. 39-58.

–, “Presentación” a I. Peiró, *Los guardianes de la historia. La historiografía académica de la Restauración*. Zaragoza 1995, pp. 7-10.

CARRITHERS, D., “Montesquieu’s philosophy of history”, *Journal of the History of Ideas* 47/1 (1986), pp. 61-80.

CASAGRANDE, C., “Quis, quid, cui dicas, cur, quomodo, quando requiras”, en C. Casagrande y S. Vecchio, *I peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*. Roma, 1987, pp. 73-102.

CASSIRER, E., *Filosofía de la Ilustración*. México, 2008.

–, *Rousseau, Kant y Goethe. Filosofía y cultura en la Europa de las Luces*. México, 2007.

–, *El mito del Estado*. México, 2004.

CATTO, J., “Ideas and Experience in the Political Thought of Aquinas”, *Past and Present* 71 (1976), pp. 3-21.

CAYGILL, H., *A Kant Dictionary*. Oxford, 1996.

CHABOD, F., *La idea de la nación*. México, 1987.

CHAMBERLAIN, C., "The Meaning of Prohairesis in Aristotle's Ethics", *Transactions of the American Philological Association* 114 (1984), pp. 147-157.

CHAO, E., *Historia del levantamiento, guerra y revolución y la historia de nuestros días*. 1848-1851, 5 vols.

CHITTOLINI, G., MOLHO, A., SCHIERA, P. (eds.): *Origini dello stato. Processi di formazione statale in Italia fra medioevo ed età moderna*. Bologna, 1994.

CHRISTIE, J., "The human sciences: origins and histories", *History of the human sciences* 6/1 (1993), pp. 1-12.

CONTINISIO, C., "Il re prudente. Saggio sulle virtù politiche e sul cosmo culturale dell'antigo regime", en C. Continisio y C. Mozzarelli (eds.), *Repubblica e virtù*. Roma, 1995.

CONTRERAS PELÁEZ, F. J., *La filosofía de la historia de Johann G. Herder*. Sevilla, 2004.

COURTENAY, W. J., *Capacity and volition. A history of the distinction of absolute and ordained power*. Bergamo, 1990.

COWAN, B., "Mr. Spectator and the Coffeehouse Public Sphere", *Eighteenth-Century Studies* 37/3 (2004), pp. 345-366.

CRANSTON PAULL, R., "Leibniz and the Miracle of Freedom", *Noûs* 26 (1992), pp. 218-235.

CUESTA FERNÁNDEZ, R., *Clío en las aulas. La enseñanza de la Historia en España. Entre reformas, ilusiones y rutinas*. Madrid, 1998.

DAHL, N. O., "Aristotle on Action, Practical Reason, and Weakness of the Will", en G. Anagnostopoulos, *A Companion to Aristotle*. Malden, Oxford, 2009, pp. 506-511.

DAMROSCH, L., "Hobbes as a Reformation Theologian: Implications of the Free-Will Controversy", *Journal of the History of Ideas* 40/3 (1979), pp. 339-352.

DARDÉ, C., "Cánovas y el nacionalismo liberal español", *Nación y Estado en la España liberal*. G. Gortazar (ed.), Madrid, 1994, pp. 209-238.

DEKKER, E., *Rijker dan Midas. Vrijheid, genade en predestinatie in de theologie van Jacobus Arminius (1559-1609)*. Zoetermeer, 1993.

DERKS, H., "Über die Faszination des «Ganzen Hauses»", *Geschichte und Gesellschaft* 22 (1996), pp. 221-242.

DEURSEN, A. T. van, *Bavianen en Slijkgeuzen. Kerk en kervolk ten tijde van Maurits en Oldebarnevelt*, Franeker, 1991.

DÍEZ DEL CORRAL, L., *El liberalismo doctrinario*. Madrid, 1984.

DIHLE, A., *The Theory of Will in Classical Antiquity*. London, 1982.

DICKENS, A. G., *The Courts of Europe: Politics, Patronage and royalty, 1400-1800*. London, 1977.

DILTHEY, W., "Die Funktion der Anthropologie in der Kultur des 16. Und 17. Jahrhunderts", en Id., *Gesammelte Schriften. Weltanschauung und Analyse des Menschen seit renaissance und Reformation*. Stuttgart, 1991, vol. II, pp. 416-492.

DIPPER, C., "Otto Brunner aus der Sicht der frühneuzeitlichen Historiographie", *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento* 13 (1987), pp. 73-96.

DONATI, C., *L'idea di nobiltà in Italia secoli XIV-XVIII*. Roma, Bari, 1998.

DOORMAN, M., *Rousseau en ik*. Amsterdam, 2012.

DUINDAM, J., *Myths of Power: Norbert Elias and the Early Modern Court*. Amsterdam, 1992.

EDWARDS, J., “Critique and crisis today: Koselleck, Enlightenment and the concept of politics”, *Contemporary Political Theory* 5/4 (2006), pp. 428-446.

N. ELIAS, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicotécnicas*. Madrid, 2010.

–, *Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen des Königtums und der höfischen Aristokratie*. Frankfurt (Main), 1992.

ELLIOTT, J. H., “The court of the Spanish Habsburgs: a peculiar institution”, en P. Mack y M. C. Jacob (eds.), *Politics and Culture in Early Modern Europe. Essays in honour of H. G. Koenigsberger*. Cambridge, 1987, pp. 5-24.

ENGSTROM, S., “Happiness and the highest good in Aristotle and Kant”, S. Engstrom y J. Whiting (eds.), *Aristotle, Kant and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty*. Cambridge, 1996, pp. 102-133.

ETZEMÜLLER, T., *Sozialgeschichte als politische Geschichte. Werner Conze und die Neuorientierung der Westdeutschen Geschichtswissenschaft nach 1945*, München, 2001, p. 85.

EZQUERRA REVILLA, I., “La Cámara” en J. Martínez Millán y S. Fernández Conti (dirs.), *La Monarquía de Felipe II: la casa del rey*. Madrid, 2005, I, pp. 121-143.

FERNÁNDEZ SANTILLÁN, J. F., *Hobbes y Rousseau. Entre la autocracia y la democracia*. México, 1988.

FERRARI, J., *Les sources françaises de la philosophie de Kant*. París, 1979.

FINNIS, J., *Aquinas*. Oxford, 1998.

FLITTER, D., *Teoría y crítica del romanticismo español*. Cambridge, 1995.

FONTANA, J., *Historia. Análisis del pasado y proyecto social*. Barcelona, 1982.

FORRESTER, D. B., “Martín Lutero (1483 – 1546) y Juan Calvino (1509 – 1564)”, en L. Strauss y J. Cropsey, *Historia de la filosofía política*. México, 1996.

FOX, C., “How to Prepare a Noble Savage: The Spectacle of Human Science”, en C. Fox, R. Porter, R. Wokler (eds.), *Inventing Human Science: Eighteenth Century Domains*. Berkeley, 1995, pp. 1-30.

FOX, E. I., *La invención de España: nacionalismo liberal e identidad nacional*. Madrid, 1997.

FREEDMAN, J. S., “The diffusion of the writings of Petrus Ramus in Central Europe, c. 1570 - c. 1630”, *Renaissance Quarterly* 46/1 (1993), pp. 98-152.

FRIGO, D., *Il padre di famiglia: governo della casa e governo civile nella tradizione dell' «economics» tra cinque e seicento*. Roma, 1985.

FUMAROLI, M., *Las abejas y las arañas. La Querrela de los Antiguos y los Modernos*. Barcelona, 2008.

GAMBIN, F., “Saber y supervivencia. Anotaciones sobre el concepto de ser persona en Baltasar Gracián”, en A. Heredia Soriano (ed.), *Actas del VI Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*. Salamanca, 1990, pp. 369-380.

GAMBRA GUTIÉRREZ, A. y LABRADOR ARROYO, F., *Evolución y estructura de la Casa Real de Castilla*. Madrid, 2010.

GARCÍA GONZÁLEZ, J., “Creación y libertad. Sobre la *Teodicea* de Leibniz y contra ella”, en A. L. González, *Posibilidad, contingencia, necesidad, existencia. Estudios en los 300 años de la Teodicea de Leibniz*. Barañáin, 2011, pp. 83-102.

GAUTHIER, D. P., *The logic of Leviathan: the moral and political theory of Thomas Hobbes*. Oxford, 1969.

GELLNER, E., *Naciones y nacionalismo*. Madrid, 1988.

GIERKE, O. von, *Teorías políticas en la Edad Media*. Madrid, 1995.

GILSON, E., *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*. Madrid, 2007.

GOOCH, G. P., *Historia de los historiadores en el siglo XIX*. México, 1942.

GOODMAN, D., “Public Sphere and Private Life: Toward a Synthesis of Current Historiographical Approaches to the Old Regime”, *History and Theory* 31/1 (1992), pp. 1-20.

GORDON, D., *Citizens without sovereignty. Equality and sociability in French thought, 1670-1789*. Princeton, 1994.

GRANDE YÁÑEZ, M., “Tipología de la justicia en Baltasar Gracián”, en J. San Martín y J. M. Ayala (coords.), *Baltasar Gracián. Tradición y modernidad. Actas del simposio internacional sobre Baltasar Gracián en el IV Centenario de su nacimiento*. Calatayud, 2002, pp. 218-220.

HAAKONSSSEN, K., “Hugo Grotius and the History of Political Thought”, *Political Theory* 13/2 (1985), pp. 239-265.

–, *Natural law and moral philosophy. From Grotius to the Scottish Enlightenment*. Cambridge, 1996.

HAAR, I., *Historiker im Nationalsozialismus. Deutsche Geschichtswissenschaft und der »Volkstumskampf« im Osten*. Göttingen, 2000.

HABERMAS, J., *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. Barcelona, 1994.

–, “Zur Kritik an der geschichtsphilosophie (R. Koselleck, H. Kesting)” en id., *Kultur und Kritik: Verstreute Aufsätze*. Frankfurt/M., 1973.

HAENTJENS, A. H., *Hugo de Groot als godsdienstig denker*. Amsterdam, 1946.

HAMMERSTEIN, N., “Christian Wolff und die Universitäten. Zur Wirkungsgeschichte des Wolffianismus im 18. Jahrhundert”, en W. Schneiders (ed.), *Christian Wolff, 1679-1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*. Hamburg, 1983, pp. 266-277.

HARGRAVES, N., “The Progress of Ambition”: Character, Narrative, and Philosophy in the Works of William Robertson”, *Journal of the History of Ideas* 63/2 (2002), pp. 261-282.

HARRISON, S., “Do We Have a Will?”, en G. B. Mathews (ed.), *The Augustinian Tradition*. Berkely, Los Angeles, 1991, pp. 195-205.

HAZARD, P., *La crisis de la conciencia europea (1680 – 1715)*. Madrid, 1988.

HEIMAN, G., “The sources and significance of Hegel’s corporate doctrine”, en Z. A. Pelczynski, *Hegel’s political philosophy, problems and perspectives. A collection of new essays*. Cambridge, 1971, pp. 111-135.

HEIMSOETH, H., *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*. Madrid, 1974.

HERMOSA, A., “Estudio preliminar” a J. J. Rousseau, *Proyecto de constitución para Córcega; Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*. Madrid, 1988, pp. ix-xliv.

HILL, R. S., “David Hume”, en L. Strauss y J. Cropsey (eds.), *Historia de la filosofía política*. México, 1987.

HINRICHS, C., “Rankes Lutherfragment von 1817 und der Ursprung seiner universalhistorischen Anschauung”, en R. Nürnberger (ed.), *Festschrift für Gerhard Ritter zu seinem 60. Geburtstag*. Tübingen, 1950, pp. 299-321.

HINSKE, N., “Wolffs Stellung in der deutschen Aufklärung”, en W. Schneiders (ed.), *Christian Wolff, 1679-1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*. Hamburg, 1983, pp. 306-316

HINZ, M., *Die menschlichen und die göttlichen Mittel*. Bonn, 2002.

HOBSBAWM, E., *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Barcelona, 2000.

HOCHSTRASSER, T. J., *Natural Law Theories in the Early Enlightenment*. Cambridge, 2004.

HOENDERDAAL, G. J., *Staat in de vrijheid. De geschiedenis van de remonstranten*. Zutphen, 1982.

HORKHEIMER, M., y ADORNO, T. W., *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid, 1997.

HORN MELTON, J. van, “Continuities in German Historical Scholarship, 1930-1960”, en H. Lehmann y J. van Horn Melton (ed.): *Paths of continuity. Central European historiography from the 1930's to the 1950's*. Cambridge, 1994, pp. 1-18.

–, “From Folk History to Structural History: Otto Brunner (1898 – 1982) and the Radical-Conservative Roots of German Social History”, en H. Lehmann y J. van Horn Melton (ed.): *Paths of continuity. Central European historiography from the 1930's to the 1950's*. Cambridge, 1994, pp. 263-292.

HOTSON, H., *Commonplace learning. Ramism and its German ramifications, 1543-1630*. Oxford, 2007.

HUNTER, I., *Rival Enlightenments. Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany*. Cambridge, 2001.

IGLESIAS, M. C., “El paraíso perdido en las «Cartas Persas» y en los «Discursos» rousseauianos”, *Revista de Estudios Políticos* 8 (1979), pp. 165-183.

–, *El pensamiento de Montesquieu*. Madrid, 1984.

IGGERS, G. G., *Historiography in the twentieth century. From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge*. Hanover, London, 1997.

–, *The German conception of history. The national tradition of historical thought from Herder to the present*. Middletown, Connecticut, 1983.

IRWIN, T. H., “Virtue and Law”, en J. Marenbon (ed.), *The Oxford Handbook of Medieval Philosophy*. Oxford, 2012, pp. 605-621.

–, *The Development of Ethics. From Suárez to Rousseau*. Oxford, 2008.

–, “Kant’s criticisms of Eudaemonism” en S. Engstrom y J. Whiting (eds.), *Aristotle, Kant and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty*. Cambridge, 1996, pp. 63-95.

–, “Who Discovered the Will”, *Philosophical Perspectives* 6 (1992), pp. 453-473.

JALABERT, J., *Le Dieu de Leibniz*. París, 1960.

JIMÉNEZ MORENO, L., “Gracián: persona y arte de vivir”, en J. San Martín y J. M. Ayala (coords.), *Baltasar Gracián. Tradición y modernidad. Actas del simposio internacional sobre Baltasar Gracián en el IV Centenario de su nacimiento*. Calatayud, 2002, pp. 65-88.

–, “Sobre el desengaño en Gracián”, *Conceptos. Revista de Investigación Graciana* 1 (2004), pp. 133-155.

JIMÉNEZ PABLO, E., *La lucha de identidad en la Compañía de Jesús: entre el servicio a Roma y el influjo de la Monarquía hispana (1573-1643)*. Tesis doctoral en publicación.

JOLLEY, N., *Leibniz*. London, New York, 2005.

JOVER, J. M., “Caracteres del nacionalismo español, 1854-1874”, *Zona abierta* 31 (1984), pp. 1-22.

–, *Política, diplomacia y humanismo popular. Estudios sobre la vida española en el siglo XIX*. Madrid, 1976.

JURETSCHKE, H., “La recepción de la cultura y ciencia alemana en España durante la época romántica”, *Estudios románticos*. Valladolid, 1975, pp. 63-120.

KAIN, P., “Prudential Reason in Kant’s Anthropology”, en B. Jacobs, P. Kain, *Essays on Kant’s Anthropology*. Cambridge, 2003, pp. 230-265.

KAUFMANN, S., “Die stoisch-ciceronische Naturrechtslehre und ihre Rezeption bis Rousseau”, en B. Neymeyr, J. Schmidt, B. Zimmermann (eds.), *Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik*, Berlin, 2008, pp. 229-292.

KEANE, J., "Despotismus und Demokratie. Über die Unterscheidung zwischen bürgerlicher Gesellschaft und Staat 1750-1850", en J. Kocka (ed.), *Bürgertum im 19. Jahrhundert*. Munich, 1988, I, pp. 303-339.

KEDOURI, E., *Nationalism*. Londres, 1966.

KEEN, M., "Chivalry and Courtly Love", *Peritia* 2 (1983), pp. 149-169.

KIRK, S., *El mito, su significado y funciones en las distintas culturas*. Barcelona, 1973.

KLEIN, L. E., "Politeness and the Interpretation of the British Eighteenth Century", *The Historical Journal* 45/4 (2002), pp. 869-898.

–, "Liberty, Manners, and Politeness in Early Eighteenth-Century England", *The Historical Journal* 32/3 (1989), pp. 583-605.

KNUUTTILA, S., "The Emergence of the Logic of Will in Medieval Thought", en G. B. Mathews (ed.), *The Augustinian Tradition*. Berkely, Los Angeles, 1991, pp. 206-221.

KOCKA, J., "Ideological regression and methodological innovation: Historiography and the Social Sciences in the 1930's and the 1940's", *History and Memory* 2/2 (1990), pp. 130-138.

KOHN, H., *Historia del nacionalismo*. Madrid, 1984.

KONTLER, L., "William Robertson's history of manners in German, 1770-1795", *Journal of the History of Ideas* 58/1 (1997), pp. 125-144.

KOSELLECK, R., "Sozialgeschichte und Begriffsgeschichte", en W. Schieder y V. Sellin (ed.), *Sozialgeschichte in Deutschland. Entwicklungen und Perspektiven in internationalen Zusammenhang*. Göttingen, 1986, I, pp. 89-109.

–, *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*. Oxford, 1988.

KRIEGER, L., *An Essay on the Theory of Enlightened Despotism*. Chicago, 1975.

KÜHN, M., *Kant, eine Biographie*. Nördlingen, 2007.

–, *Scottish common sense in Germany, 1768-1800*. Kingston, 1987.

LAFUENTE, M., *Historia General de España, 1850-1867*. 30 vols.

LABRADOR ARROYO, F., *La Casa Real en Portugal (1580-1621)*. Madrid, 2009.

LAMBERTINI, R., “A proposito della costruzione dell'Oeconomica in Egidio Romano”, *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale* 14 (1988), pp. 315-370.

LAUE, T. H. von, *Leopold von Ranke, the formative years*. Princeton, 1950.

LAWRENCE, P., *Nationalism. History and theory*. Harlow, 2005.

LEWALTER, E., *Spanisch-jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte der iberisch-deutschen Kulturbeziehungen und zur Vorgeschichte des deutschen Idealismus*. Darmstadt, 1967.

LOHR, C. H., “The Medieval Interpretation of Aristotle”, en N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge, 1982, pp. 80-98.

LÓPEZ CALERA, N. M., “El matrimonio en la filosofía del derecho de Hegel”, en A. Álvarez Bolado, J. M. Artola, P. Cerezo Galán, y otros, *En torno a Hegel*. Granada, 1974, pp. 191-203.

LÓPEZ VELA, R., “De Numancia a Zaragoza. La construcción del pasado nacional en las historias de España del ochocientos”, en R. García Cárcel, *La construcción de las Historias de España*. Madrid, 2004, pp. 195-298.

–, “Carlos V y España en la obra de Modesto Lafuente. La interpretación liberal de la nación española dentro del imperio de los Austrias”, en: J. Martínez Millán (coord.), *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)*. Madrid, 2000, pp. 153-259.

–, “Entre leyenda, política e historiografía: el debate sobre Felipe II en España en 1867”, en J. Martínez Millán (dir.), *Felipe II (1527-1598). Europa y la Monarquía Católica*. Madrid, 1998, IV, pp. 371-392

LOUDEN, R. B., “The second part of morals”, en B. Jacobs, P. Kain, *Essays on Kant's Anthropology*. Cambridge, 2003, pp. 60-84.

–, *Kant's Impure Ethics. From rational beings to human beings*, Oxford 2000.

LUSCOMBE, D. E., “The state of nature and the origin of the state”, en N. Kretzman, A. Kenny, J. Pinborg (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge, 1982, pp. 757-770.

MACDONALD, S., “Ultimate Ends in Practical Reasoning: Aquinas's Aristotelian Moral Psychology and Anscombe's Fallacy”, *The Philosophical Review* 100/1 (1991), pp. 31-66.

MACINTYRE, A., *Tras la virtud*. Barcelona, 2009.

–, *Ética y política: ensayos escogidos*. Granada, 2008, vol. II.

–, *Historia de la ética*. Barcelona, 2006.

- MAGNAVACCA, S., *Léxico técnico de filosofía medieval*. Buenos Aires, 2005.
- MACPHERSON, C. B., *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Madrid, 2005, pp. 196-218.
- MALTBY, W. S., *El Gran duque de Alba. Un siglo de España y de Europa*. Girona, 2007.
- MARAVALL, J. A., *Antiguos y modernos. Visión de la historia e idea del progreso hasta el Renacimiento*. Madrid, 1986.
- MARKUS, R. A., *Saeculum: history and society in the theology of St. Augustine*. Cambridge, 1970.
- MARTÍNEZ MILLÁN, J., y CARLOS MORALES, C. J. de, *Religión, política y tolerancia en la Europa Moderna*. Madrid, 2011.
- MARTÍNEZ MILLÁN, J., Y FERNÁNDEZ CONTI, S., (dirs.): *La monarquía de Felipe II: la casa del rey*. Madrid, 2005, 2 vols.
- MARTÍNEZ MILLÁN, J., Y VISCEGLIA, M. A. (dirs.), *La Monarquía de Felipe III*. Madrid, 2008, 4 vols.
- MARTÍNEZ MILLÁN, J., “The duke of Alba in the court of Philip II and Charles V”, en M. Ebben, M. Lacy-Bruijn, R. Van Hövell tot Westerflieer (ed.), *Alba, General and Servant to the Crown*. Rotterdam, 2013.
- , “Corte y Casas Reales en la Monarquía hispana: la imposición de la Casa de Borgoña”, *Obradoiro de Historia Moderna* 20 (2011), pp. 13-42.
- , “La sustitución del «sistema cortesano» por el paradigma «estado nacional» en las investigaciones históricas”, *Libros de la Corte.es* 1 (2010), pp. 4-16.

- , “El triunfo de Roma. Las relaciones entre el Papado y la Monarquía católica durante el siglo XVII”, en J. Martínez Millán y M. Rivero Rodríguez (coords.), *Centros de poder italianos en la Monarquía Hispana (siglos XV-XVIII)*. Madrid, 2010, I, pp. 549-681.
- , “Introducción: La monarquía de Felipe III: Corte y reinos” en J. Martínez Millán y M. A. Visceglia (dirs.), *La monarquía de Felipe III: La Corte*. Madrid, 2008, vol. III, pp. 59-60.
- , “La transformación de la Corte”, en J. Martínez Millán y M. A. Visceglia (dirs.), *La monarquía de Felipe III: La Corte*. Madrid, 2008, III, pp. 63-65.
- , “La Corte de la monarquía hispana”, *Studia Histórica. Edad Moderna* 28 (2008), pp. 27-61.
- , “La transformación del paradigma «católico hispano» en «católico romano»: la Monarquía Católica de Felipe III”, en J. L. Castellano Castellano y M. L. López-Guadalupe Muñoz (eds.), *Homenaje a Antonio Domínguez Ortiz*. Granada, 2008, II, pp. 521-556.
- , *La Inquisición española*. Madrid, 2007.
- , “Introducción” a J. Martínez Millán y S. Fernández Conti (dirs.), *La Monarquía de Felipe II. La Casa del Rey*. Madrid 2005, vol. I, pp. 17-51.
- , “Corrientes espirituales y facciones políticas en el servicio del Emperador Carlos V”, en W. Blockmans y N. Mout, *The world of emperor Charles V*. Amsterdam, 2004, pp. 97-126.
- , “Introducción” a Idem (dir.), *La corte de Carlos V*, Madrid, 2000, pp. 17-41.
- , (dir.), *La Corte de Carlos V*. Madrid, 2000, 5 vols.

–, “Filosofía cortesana de Alonso de Barros (1587)”, en P. Fernández Albaladejo, J. Martínez Millán, V. Pinto Crespo (coords.): *Política, religión e inquisición en la España Moderna. Homenaje a Joaquín Pérez Villanueva*. Madrid, 1996, pp. 461-482.

–, “Familia real y grupos políticos: la princesa doña Juana de Austria”, en Idem (dir.), *La Corte de Felipe II*. Madrid, 1994, pp. 73-106.

–, “En busca de la ortodoxia: el Inquisidor General Diego de Espinosa”, en Idem (dir.): *La corte de Felipe II*. Madrid, 1994, pp. 189-228.

–, “Un curioso manuscrito: el libro de gobierno del cardenal Diego de Espinosa (1512?-1572)”, *Hispania, revista española de historia* 53/183 (1993), pp. 299-344.

MATHEWS, G. B., *Agustín*. Barcelona, 2006.

MAURER, M., “Christian Thomasius oder: Vom Wandel des Gelehrtentypus im 18. Jahrhundert”, en F. Vollhardt (ed.): *Christian Thomasius (1655-1728). Neue Forschungen im Kontext der Frühaufklärung*. Tübingen, 1997, pp. 429-444.

MEGAY, E. N., “Treitschke reconsidered: the Hegelian tradition of German Liberalism”, *Midwest Journal of Political Science* 2/3 (1958), pp. 298-317.

MEINECKE, F., *Die Entstehung des Historismus*. München, 1965

–, *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*. L. Díez del Crral (ed.), F. González Vicen (trad.), Madrid, 1959.

MERCER, C., “The young Leibniz and his teachers”, en S. Brown (ed.), *The young Leibniz and his philosophers*. Dordrecht, 1999, pp. 19-40.

MERKEL, R. F., *Leibniz und China*. Berlin, 1952.

METZ, K. H., *Grundformen historiographischen Denkens*. München, 1979.

MILLER, J., “Innate ideas in Stoicism and Grotius”, *Grotiana* 22/23 (2001/2002), pp. 157-176.

MILLER, P. N., “Nazis and Neo-stoics: Otto Brunner and Gerhard Oestreich before and after the Second World War”, *Past and present* 176 (2002), pp. 144-186.

MISSFELDER, J.-F., “Die Gegenkraft und ihre Geschichte. Carl Schmitt, Reinhart Koselleck und der Bürgerkrieg”, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 58/4, 2006, pp. 310-336.

MOORE, J., y SILVERTHORNE, M., “Gershom Carmichael and the natural jurisprudence tradition in eighteenth-century Scotland”, en I. Hont y M. Ignatieff (eds.), *Wealth and Virtue. The shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*. Cambridge 1983, pp. 73-84.

MORENO ALONSO, M., “Del mito al logos en la historiografía liberal. La monarquía hispana en la historia política del siglo XIX”, en J. Martínez Millán y C. Reyero (coords.), *El siglo de Carlos V y Felipe II. La construcción de los mitos en el siglo XIX*. Madrid, 2000, pp. 101-120.

MOZZARELLI, C. (a cura di), «*Familia*» *del príncipe e famiglia aristocratica*. Roma, 1988.

–, “Principe, corte e governo tra ‘500 e ‘700”, en *Culture e idéologie dans la genèse de l’Etat Moderne*. Roma, 1985, pp. 367-379.

–, *La Corte nella cultura e nella storiografia. Immagini e posizioni tra Otto e Novecento*. Roma, 1983.

NELLEN, H. van, *Hugo de Groot. Een leven in strijd om de vrede*. Amsterdam, 2007

NICHOLAS, D. M., “New paths of social history and old paths of historical romanticism. An essay review on the work and thought of Otto Brunner”, *Journal of Social History* 3/3 (1970), pp. 277-294.

NIETO SORIA, J. M., *Fundamentos Ideológicos del poder real en Castilla (Siglos XIII-XVI)*. Madrid, 1988.

NIPPERDEY, T., “Zum Problem der Objektivität bei Ranke”, en W. J. Mommsen (ed.), *Leopold von Ranke und die moderne Geschichtswissenschaft*. Stuttgart, 1988, pp. 215-222.

NÚÑEZ, D., *La mentalidad positiva en España*. Madrid, 1975.

NUSSBAUM, M. C., *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton, New Jersey, 1994.

OBERPARLEITER-LORKE, E., *Der Freiheitsbegriff bei Rousseau: Rousseaus praktisches System der Freiheit im Kontext der deutschen Transzendentalphilosophie und eines modernen, interpersonellen Freiheitsbegriffs*. Würzburg, 1997.

OESTREICH, G., *Antiker Geist und moderner Staat bei Justus Lipsius (1547-1606). Der Neostoicismus als politische Bewegung*, Göttingen, 1989.

–, “Justus Lipsius als Theoretiker des neuzeitlichen Machtstaates” en Id., *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates*, Berlin 1969, pp. 35-79.

OESTERREICH, P. L., “Einzelkommentar” a J. G. Fichte, *Schriften zur angewandten Philosophie. Reden an die deutsche Nation*, Frankfurt a/M, 1997, vol. II, pp. 930-996.

OPITZ, C., “Neue Wege der Sozialgeschichte? Ein kritischer Blick auf Otto Brunners Konzept des «ganzen Hauses»”, *Geschichte und Gesellschaft* 20 (1994), pp. 89-98.

PEIRÓ MARTÍN, I. y PASAMAR ALZURIA, G., *La Escuela Superior de Diplomática (los archiveros en la historiografía española contemporánea)*. Madrid, 1996.

–, “La vía española hacia la profesionalización de la historia”, *Studium. Geografía. Historia. Arte. Filosofía* 3 (1991), pp. 135-162.

PEIRÓ MARTÍN, I., “Valores patrióticos y conocimiento científico: la construcción histórica de España”, en: C. Forcadell Álvarez (coord.), *Nacionalismo e historia*. Zaragoza, 1998, pp. 29-52.

PELCZYNSKI, Z. A., “The significance of Hegel’s separation of the state and civil society”, en Id. (ed.), *The State and Civil Society. Studies in Hegel’s Political Philosophy*. Cambridge, 1984, pp. 1-13.

PETERSEN, P., *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischem Deutschland*. Leipzig, 1921.

PHILLIPSON, N., “Providence and progress: an introduction to the historical thought of William Robertson”, en S. J. Brown (ed.), *William Robertson and the expansion of Empire*, Cambridge, 1997, pp. 55-73.

–, “The Scottish Enlightenment”, en R. Porter y M. Teich (eds.), *The Enlightenment in national context*, Cambridge, 1981.

PINCUS, S., “Coffee Politicians Does Create”: Coffeehouses and Restoration Political Culture”, *The Journal of Modern History* 67/4 (1995), pp. 807-834.

PINK, T., “Suárez, Hobbes and the Scholastic Tradition in Action Theory”, en M. Stone y T. Pink (eds.), *The Will and Human Action: From Antiquity to the Present Day*. London, 2004, pp. 127-153.

–, “Freedom of the Will”, en J. Marenbon (ed.), *The Oxford Handbook of Medieval Philosophy*. Oxford, 2012, pp. 569-587.

POCOCK, J. G. A., *The Machiavellian moment. Florentine political thought and the Atlantic republican tradition*. Princeton, 2003.

–, *Barbarism and religion. Narratives of civil government*. Cambridge, 1999, vol. II.

–, *Virtue, commerce and history. Essays on political thought and history, chiefly in the eighteenth century*. Cambridge, 1985.

POTTER, A., *The Authenticity Hoax. How We Get Lost Finding Ourselves*. New York, 2010.

QUONDAM, A., “La «forma de vivere». Schede per l’analisi del discorso cortigiano”, en A. Prosperi (a cura di), *La Corte e il «Cortegiano». Un modello europeo*, Roma 1980, II, pp. 41-54.

–, “Elogio del gentiluomo”, en A. Quondam y G. Patrizzi (eds.), *Educare il corpo educare la parola*. Roma, 1998, pp. 11-21.

–, *La conversazione*, Roma 2007.

RANKE, L. von, *Historia de los papas*. México, 2001.

–, *Das Briefwerk*. W. P. Fuchs (ed.), Hamburg, 1949.

–, *Zur Kritik neuerer Geschichtschreiber*. Leipzig, 1874.

–, *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514*. Leipzig, 1874.

–, “Politisches Gespräch”, *Historisch-politische Zeitschrift* 2 (1836), pp. 775-799.

–, *Fürsten und Völker von Süd-Europa im 16. und 17. Jahrhundert*. Berlin, 1837.

RIEHL, W. H., *Die Naturgeschichte des deutschen Volkes*. Leipzig, sin fecha.

–, *La sociedad burguesa*. P. Steinbach (ed.), R. Bein Mayer (trad.), Barcelona, 1985.

RIVERO, A., “Introducción” a I. Kant, *Antropología*, Madrid, 2004, pp. 7-11.

–, “Introducción” a R. Filmer, *Patriarca o el poder natural de los reyes*. Madrid, 2010, pp. 7-14.

RIVERO RODRÍGUEZ, M., *Gattinara. Carlos V y el sueño del Imperio*. Madrid, 2005.

–, “La preeminencia del Consejo de Italia y el sentimiento de la nación italiana”, en A. Álvarez-Ossorio Alavariño y B. J. García García (eds.), *La monarquía de las naciones. Patria, nación y naturaleza en la Monarquía de España*. Madrid, 2004, pp. 504-527.

–, “La Liga Santa y la paz de Italia (1579-1576)”, en P. Fernández Albaladejo, V. Pinto Crespo, J. Martínez Millán (coords.), *Política, religión e Inquisición en la España moderna: homenaje a Joaquín Pérez Villanueva*. Madrid, 1996, pp. 587-620.

ROBERTSON, J., “The Enlightenment above National Context: Political Economy in Eighteenth-Century Scotland and Naples”, *The Historical Journal* 40/3 (1997), pp. 667-697

–, “An elusive sovereignty. The course of the Union debate in Scotland, 1698 – 1707”, en *id.*, *A Union for Empire: Political thought and the British Union of 1707*. Cambridge, 1995, pp. 198-227.

ROBLEDO, L., “El lugar de la música en la educación del príncipe humanista”, en V. Dumanoir (comp.), *Música y literatura en la España de la Edad Media y del Renacimiento*. Madrid, 2003, pp. 1-19.

RODRÍGUEZ VELASCO, J. D., *El debate sobre la caballería en el siglo XV. La tratadística caballeresca castellana en su marco europeo*. Salamanca, 1996.

ROGERS, G. A. J., “Locke, anthropology and the models of the mind”, en *History of the Human Sciences* 6/1 (1993), pp. 73-87.

ROMAGNOLI, D., “Cortesia nella città: un modello complesso. Note sull’etica medievale delle buone maniere” en *id.* (ed.), *La città e la corte. Buone e cattive maniere tra medioevo ed età moderna*. Milán, 1991, pp. 21-70.

ROSS, D., *Aristotle*. London, 1968.

ROWAN, S., “Comment: Otto Brunner”, en H. Lehmann y J. van Horn Melton (ed.): *Paths of continuity. Central European historiography from the 1930’s to the 1950’s*. Cambridge, 1994, pp. 293-297.

RUTHERFORD, D., “Metaphysics: the late period”, en N. Jolley (ed.), *The Cambridge companion to Leibniz*. Cambridge, 1995, pp. 124-175.

SAAME, O., “Einleitung” a G. W. Leibniz, *Confessio philosophi. Das Glaubensbekenntnis des Philosophen. Ein Dialog*. Frankfurt (Main), 1994, pp. 9-30.

SAUVÉ MEYER, S., *Ancient Ethics. A critical introduction*. London, New York, 2008.

SCHNEIDERS, W., *Naturrecht und Liebesethik. Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Christian Thomasius*. Hildesheim, Nueva York, 1971.

SCHULZ, G., “Bürgertum und Bürgerlichkeit in der Darstellung Christian Garves”, en R. Vierhaus (ed.), *Bürger und Bürgerlichkeit in der Zeitalter der Aufklärung*. Heidelberg, 1981, pp. 255-261.

SHAPIN, S., *A social history of truth: civility and science in seventeenth-century England*. Chicago, 1994.

SHEENAN, J., “«Begriffsgeschichte»: Theory an Practice”, *Journal of Modern History* 50 (1978), pp. 312-319.

SHERMAN, N., *The Fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtue*. New York 1989.

SLEIGH, R. C., “Leibniz's First Theodicy”, *Noûs* 30 (1996), pp. 481-499.

SCHMUCKER, J., *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflektionen*. Meisenheim am Glan, 1961.

SCHNEEWIND, J. B., *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*. Cambridge, 2005.

SCHOFIELD, M., “Two Stoic approaches to justice”, en A. Laks y M. Schofield (eds.), *Justice and generosity: Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy. Proceedings of the Sixth Symposium Hellenisticum*. Cambridge, 1995, pp. 191-212.

SCHÖNWÄLDER, K., "The fascination of Power: Historical Scholarship in Nazi Germany", *History Workshop Journal* 43 (1997), pp. 133-153.

SCHULIN, E., *Deutsche Geschichtswissenschaft nach dem zweiten Weltkrieg (1945-1965)*. München, 1989.

SIEP, L., "Was heisst: «Aufhebung der Moralität in Sittlichkeit» in Hegels Rechtsphilosophie?", *Hegel Studien* 17 (1982), pp. 75-96.

SKINNER, Q., *Los fundamentos del pensamiento político moderno. El renacimiento*. México, 1978, 2 vols.

SMITH, A., *The Ethnic Origins of Nations*. Londres, 1986.

STARKEY, D. (ed.), *The English Court: From the Wars of the Roses to the Civil War*. London 1987.

STAROBINSKI, J., *Jean-Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo*. Madrid, 1983.

STEWART, D., "Account of the life and writings of William Robertson, D.D.F.R.S.E, late principal of the university of Edingburgh, and historiographer to his majesty for Scotland", como introducción a: *Works of William Robertson D. D.* Londres, 1840.

STOLLEIS, M., *Die Moral in der Politik bei Christian Garve*. München, 1967.

STRAUSS, L., *Natural right and history*. Cambridge, 1953.

TAYLOR, C., *Hegel*. Barcelona, 2010.

–, *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, 1992.

–, *Hegel and modern society*. Cambridge, 1980.

TIERNEY, B., *The Idea of Natural Rights*, Cambridge, 1979.

TORRES COROMINAS, E., “*El cortesano de Castiglione: Modelo antropológico y contexto de recepción en la corte de Carlos V*”, en J. Martínez Millán y M. Rivero Rodríguez (coords.), *Centros de poder italianos en la Monarquía Hispánica (siglos XV-XVIII)*. Madrid, 2010, pp. 1184-1234.

TREITSCHKE, H. von, *Gesellschaftswissenschaft. Ein kritischer Versuch*. Leipzig, 1859.

TRICAUD, F., “*Homo homini deus, homo homini lupus. Recherche des sources des deux formules de Hobbes*”, en R. Koselleck y R. Schnur (eds.), *Hobbes-Forschungen*. Berlin, 1969, pp. 61-70.

TUCCI, U., “*Ranke and the Venetian document market*”, en G. G. Iggers y J. Powell (eds.), *Leopold von Ranke and the shaping of the historical discipline*. Syracuse, 1990.

TUCK, R., *The rights of War and Peace: Political Thought and the International Order from Grotius to Kant*. Oxford, 1999.

–, *Philosophy and government, 1572-1651*. Cambridge, 1993.

–, “*Grotius and Selden*”, en J. H. Burns (ed.), *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*. Cambridge, 1991.

–, “*The «modern» theory of natural law*”, en A. Pagden (ed.), *The languages of political theory in early-modern Europe*. Cambridge, 1987, pp. 99-119.

ULLMANN, W., *Historia del pensamiento político en la Edad Media*. Barcelona, 1983.

VEGETTI, M., *Quince lecciones sobre Platón*. Madrid, 2012.

VENTURI, F., *Utopia and reform in the Enlightenment*. Cambridge, 1971.

VERA, T. G., “Introducción” a G. W. Leibniz, *Ensayos de Teodicea. Sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. Granada, 2012, pp. IX-XLV.

VERSELE, J., “Las razones de la elección de Don Luis de Requesens como gobernador general de los Países Bajos tras la retirada del duque de Alba (1573)”, *Studia Histórica. Historia moderna* 28 (2006), pp. 259-276.

VIERHAUS, R., *Germany in the Age of Absolutism*. Cambridge, 1988.

VILLACORTA BAÑOS, F., *Culturas y mentalidades en el siglo XIX*. Madrid, 1993.

VIÑAO FRAGO, A., *Política y educación en los orígenes de la España contemporánea*. Madrid, 1982.

VIROLI, M., *From politics to reason of state. The acquisition and transformation of the language of politics 1250-1600*. Cambridge, 1992.

–, *For love of country. An essay on patriotism and nationalism*. New York, 1995.

VISCEGLIA, M. A., “Favoritos del rey y ministros del papa”, en J. Martínez Millán y M. A. Visceglia (dirs.), *La monarquía de Felipe III: La Corte*. Madrid, 2008, vol. III, pp. 952-965.

–, “Casa y servidores del papa durante la Primera Edad Moderna”, *Studia histórica. Historia moderna* 30 (2008), pp. 85-108.

–, “Etiqueta cardenalicia en la época barroca”, en Idem, *Guerra, Diplomacia y Etiqueta en la Corte de los Papas (Siglos XVI y XVII)*. Madrid, 2010, pp. 135-169.

VOLPI, F., “Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo” en *Anuario filosófico* 32 (1999), pp. 315-342.

VOPA, A. J. la, “Conceiving a public: Ideas and society en Eighteenth-Century Europe”, *The journal of Modern History* 64/1 (1992), pp. 79-116.

VOS, L. de, “Institution Familie. Die Ermöglichung einer nicht-individualistischen Freiheit”, en *Hegel Studien* 41, (2006), pp. 91-112.

VOWINCKEL, G., “Christian Garve und das Ende der Glückseligkeitslehre”, en *Zeitschrift für Soziologie* 18/2 (1989), pp. 137-138.

WAGAR, W., “Modern views of the origins of the idea of progress”, en *Journal of the Hisotry of Ideas* 28/1 (1967), pp. 55-70.

WALKENHAUS, R., *Konservatives Staatsdenken. Eine wissenssoziologische Studie zur Ernst Rudolf Huber*. Berlin, 1997, pp. 213-214.

WALTON, A. S., “Economy, utility and community in Hegel’s theory of civil society”, en Z. A. Pelczynski, *The State and Civil Society. Studies in Hegel’s Political Philosophy*. Cambridge, 1984, pp. 244-261.

WATT, J. A., “Spiritual and temporal powers”, en: J. H. Burns (ed.), *Medieval Political Thought (c. 350-c.1450)*. Cambridge 1988, pp. 403-411.

WEBER, M., *El político y el científico*. Madrid, 2012.

–, *Sociología del poder*. J. Abellán (ed.), Madrid, 2012.

WEBER, M., *Zur Theorie der Familie in der Rechtsphilosophie Hegels*. Berlin 1986.

WEBER, W., “Zwischen Fürstenabsolutismus und Räterherrschaft. Zur Rolle der gelehrten Beamten im politischen Denken des Christian Thomasius”, en F. Vollhardt (ed.): *Christian Thomasius (1655-1728). Neue Forschungen im Kontext der Frühaufklärung*. Tübingen, 1997, pp. 79-97.

WEISS, C., *L'Espagne, depuis le règne de Philippe II jusqu'à l'avènement des Bourbons*. Paris, 1844.

WELCH, S. R., “Revolution and reprisal: Bavarian schoolteachers in the 1848 Revolution”, *History of education quarterly* 41/1 (2001), pp. 25-57.

WESTPHAL, M., “Hegels radical idealism: family and state as ethical communities”, en Z. A. Pelczynski, *The State and Civil Society. Studies in Hegel's Political Philosophy*. Cambridge, 1984, pp. 77-92.

WOKLER, R., “From *l'homme physique* to *l'homme moral* and back: towards a history of Enlightenment anthropology”, *History of the Human Sciences*, 6/1 (1993), pp. 121-138.

WOLFF, H. M., *Die Weltanschauung der deutschen Aufklärung in geschichtlicher Entwicklung*. Bern, 1963.

WOLIN, R., “Political existentialism and the Total State”, *Theory and Society* 19/4 (1990), pp. 389-416.

WOOD, A. W., “Rational theology, moral faith and religion” en P. Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge, 1992.

WOOD, P. B., “The natural history of man in the Scottish Enlightenment”, *History of Science* 27 (1989), pp. 89-123.

WUNDT, M., *Die Deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*. Hildesheim, 1964.

YLLÁN CALDERÓN, E., *Cánovas del Castillo entre la historia y la política*. Madrid, 1985.

ZAMMITO, J. H., *Kant, Herder and the Birth of Anthropology*. Chicago, 2002.

ZANDE, J. van der, “In the image of Cicero. German Philosophy between Wolff and Kant”, *Journal of the History of Ideas* 56/3 (1995), pp. 419-442.

ÍNDICE

Agradecimientos.....	1
Introducción.....	3
1. El surgimiento de los estudios sobre la corte.....	6
2. La corte como modelo de organización política entre los siglos XIII y XIX.....	10
Capítulo 1. La recuperación historiográfica del concepto <i>Oeconomica</i>	19
1.1 Otto Brunner: la dicotomía entre Estado-sociedad y la <i>Casa extendida</i>	20
1.2 Wilhelm Heinrich von Riehl y la sociedad burguesa.....	33
1.3 Hegel y la familia, la sociedad y el Estado.....	40
1.4 La polémica historiográfica sobre la dicotomía Estado y sociedad....	46
Capítulo 2. La justificación filosófica del modelo cortesano: razón y armonía.....	51
2.1 La voluntad y la razón en el pensamiento clásico y cristiano.....	56
2.2 La cosmovisión platónica de San Agustín.....	63
2.3 La cosmovisión aristotélica de Santo Tomás.....	66
2.4 La <i>oeconomica</i> según Egidio Romano.....	73
2.5 La cosmovisión aristotélica de Castiglione.....	81
2.6 El desengaño y la virtud según Gracián.....	87
Capítulo 3. La crítica protestante al sistema cortesano: el modelo contractualista de Grocio, Hobbes y Pufendorf.....	97
3.1 La impotencia moral del ser humano según Lutero y Calvino.....	99
3.2 Grocio: entre la ley natural y el hombre virtuoso.....	105
3.2.1 El método de la ciencia moral.....	109
3.2.2 Amor propio y armonía universal.....	111
3.2.3 La <i>oikeiosis</i>	113
3.3 Hobbes: el hombre bajo la coacción de las leyes.....	119
3.3.1 La sociedad cortesana.....	123
3.3.2 Las virtudes intelectuales al servicio de las pasiones.....	126

3.3.3	La <i>scientia civilis</i> frente al arte cortesano de la observación.....	129
3.3.4	El lenguaje, retórica y sentido común.....	130
3.3.5	La separación del plano ético del político.....	132
3.3.6	La libertad del hombre.....	136
3.4	Pufendorf: las leyes como ornamento de la vida en sociedad.....	140
3.4.1	Las entidades morales.....	145
3.4.2	La condición natural del hombre: la <i>imbecillitas</i> frente a la cultura.....	150
3.4.3	El estado natural cualificado.....	154
3.4.4	El fin de la <i>oeconomica</i> : el progreso de la sociedad.....	159
3.4.5	El fin de la <i>anacyclosis</i>	163
3.4.6	El reconocimiento del honor y la nobleza de mérito.....	165
Capítulo 4.	El surgimiento de la sociedad ilustrada frente a la reafirmación de la cosmovisión esférica.....	171
4.1	La reforma moral del pietismo.....	173
4.2	La filosofía cortesana de Thomasius.....	187
4.2.1	La recepción de Gracián en las cortes alemanas.....	189
4.2.2	La filosofía cortesana como currículo universitario.....	192
4.2.3	La antropología voluntarista.....	195
4.2.4	El gobierno de los sabios: decoro, honestidad, justicia.....	198
4.3	La cosmovisión esférica de Leibniz.....	206
4.3.1	El rechazo de la tradición iusnaturalista.....	209
4.3.2	La espiritualidad ecuménica.....	215
4.3.3	La metafísica racional.....	222
4.3.4	La ética aristotélica.....	226
Capítulo 5.	Corte y sociedad: William Robertson y la historiografía ilustrada del progreso.....	231
5.1	La dicotomía entre Estado y sociedad: Schmitt, Koselleck, Habermas.....	231
5.2	La concepción de la sociedad como un ámbito alternativo a la Corte.....	239
5.3	Robertson y la Ilustración escocesa.....	253
5.4	El progreso de la civilización: las ciudades frente a la Corte.....	261
5.5	El surgimiento del despotismo en España.....	270

5.6 La ambición cortesana de Carlos V.....	276
5.7 La racionalidad de la Reforma frente a la política cortesana de Roma.....	280
Capítulo 6. Rousseau y la ruptura de la moral cortesana.....	285
6.1 Rousseau y la crítica anticortesana.....	289
6.2 El hombre inocente.....	295
6.3 La formación de la sociedad.....	298
6.4 La sociedad política basada en la igualdad.....	306
6.5 El cambio de la moral cortesana a la burguesa.....	315
6.6 La cultura cortesana sustituida por la cultura patriótica.....	326
Capítulo 7. La corte frente al reino de los fines de Kant.....	333
7.1 El pecado original.....	340
7.2 La Antropología: las <i>maneras</i> frente al <i>carácter</i>	345
7.3 La metafísica de las costumbres frente a la <i>Popularphilosophie</i>	354
7.4 La Corte frente al reino de Dios en la tierra.....	368
7.5 Garve sobre la burguesía y la Corte.....	384
Capítulo 8. Entre la política cortesana y la política de Estado: la justificación del Estado-nación en la historiografía decimonónica.....	401
8.1 Herder y Fichte: la construcción de la doctrina del nacionalismo y la espiritualidad del pueblo germano.....	405
8.2 Ranke y la decadencia del Imperio español.....	418
8.2.1 <i>Historias de los pueblos latinos y germánicos</i>	428
8.2.3 <i>Los otomanos y la Monarquía Española en los siglos XVI y XVII</i>	430
8.2.4 <i>La historia de los papas</i>	456
8.3 Cánovas del Castillo y la decadencia de la Monarquía.....	465
8.3.1 Cánovas y la historia del Estado.....	468
8.3.2 Historia de la decadencia española.....	473
8.3.3 <i>Bosquejo histórico de la Casa de Austria en España</i>	485
Conclusión.....	495

Fuentes y Bibliografía.....	501
-----------------------------	-----