

EL MODELO IDEAL DEL PRÍNCIPE EN GRACIÁN Y LA CONSTITUCIÓN DE UN *ÉTHOS* POLÍTICO PARA LA MONARQUÍA HISPÁNICA*

AGUSTÍN PALOMAR TORRALBO
Universidad de Granada (España)

RESUMEN: En el presente artículo se presenta la lectura de *El Político* de Gracián desde la pregunta acerca de la constitución del *éthos* político para cualquier república y, concretamente, para la Monarquía Hispánica. Para ello, en primer lugar, tras situar la cuestión desde la perspectiva hegeliana, el trabajo aborda el sentido que tiene en Gracián el modelo ideal pergeñado a partir de la figura de Fernando el Católico. En segundo lugar, se adentra desde aquí en el carácter que debe revestir la fundación de una monarquía para que sea perdurable en el tiempo. A continuación, el artículo expone el desafío que supuso, en el albor de la modernidad, la teoría de Maquiavelo y de Bodino, mostrando, finalmente, de qué modo Gracián fundamenta la constitución del *éthos* político a partir de la figura modélica del gobernante.

PALABRAS CLAVE: Monarquía Hispánica; Fernando el Católico; soberanía; eticidad; *éthos* barroco.

The ideal model of the prince in Gracián and the constitution of the political éthos in the Hispanic Monarchy

ABSTRACT: This article presents a reading of Gracián's *El Político* from the question about the constitution of the political *éthos* for any republic and, specifically, for the Hispanic Monarchy. To this end, firstly, after placing the issue from the Hegelian perspective, the paper addresses the meaning that Gracián has in the ideal model sketched from the figure of Ferdinand the Catholic. Secondly, it delves into the characterization of the nature that the foundation of a monarchy must have in order to be enduring over time. The article goes on to discuss the challenge posed by Machiavelli's and Bodin's theory at the dawn of modernity, and ends by showing how Gracián bases the constitution of the political *éthos* on the model figure of the ruler.

KEY WORDS: Hispanic Monarchy; Ferdinand the Catholic; Sovereignty; Ethicity; Baroque *éthos*.

En este trabajo quisiéramos tratar del concepto del *éthos* barroco desde la perspectiva que reviste el concepto del *éthos* político. Ciertamente, tal concepto es extraño al espíritu de la época, pero nos remitimos a él desde el pensamiento hegeliano para plantear el problema fundamental de una filosofía de lo político en la que la construcción de un Estado no puede hacerse de forma independiente a la de la constitución de una verdadera comunidad política. Desde la perspectiva de su *Filosofía del derecho*, este orden político, en el que converge la estructura del Estado y la de una sociedad cohesionada éticamente, requiere de un doble marco normativo: el del sistema jurídico —la normatividad que proviene de la obligación exterior de la ley— y el del sistema moral —la normativi-

* Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación «Herencia y actualización del Barroco como *ethos* inclusivo» (PID2019-108248GB-I00 / MICIN/ AEI / 10.13039/501100011033), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación, Agencia Estatal de Investigación, del Gobierno de España.

dad que proviene de la obligación interna de la ley—. La conformación de una sociedad como comunidad política requiere de la concurrencia del derecho, de la moralidad y también de la eticidad (*Sittlichkeit*). De este modo, como se sabe, Hegel quiso actualizar la eticidad del mundo clásico de la *pólis* abriéndola a las exigencias y condiciones del mundo moderno y superando, asimismo, sus escisiones. Si, como ha señalado Cuartango, lo político nace en la modernidad del gesto negativo de un sustraerse a la comunidad como una unidad de pertenencia compacta, en Hegel encontramos una nueva perspectiva: la de una sociedad que puede superar el conflicto en tanto que sociedad civil, esto es, en tanto que conformada éticamente¹. Una vida lograda éticamente en una sociedad constituye una verdadera comunidad política. Pues bien, a este arraigo ético en el seno de una sociedad concreta bien podemos denominarlo «*éthos* político».

Nosotros, desde este trasfondo abierto por Hegel, quisiéramos plantear la cuestión de la relación entre *éthos* barroco y *éthos* político. Partimos de la siguiente apreciación: aquí no se trata solamente de que el *éthos* barroco, como el carácter propio que define lo barroco, determine un modo de constituir lo político, sino que lo político mismo, en tanto que aquello en lo que habría de constituirse una sociedad, viene a determinar el carácter mismo de lo barroco o, dicho de otra manera, qué sea lo barroco no es algo que pueda decirse al margen de lo político y, por ende, de la cuestión misma de cómo está configurada *de facto* políticamente una sociedad y de cómo habría de estarlo *de jure*, es decir, aquí, éticamente. Pues bien, en el Barroco esta configuración política tiene la forma de una monarquía y en ella se hacen presentes las tensiones internas, los logros, pero también los incumplimientos de una determinada comunidad histórica política. Por ello, nuestro trabajo, centrado fundamentalmente en la propuesta graciana, atenderá al desafío que supuso para el pensamiento político barroco la constitución de una comunidad política que históricamente se conformó como la Monarquía Hispánica². Aún no debe hablarse de España y la expresión «Monarquía Hispánica» expresa mejor el poder patrimonial de esta Monarquía que tuvo intereses en todos los continentes y que generó al mismo tiempo una fuerte resistencia en Europa, la cual fue decisiva, como se ha señalado, en la formación misma de los Estados nacionales³.

1. EL *ÉTHOS* IDEAL DE LA FIGURA DEL MONARCA

Es lugar común afirmar que la vida de Gracián discurre por una época de crisis de la Monarquía y que esta no puede comprenderse solo como una expe-

¹ Cf. CUARTANGO, R., *El poder del espíritu. Hegel y el éthos político*, Abada, Madrid 2016, pp. 177-183.

² Para el estudio del origen de esta conformación puede verse: VILLACAÑAS, J. L., *La Monarquía Hispánica (1284-1516)*, Espasa Calpe, Madrid 2008.

³ Cf. UJALDÓN, E., «Comprender a Saavedra Fajardo», en: GONZÁLEZ GARCÍA, M. Y CASTIGNANI, H., (coords.), *Filosofías del Barroco*, Tecnos, Madrid 2020. pp. 214-215.

riencia coyuntural, sino estructural en la que, en el decir de Maravall, la visión del mundo es la de un «tambaleante desorden»⁴. Desde un punto de vista económico y social, se ha señalado también que esta crisis tiene uno de sus orígenes en la expulsión de los judíos en 1492 y en la posterior expulsión de los moriscos en 1609, pues si con la expulsión de los primeros quedó comprometida la situación financiera de la Monarquía, con la de los segundos, quedó, principalmente, la agrícola. Sin embargo, esta crisis deja entrever otra de mayor alcance en la que lo social ya no puede ser deslindado de lo político y lo religioso: el problema de la limpieza de sangre que, en la concepción contrarreformista del Barroco, llevará tanto a una defensa de la fe católica como a una defensa de la figura del monarca⁵. A esta situación crítica se une otra histórica y política: la necesidad de reconstruir la propia Monarquía tras el reinado de Felipe III. Bien es sabido que el Conde Duque de Olivares, favorito de Felipe IV, el cual será nombrado por Gracián en *El Político* como un «archiministro»⁶, tuvo como una de sus principales prioridades reforzar la figura del monarca en su autoridad ante la situación de interna de descomposición de la propia Monarquía y la maltrecha situación política⁷. Así, por ejemplo, se ha afirmado lo siguiente: «El proceso de desmembración de la unidad peninsular iniciado a mediados del siglo XVII representa, sin duda el mayor síntoma de crisis política»⁸.

Pues bien, la lectura de *El Político* encuentra aquí un primer sentido, pues Gracián pretende mostrar el modelo de monarca que, a su juicio y a la altura de su tiempo, la Monarquía necesita. Para Gracián, como veremos, una de las claves que han de operar en la constitución del *éthos* político está en el modo como rey y monarquía han de ajustarse, pues solo desde este ajuste puede hablarse de una república lograda o feliz, esto es, constituida en mayor o menor grado como comunidad política. Gracián responde *idealmente* a la pregunta acerca de qué constituye el *éthos* del monarca como el que lleva en sí la responsabilidad y la tarea de hacer buena a una república, pregunta esta que se

⁴ MARAVALL, J. A., *La cultura del barroco*, Ariel, Madrid 2012, p. 250.

⁵ Cf. PIZARRO LORENTE, H. «La crisis de la Monarquía española en la vida de Gracián (1601-1658)», en: GRANDE, M. Y PINILLA, R., (eds.), *Gracián: Barroco y modernidad*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2004, pp. 45-46.

⁶ GRACIÁN, B., *El político don Fernando el Católico*, Almuzara, Córdoba 2010, p. 39. Cito por esta edición a cargo de Luis Sánchez Laílla que sigue el facsímil de la edición *princeps* publicada en 1640 y editada por Aurora Egido en Institución Fernando el Católico en el año 2000. Esta edición cuenta con una introducción de la propia Aurora Egido. También tengo presente la edición de Salvador Rus Rufino incluida en: SOBRARIAS, J., MAQUIAVELO, N., GRACIÁN, B., SAAVEDRA FAJARDO, D., *El príncipe español. Antología de textos sobre Fernando el Católico*, Tecnos, Madrid 2014. Para los problemas y las diferencias entre la edición *princeps* y la edición de 1646 puede verse el siguiente trabajo: EGIDO, A., «La *princeps* de *El político*», en: *La rosa del silencio. Estudios sobre Gracián*, Alianza Editorial, Madrid 1996, pp. 197-210.

⁷ Se ha señalado que, aunque en *El Político* se refleje todavía el entusiasmo de Gracián por Felipe IV, también muestra ya la pusilanimidad ante un Rey que, por ejemplo, no hace acto de presencia en la batalla contra los franceses en la guerra de Cataluña (cf. CORREA CALDERÓN, E., *Baltasar Gracián. Su vida y su obra*, Editorial Gredos, Madrid 1970, pp. 234-235).

⁸ PIZARRO LORENTE, H., o. c., p. 47.

concreta en esta otra: cómo ha de ser la primera de las instituciones políticas de la Monarquía para que sea posible un buen gobierno. Por tanto, la cuestión de lo político señala a *un* político, Fernando el Católico, como el que supo llevar *preferente y efectivamente* la cuestión de la política a la cuestión del gobierno. Montaner Frutos, siguiendo a Maravall, en este sentido, ha dicho lo siguiente: «Así pues, para Gracián, la política no es un saber histórico o jurídico sobre la naturaleza y formas del poder; sino una disciplina práctica centrada en los modos de ejercitarlo sin perderlo»⁹.

Ahora bien, Gracián remontándose a la tradición clásica, entenderá que, para el orden práctico de la razón, no puede exigirse la misma exactitud que para la razón teórica o científica. Las demostraciones sobre las cuestiones éticas y políticas no pueden alcanzar el mismo grado de rigor — *akribés*, dirá Aristóteles— que las que giran en torno a la ciencia y que tienen su modelo en los *Analíticos*. Por esta razón, ya para Aristóteles en los asuntos prácticos hemos de servirnos del carácter ejemplar de quien encarna una virtud. De este modo, dirá que «en lo que más se distingue el hombre bueno es en ver la verdad en todas las cosas, siendo como el canon y la medida de ellas»¹⁰. El hombre bueno, en su ejemplaridad, es canon y medida de las cosas. Ahora bien, este carácter ejemplar, en la investigación teórica, se nos muestra como *el tipo* de hombre bueno. Allí donde las demostraciones no tienen el rigor de los razonamientos científicos, cabe describir el *eidós* de lo que se nos muestra ejemplarmente.

Gracián presentará la figura de Fernando el Católico como el canon y la medida del político que exige la Monarquía Hispánica. Por tanto, no hemos de ver en su escrito una descripción concreta o una biografía política del rey Fernando, sino más bien un esquema ideal del buen político, del buen gobernante. Ya en la «Censura» que abre el texto graciano, Juan Francisco Andrés de Uztarroz, poeta culterano, cronista de Felipe IV y amigo de Gracián, habla del escrito de Gracián como un dibujo o descripción del Monarca en el que se pretende hacer eternas las memorias de Fernando el Católico mostrando la *idea* del Rey¹¹. La pretensión de Gracián estará, justamente, en hacer aflorar este carácter ideal del Monarca, de tal modo que ese dibujo, sacado de los azares del momento, pueda ser visto en su carácter ejemplar para todo otro monarca. Este mismo carecer ideal está también presente en la «Censura» del doctor Pedro de Abejón que antecede a la nombrada. Ahí se dice que la lectura de la obra graciana «podrá servir de ejemplo a los príncipes y de idea a los mayores monarcas»¹². «Servir de idea» es decir que la presentación que se hace en el texto del Monarca ha sido esquematizada en la escritura para poder ser ofrecida en su ca-

⁹ MONTANER FRUTOS, A., «El político Don Fernando el Católico» en: EGIDO, A. y MARÍN PINA, M. C. (COORDS.), *Balthasar Gracián: Estado de la cuestión y nuevas perspectivas*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza 2001, p. 55.

¹⁰ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea y Ética Eudemia*, Editorial Gredos, Madrid 1993, 1113 a 30-35.

¹¹ Cf. GRACIÁN, B., o. c., p. 39.

¹² *Ibid.*, p. 35.

recer paradigmático. Ahora bien, como corresponde a la escritura barroca, ya se nos dice en el texto de esta segunda censura que esta descripción del *eidos* del gobernante resulta del contraste con la descripción también esquematizada de otros príncipes. La metáfora de la pintura como escritura es aquí cabal, pues en los contrastes de unas figuras con otras emergerá la figura central del Monarca en diferentes «lejos y distancias»¹³, y de tal modo que, en esa relación entre figuras, viéndose la mayor y las menores puede verse igualmente el lugar preeminente de la figura central¹⁴. Por ello, en el elenco de tan numerosas figuras nombradas, las habrá más cercanas y más lejanas, dibujándose así, cual pintura barroca, en su dinamismo y profundidad, la figura principal. Pero, el texto deja ya claro en el siguiente sintagma, después de este primero, el cual hace referencia a la composición de esta pintura donde la iluminación de unas figuras surge del contraste con la sombra de otras, aquello que es objeto de esta pintura: «las virtudes y deliquios»¹⁵. Es decir, la figura que, finalmente, la escritura de Gracián traza es la de la excelencia del Monarca en relación a las virtudes y puntos débiles de las demás figuras. Ya, antes del texto de Gracián, prefiguramos que la talla política de Fernando el Católico se cincela con el trabajo de la virtud. La cuestión del *éthos* político se resolverá para Gracián en términos principalmente de virtud. El Monarca es su carácter ejemplar alumbrando el contenido teórico de la virtud, pero también la fuerza o *vis* que ha de acompañar a este ejercicio que es visto ya desde el comienzo como un ejercicio de dominio, bien de sí mismo, bien de los otros. La tesis de Gracián es que para el gobierno de los otros es necesario el gobierno de sí mismo, el ejercicio de dominio sobre los otros requiere del ejercicio de dominio sobre sí.

En Gracián, se eleva la figura del Monarca como aquel en el que han quedado re-unidas todas las prendas, aquel en el que el destino ha procurado los mayores favores, aquel que la fama ha colmado de aplausos. La imagen que ofrece Gracián es la de Fernando el Católico como el claro sol que brilla por encima de todos los demás monarcas y, por tanto, como aquella atalaya desde la que puede divisarse cuantos le sucedan. Dicho de otro modo, Fernando el Católico es el príncipe a cuya sombra cualquier otro príncipe puede cobijarse. La imagen del sol es importante aquí no solo porque desde Platón venga a nombrar aquello desde lo que se irradia claridad en los asuntos de cualquier república, sino porque es el símbolo que pone en el pensamiento la cima desde la que nos vuelve visible la oscuridad. El brillar del sol no es solamente aquello que da paso de la noche al día, sino aquello que hace posible ver que hay oscuridad en la noche y que no siempre hay claridad en el día. La figura de Fernando el Católico, como aquella luz que brilla para la noche de los tiempos, es la que mejor hace posible ver las debilidades o los deliquios de otros príncipes. «Fernando tuvo la suerte —ha escrito Aurora Egido— de ser el sol reinando en su

¹³ *Ibid.*, p. 39.

¹⁴ Sobre las obras gracianas como cuadros de pintura véase: ANDREU CELMA, J. M., *Gracián y el arte de vivir*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza 1998, pp. 65-70.

¹⁵ GRACIÁN. B., o. c., p. 39.

creciente, síntesis arquetípica del héroe perfecto (*sapientia et fortitudo*, o como dice el jesuita: cabeza y puño, saber y valor, armas y leyes) y memoria viva de los mejores políticos de la historia»¹⁶. En definitiva, como sol, ilumina la medida que hace grande a un príncipe.

2. EL ÉTHOS DE LA FUNDACIÓN POLÍTICA

Ahora bien, el *éthos* político de cualquier monarca, que quiera encontrarse entre los mayores, no solo ha de tomar en su carácter paradigmático a la figura de Fernando el Católico como una figura ideal, modélica que nos muestra el *typos* del buen gobernante, también ha de mostrárnoslo en su carácter arquetípico, esto es, en su carácter de modelo primero u originario al que siempre hay que volver. Toda refundación de la monarquía ha de tener en su horizonte la fundación originaria de la misma a la que pertenece de suyo la reapropiación de los principios éticos con los que se forjó su nacimiento. El tipo ideal de gobernante para cualquier república se retrotrae preeminentemente a aquel que dio origen a una Monarquía.

Pues bien, es el *éthos* mismo de la fundación, que lleva en sí, en tanto que origen, un trasfondo mítico desde el que se origina un inicio determinado, el que Gracián hace relucir en el comienzo mismo de su texto. El exordio quiere ser también, a su modo, origen y fundación del texto mismo, principio a partir del cual discurrirá su escritura, su lectura. El origen debe ser nombrado de tal manera que en él pueda verse la excepcionalidad con la que se da comienzo a algo nuevo. El origen es aquí un *arché* que expone el prototipo de monarca con el que se inicia el acontecimiento que funda la historia de la Monarquía Hispánica. Y así, solemnemente, comienza Gracián: «Opongo un rey a todos los pasados; propongo un rey a todos los venideros: don Fernando el Católico, aquel gran maestro del arte de reinar, el oráculo mayor de la razón de Estado»¹⁷. Sin mediar introducción alguna, el texto propone la figura del Monarca a todos los reyes venideros desde la oposición a todos los pasados. Fernando el Católico irrumpe así en el texto como aquella figura que en el arte de reinar marca un antes y un después, que emerge de la historia y que se proyecta como modelo para los tiempos futuros. La excepcionalidad del Rey viene marcada por su irrupción en la historia, la cual sobreviene al tiempo presente de la escritura para ser proyectada como modelo para los futuros príncipes. No se trata, por ello, en el principio, de una comparación, ni siquiera se trata de situarlo en una gradación máxima, como si cupiera una gradación en cuya cúspide estaría Fernando el Católico. No. En el principio del texto y de la historia se presenta a Fernando el Católico como el que se opone a todos los reyes del pasado. Por esto, aunque, como se ha señalado, el juego semántico se sitúa en el cam-

¹⁶ EGIDO, A., o. c., p. 210.

¹⁷ GRACIÁN, B., o. c., p. 43.

po semántico entre «opongo», «propongo», que se derivan evidentemente de «pongo», el peso de la oración hace rotunda esa afirmación en el pronombre «todos», pues no hay comparación alguna entre este Rey y los pasados. La excepcionalidad de Fernando emerge precisamente de esa oposición radical. Es la posición que nace de la radical oposición la que hace pro-poner este modelo de gobernante para todos los venideros¹⁸. Sostengo, de este modo, que así es como Gracián quiere presentar la figura del monarca como arquetipo de todo gobernante futuro: solo en tanto que se opone a todos puede, igualmente, proponerse a todos¹⁹. Haciendo emerger de este modo la figura política de Fernando el Católico, Gracián puede exponerla como aquella a la que nuestra mirada, desconcertada en tiempos de crisis, puede retornar.

Esta maestría del canon se ofrece ya desde el comienzo mismo del texto como la respuesta más certera a la cuestión fundamental de la época: la de la razón de Estado. Que la figura del Rey sea la respuesta a esta cuestión no significa que en ella esté ya dado el detalle de todo lo que cualquier rey venidero tiene que saber. No da, en este sentido, la descripción de esta figura ni un *vademécum* para gobernar, ni tampoco un conjunto de principios filosóficos, políticos y teológicos a partir de los cuales puedan deducirse lógicamente máximas para el gobierno, ni tampoco puede deducirse de ella un conjunto de leyes con las que se pueda construir, organizar y mantener un Estado. No hay en el texto de Gracián la elaboración de una *techné* jurídico/política para gobernar. Al contrario, lo que al principio mismo aparece es una referencia primordial que emerge desde un fondo mítico/religioso en el que se nos muestra el arquetipo de toda fundación política. Es decir, Gracián se retrotrae a la descripción de aquello que es siempre condición primera de la razón de Estado, aquello que da razón de toda otra razón relativa al gobierno, a la política y al Estado. La escritura más sabia en torno a la razón de Estado es la que pone claridad en el carácter y la formación del gobernante. Este *éthos*, en parte, es heredado en virtud de la exigencia que conlleva la pertenencia a una casa real, en parte, cultivado en la exigencia de la educación del príncipe. Por ello, para nosotros,

¹⁸ Sobre la relación de estos verbos en primera persona y sobre la apertura del discurso de Gracián en su primera línea mediante este endecasílabo heroico, véase: OLTRA TOMAS, J. M., «Conformación de un texto de Gracián» en: AA.VV., *Gracián y su época. Actas de la I reunión de filólogos aragoneses*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza 1986, pp. 160-161.

¹⁹ Si algo caracteriza la propia lectura de Gracián es justamente el empedramiento de nombres con el que está construido el suelo del texto. Hay continuas referencias históricas que se extienden por Roma, España, Francia, Turquía, la Grecia antigua, Portugal, Bizancio, Polonia, los reinos escandinavos, la Italia Moderna, Inglaterra, Hungría, Israel, Berbería —el término que tradicionalmente se ha empleado para designar a la región norteafricana habitada por los Bereberes— y que confluyen en su interna referencialidad en el texto en la figura del Fernando el Católico. La profusión de nombres personales en el texto tiene la intención de poner en relación, baja esta centralidad, al rey Fernando con todos ellos. El capítulo IV del conocido, detallado y riguroso estudio de A. Ferrari sigue siendo el texto fundamental para el estudio sobre la significación de cada uno de los personajes históricos: FERRARI, A., *Fernando el Católico en Baltasar Gracián*, Real Academia de la Historia, Madrid 2006, pp. 325-412.

aunque ciertamente el texto pueda ser leído como la exposición en la que se ofrecen enseñanzas prácticas para el arte de navegar en política²⁰, también ha de serlo como un texto programático donde se expone el carácter prototípico del príncipe como aquel que puede excepcionalmente fundar una monarquía y, por tanto, como aquel modelo primero que dejó en franquía el modo como ha de actuar todo verdadero príncipe.

Reviste, por ello, el texto en su inicio y en su trasfondo un carácter oracular como respuesta a requerimientos y dudas en el arte de gobernar, pero también como el espacio sagrado en el que se espera dicha respuesta. Este carácter se reitera unas líneas más adelante cuando Gracián hablando de la mala escritura del rey Fernando nos diga que es oráculo dos veces, una por la dificultad misma de la lectura de su texto, otra, por lo profundo de su pensamiento²¹. Pero, los «deformes caracteres» del Monarca, sin embargo, están llenos de espíritu, pues en el carácter arcano de su escritura está granado lo más profundo del pensamiento político. No es difícil suponer, en esa intertextualidad implícita para nosotros entre el texto de Gracián y aquellas noticias que el propio Gracián encuentra del Monarca de «su propia real católica mano»²², que se crucen las referencias y que, finalmente, sea la escritura del texto graciano la que se nos muestre como verdaderamente profunda por su arcanidad. Y es que, como dice Aurora Egido, «uno de los fundamentos ideológicos de *El Político* es el de la ocultación literaria»²³. En esta ocultación, ciertamente, tiene mucho que ver la propuesta de *un* rey como el arquetipo de *todo* rey, lo cual solo es posible cifrándolo en la escritura como un arquetipo que emerge en lo más arcano del tiempo y que, luego, el propio tiempo de la lectura tiene que desvelar y descifrar.

Pues bien, es desde este *éthos* arquetípico desde el que el propio Gracián hace emerger los pilares en los que se arraiga la Monarquía Hispánica: «Fundó Fernando la mayor monarquía hasta hoy en religión, gobierno, valor, estados y riquezas; luego fue el mayor rey hasta hoy»²⁴. La fundación política atañe, de este modo, a todo aquello en lo que un sistema político ha de echar sus raíces: la religión, la prosperidad económica, las instituciones de gobierno y la fuerza y firmeza. Gracián es consciente de que al hacer emerger así la figura del Monarca al mismo tiempo la sumerge en las narraciones literarias que nos hablan de los orígenes como los tiempos donde los contornos de los lugares de los hombres, los de los dioses y los de los héroes se pierden en la oscuridad de la noche, hasta tomar como invenciones de la épica y no como veraces na-

²⁰ No creemos que el texto de Gracián, como se ha afirmado, tenga más que ver con una pragmática que con la ética, aunque no se renuncie a esta. Sostenemos, por el contrario, que es la ética el trasfondo filosófico e incluso teológico que hace comprensible esa pragmática como arte de navegación en política. Para la concepción de *El Político* como una pragmática, véase: MONTANER FRUTOS, A., o. c., p. 58.

²¹ Cf. GRACIÁN, B., o. c., p. 44.

²² *Ibid.*, p. 44.

²³ EGIDO, A., o. c., p. 210.

²⁴ GRACIÁN, B., o. c., p. 44.

raciones de la historia los prodigiosos hechos de los fundadores de los imperios²⁵. Sus prendas fueron tan grandes, tan excepcionales y tan poco comunes, que fueron tomados como dioses por los suyos y como héroes fabulosos por los extraños: «Los suyos los imaginaron más que hombres, hasta inaugurarlos en dioses; los extraños, echando por otro extremo, los tuvieron por héroes fabulosos»²⁶. Y esta desmesura, que requiere toda verdadera fundación llamada a perdurar en el tiempo, solo puede ser entendida como un destino, arcano e indisponible, que se encarna en el *éthos* del fundador. «Las principales destas heroicas prendas —sentenciará Gracián— son antes favores del celestial destino que méritos del propio develo»²⁷.

Ahora bien, obsérvese que el texto citado es la conclusión a la alusión a Ciro II, como fundador del imperio de los persas y a Rómulo como fundador de la Monarquía romana. Tanto lo narrado sobre Ciro por Jenofonte en la *Ciropedia* como la leyenda sobre la propia fundación de Roma narrada por Tito Livio en la *Historia de Roma*, aunque pudieran ser tomadas por libres invenciones —no se olvide, por ejemplo, que de esta obra de Jenofonte el propio Gracián dice que su autor engrandeció tanto las gestas del rey que la narración pudo perder todo crédito— ejemplifican cómo el propio valor, junto a la capacidad y la fuerza operan en ese fondo de los orígenes en la constitución de los grandes imperios. A este respecto dice Gracián que de la mano de Jenofonte nació la descripción de un monarca perfecto que fue padre, por su propio valor, del imperio persa y a Rómulo le adscribe la virtud de la fuerza contenida en la escritura de su nombre que, como semilla para el valor, dio lugar a la fundación de la Monarquía romana, la cual se tomará en nuestra tradición como prototípica, a su vez, de toda verdadera fundación política²⁸.

Pues bien, el texto de Gracián es internamente rico en estas alusiones, pero de fondo plantea que, por una parte, como hemos visto, esas prendas heroicas no son resultado del propio esfuerzo, sino más bien de los favores del destino y, sin embargo, al mismo tiempo, ya estos ejemplos muestran que estas virtudes no son salgo simplemente dado por el destino, sino algo conquistado por el príncipe para sí mismo. El *éthos* de los fundadores no está en haber sido agraciados con dones naturales ni en asumir el gobierno de la monarquía por herencia, sino en la obligación interna de hacerse a sí mismos conforme a la exigencia que requiere desde su fundación esta tarea. De Ciro dirá lo siguiente: «Hízose rey, que pudo, sobre la corona de los méritos, fabricársela de

²⁵ Cf. *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*, p. 44.

²⁷ *Ibid.*, p. 45.

²⁸ Arendt ha señalado que la grandeza de los antepasados de Roma culminó en su fundación y que la vida política de los romanos, su libertad, ha de remontarse siempre —*ab urbe condita*— a esta fundación donde se asentó el comienzo. Fue este comienzo el que San Agustín fundamentó ontológicamente al afirmar que el hombre mismo es el comienzo primero (cf. ARENDT, H., *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona 1997, p. 77).

diamantes»²⁹ y de Rómulo, que «fue tanto más cuanto comenzó de menos»³⁰. Por tanto, el ejercicio de hacerse a sí mismo, de ser aquello que ha de llegarse a ser, donde tan importante es la educación del príncipe, viene conjugado con el favor del destino, pero también cabe decir que el destino ya se hace presente en aquello que lleva en sí la obligación para ser lo que exige ser³¹. El trabajo sobre sí es preparación a favor del destino. El valor para sí se muestra en la conquista de sí a través de las obras que son compromiso de un destino. Por ello, valor y capacidad son dos aspectos en Gracián que dimanen del mismo *éthos*.

Por último, obsérvese que el texto aquí nombra el destino, porque los ejemplos aducidos aún no aluden a reyes cristianos. Pero, en los párrafos posteriores, Gracián desarrollará la misma idea de las fundaciones políticas no ya dentro del paganismo, sino del Cristianismo, concretamente, con los ejemplos de los imperios romanos de Occidente, de Oriente y de los fundadores de los reinos católicos en la península, los cuales son vistos en ese carácter arcano como verdaderos Geriones. Pero, en el seno del Cristianismo, ese fondo de los orígenes será comprendido en términos sagrados y el destino en términos de Providencia. Será este fondo religioso el que otorga el último poder que liga lo fundado con su origen. «Es la Providencia —dice Gracián— suma autora de los imperios, que no la ciega vulgar fortuna»³². La constitución de una comunidad política pasa porque los habitantes de un territorio se vean religados a este origen común, el cual, perdido en el abismo de la historia donde los principios dan la razón de ser a los inicios, habrá de ser recordado en una narración en la que lo común se funda en lo excepcional: donde los héroes dejan paso a los hombres, donde las gestas dan lugar a los hechos históricos, donde el poder, que se resiste a ser adjetivado de un modo u otro en su carácter primero, da, finalmente, paso al poder político. El propio texto de Gracián, desde esta perspectiva, puede contemplarse como una narración sobre los cercanos, pero a la vez ya remotos orígenes de la Monarquía Hispánica.

3. EL ÉTHOS DE LA PERMANENCIA DE LA MONARQUÍA

Pero también, como insistirá Gracián desde las primeras líneas de su discurso, una vez constituida la fundación política, el problema es darle permanencia y con la permanencia estabilidad. La virtud que hace esto posible es la de la prudencia. La prudencia complementa el valor de los orígenes. Gracián,

²⁹ GRACIÁN, B., o. c., p. 44.

³⁰ *Ibid.*, p. 45

³¹ A partir de *El héroe*, se ha señalado cómo en Gracián la cuestión de la razón de Estado se desarrolla como la cuestión de la razón de estado de uno mismo, la cual ha de entenderse como el conjunto de reglas y medidas que aseguran el triunfo personal (cf. GONZÁLEZ GARCÍA, M., «Construir la ciudad, construir el individuo: Maquiavelo y Gracián frente a frente», en: GONZÁLEZ GARCÍA, M. Y CASTIGNANI, H. (coords.), *Filosofías del barroco*, Tecnos, Madrid 2020, p. 89).

³² GRACIÁN, B., o. c., p. 59.

justamente, después de escribir en torno a la virtud del valor en los principios, alude a la prudencia como la virtud en la que se establece y consolida lo que es ganado en el momento de la fundación. «Con el valor —sentencia Gracián— se consiguen las coronas, y con la prudencia se establecen»³³. La mirada al origen histórico tiene como horizonte la perpetuación de lo conseguido. Esta perpetuación de la fundación de la Monarquía tiene carácter de universalidad, cabe decir, aquí también, de catolicidad, pues toma forma históricamente en la proyección de los futuros príncipes cristianos. Si la fundación mira al pasado, su establecimiento, al futuro.

Concretamente, en las referencias internas del texto, Gracián apunta al futuro príncipe que estaba por llegar y al que dedicará *El Discreto*: el heredero Baltasar Carlos, cuyo nombre ya remite a esa pretensión de la Monarquía de extenderse por el mundo entero. Al modo cabalístico, cada una de las vocales de «Baltasar Rey», nos dice Gracián, «remiten a cada una de las cuatro partes del mundo»³⁴. Esta remisión al futuro príncipe Baltasar Carlos, hijo de Felipe IV y de su primera esposa, Isabel de Borbón, es remisión de la Monarquía Hispánica al mundo.

La figura central desde la que se proyecta esta pretensión de universalidad es la de Fernando el Católico. Es aquí, en esta pre-tensión en la que está unido pasado y futuro en el presente señalado desde ese príncipe que ha de reinar, donde se hace presente el carácter absoluto del poder. Universalidad y absolutez son los dos radicales del poder. De este modo, como ha señalado Pedro Cerezo, esa Monarquía habrá de asumir el modelo, en términos jurídicos-políticos, de la *maiestas* a la que conviene más que el carácter del *regnum* el del *imperium*³⁵. La cuestión no está en que *de facto* la Monarquía tenga que ser universal, pero si esta se mantiene en su facticidad es porque lleva en sí incoadadamente la posibilidad de ser universal. Un poder que no se experimenta a sí mismo como un poder que va a más es un poder que viene a menos³⁶.

La concepción ontológica que mejor describe el ser es aquella que lo concibe al modo del ser de lo político, esto es, como poder, como poder-ser, como el

³³ *Ibid.*, p.45

³⁴ Cf. *Ibid.*, p. 49.

³⁵ Cf. CERESO GALÁN, P., *El héroe de luto*, Institución de Fernando el Católico, Zaragoza 2015, p. 94. A. de Muralt, en su estudio sobre las bases de la estructura de la filosofía política moderna en sus fuentes medievales, ha señalado que justamente es el debate en torno a la Iglesia-Imperio en la Edad Media, las posiciones políticas eclesio-políticas, las que hacen posible entender las dos posiciones políticas más importantes en la Edad Moderna, aquella que da su primacía a la forma política sobre el cuerpo social y, por tanto, al príncipe y aquella que da prioridad al cuerpo social y, por tanto, al pueblo sobre el príncipe y que dará esta última en el pensamiento suareciano a una forma de democracia primaria (cf. DE MURALT, A., *La estructura de la filosofía política moderna. Sus orígenes medievales en Escoto, Ockham y Suárez*, Istmo, Madrid 2002, pp. 49-54; 150-151).

³⁶ En su biografía política sobre Fernando el Católico, sostiene Rus Rufino que, efectivamente, Fernando el Católico «entendió siempre que todo progreso político, social y económico debe ir acompañado de un incremento del poder de la autoridad de la Corona...» (RUS RUFINO, S., *Una biografía política de Fernando el Católico. La constitución de una monarquía universal. V Centenario de su muerte (1516-2016)*, Tecnos, Madrid 2016, p. 280).

poder de ser, esto es, potencia. El ser es, podemos decir, nosotros, en la medida que puede ser, pero esta medida ya —y esta sería una característica propia de lo barroco— no viene delimitada internamente por la forma, sino que se pone como tal en el efecto de la propia creación. Como ha sostenido aquí Pedro Cerezo, siguiendo en este punto a Maraval, la ontología barroca inflexiona dinámicamente el límite que en la ontología clásica había tenido la sustancia³⁷. En términos políticos, esta ontología abre las puertas a la infinitud en tanto que la realidad no está sino *limitada* por su *dynamis* originaria. Que al poder político le convenga de suyo ese crecimiento tiene su fondo metafísico en esta tensión de infinitud que presenta la realidad en su fondo dinámico. La pretensión de ser universal y absoluto es tensión interna de infinitud. Políticamente, esta pretensión de poder se plantea en términos de soberanía. El modelo ideal del príncipe ha de quedar dibujado como aquel en el que reside la capacidad para gobernar potencialmente un imperio, como el que lleva en sí la capacidad de extender sus dominios a lo largo del mundo.

Sin embargo, este alumbramiento de una concepción del mundo, que se resuelve y al mismo tiempo se disuelve en términos de infinitud en el mundo y que tiene en su base la experiencia de un mundo que se ha vuelto más anchuroso pero menos gobernable y que está atravesado por una fuerte crisis, es el que exige el restablecimiento de una Monarquía. Pero el problema de esa exigencia de poder absoluto, que se extiende universalmente, se encuentra *a priori* con una dificultad no menor que es la que hace verdaderamente relevante la virtud para gobernar: la interna diversidad y pluralidad dentro de esa gran espacio para ejercer un poder con vocación de imperio. En este siglo, la pluralidad se predica de culturas, lenguas, costumbres, etc., pero también de los ordenamientos jurídicos y políticos y, lo que luego ya no será tan fácil a partir de las revoluciones liberales, de naciones³⁸. Pues bien, a esta situación plural de la Monarquía Hispánica se refiere Gracián en los siguientes términos:

Los mismos mares, los montes, los ríos le son a Francia término conatural y muralla para su conservación. Pero en la monarquía de España, donde las provincias son muchas, las naciones diferentes, las lenguas varias, las inclinaciones opuestas, los climas encontrados, así como es menester gran capacidad para conservar, así mucha para unir³⁹.

³⁷ Cf. CEREZO GALÁN, P. o. c., p. 60.

³⁸ Los autores de la época y con ellos Gracián aún están lejos de ese concepto político/normativo del concepto de nación, y, por eso, su concepto, es más cercano al concepto cultural o antropológico. Será el liberalismo posterior el que desplazará la significación de este concepto cultural al de la unidad jurídico-política, desplazando al mismo tiempo el concepto de soberanía del rey a la unidad formal de la ley. Es por ello que en la Monarquía del siglo XVII llega a tener éxito la expresión del obispo Juan de Palafox, obispo de Puebla y Virrey de la Nueva España, de España como una madre de naciones. Sobre la situación de las «Españas» de los Austrias, véase: GONZÁLEZ ANTÓN, L., *España y las Españas*, Alianza Editorial, Madrid 2020, cap. XI.

³⁹ GRACIÁN, B., o. c., p. 46.

En contraste con la Monarquía Francesa, la cual ya partía de una homogeneidad de leyes, de una semejanza de costumbres, de una lengua y de un mismo clima, es decir, de una homogeneidad en cuanto al orden jurídico, al moral, al lingüístico e incluso al geográfico, la Monarquía Hispánica, término por término, paralelísticamente, adolece de esta homogeneidad. Aunque sean las condiciones naturales, las que coadyuvan facilitando esa homogeneidad del Estado, las principales, evidentemente, se presentan en el orden del espíritu: de las provincias, de las naciones, de las lenguas, etc. A la luz de la pretensión de universalidad de la Monarquía absoluta, el problema se presenta en cómo se ha de gobernar una realidad en la que brilla en el seno de las diferencias la ausencia de una unidad. No es nada fácil encontrar un equilibrio entre la pretensión de unidad que lleva en sí la pretensión de universalidad y, al mismo tiempo, la necesidad, incluso estratégica, de no suprimir, eliminar u orillar tal diversidad. Pues bien, esta cuestión será la fundamental de la configuración del *éthos* político como *éthos* de gobierno. Obsérvese que cada uno de esos elementos que conforman tal pluralidad podría dar lugar a un tipo de unidad: la unidad de las provincias, a la administrativa, la de las leyes, a la jurídica, la de las lenguas, a la lingüística, la de las costumbres, a la de uniformidad de formas de vida, la unidad de las inclinaciones, a la unidad en torno a un sentir, etc. Las virtudes del buen gobernante se harán valer procurando que la extensión geográfica de esta Monarquía no menoscabe, en sus manifestaciones principales, la diversidad. El desafío para el gobernante estará en cohesionar esta diversidad dentro de una misma estructura política. Solo con la pluralidad no puede construirse jurídica y políticamente un Estado, pero tampoco sin contar con esa pluralidad. Lograrlo sería llevar a cumplimiento el *éthos* político en cualquiera de los sistemas políticos. Por ello, se requiere de una gran capacidad para, según qué circunstancias o momentos, actuar de tal modo que la necesidad de unidad no destruya la pluralidad. En otros términos, sin un poder soberano se disolvería el propio Estado fundado, pero un poder soberano que orille toda diversidad, también puede hacer peligrar la estabilidad del propio Estado, incluso porque se pierde el apoyo por parte de quienes conforman esa pluralidad.

Sin embargo, a la altura del siglo XVII, donde la nobleza quiere dominar el espacio público de poder, se requiere de pactos, aunque estos aún no pueden ser entendidos, evidentemente, en términos democráticos de un Estado constitucional, sino como la exigencia misma de establecer alianzas ineludibles entre la propia Monarquía y los estamentos privilegiados⁴⁰. Aquí está la razón por la

⁴⁰ El triunfo del poder del Estado, es decir, el triunfo de una organización del poder en la que quedaran reunidas bajo una misma estructura el conjunto de las Coronas y de los Reinos con sus respectivas instituciones conllevaba la supresión definitiva del sistema feudal, la profesionalización de los instrumentos de poder a través de la burocracia y la demanda social de justicia a través de un gobierno fuerte que frenara el abuso de esas oligarquías y de los estamentos privilegiados que querían dominar el espacio público. Sobre esta cuestión, véase: GONZÁLEZ ANTÓN, L., o. c., p. 254-256.

cual la cuestión de lo político desemboca necesariamente en la tarea práctica de un saber para el buen ejercicio de gobierno y, por ello, la virtud que ha de seguir a la de la valentía en la fundación es la de la prudencia para su definitivo asiento, prudencia que en Gracián iráazonada con el cariz de la sagacidad. «Con el valor —dice Gracián— se consiguen las coronas, y con la prudencia se establecen. Sobrole a Alejandro la braveza para conquistar y faltole la sagacidad para establecer...»⁴¹. Serán estas virtudes bien encarnadas en el modelo ideal de Fernando el Católico las que hagan perseverar el sistema político de la Monarquía. Ahora bien, la cuestión del alcance del *éthos* político en Gracián y su firme defensa de una política dirigida sobre la virtud, no se comprendería bien sin tener en cuenta el impacto que procurará en la teoría política la *virtú* de Maquiavelo⁴². Maquiavelo representará el desafío moderno al *éthos* político clásico en la naciente modernidad. Es importante, por ello, que veamos en este desafío, el lugar de la concepción de la política en la propia modernidad de Gracián.

4. EL DESAFÍO MODERNO AL *ÉTHOS* POLÍTICO CLÁSICO Y LA CUESTIÓN DE LA RAZÓN DE ESTADO

Realmente, no comprenderíamos bien la necesidad de la configuración de una república desde las virtudes éticas si esta pluralidad no tuviera en su trasfondo el carácter problemático de la constitución del *éthos* político. Efectivamente, la dificultad de la constitución del *éthos* de la comunidad política no está solo en la falta de homogeneidad de los pueblos, de las costumbres, ni siquiera en la diferencia de sus sistemas políticos y jurídicos, sino principalmente en la brecha que se abrió en la concepción clásica y cristiana de la política con Maquiavelo, pues con la doctrina política de *El Príncipe* se rompe esa tradición al fracturarse la unidad ético/política del ciudadano como individuo con su comunidad política y del individuo y su comunidad con los fines específicos del gobernante. No tanto la política como modo de vida cuanto la técnica del ejercicio del poder presupone la ruptura de la simetría entre el bien del ciudadano, el de la propia república y el de los intereses del gobernante. Por decirlo de este modo, con Maquiavelo ya nos alejamos definitivamente de aquello que pudo decir Jaeger acerca de Estado en Platón: que versaba sobre el alma del

⁴¹ GRACIÁN. B., o. c., p. 45.

⁴² No pretendo aquí analizar la confrontación entre Maquiavelo y Gracián en torno a la figura de Fernando el Católico, sino solo exponer el desafío de Maquiavelo a la tradición clásica de la filosofía política. Esta confrontación puede ser vista en: GONZÁLEZ GARCÍA, M. o. c., pp.73-105 y CEREZO GALÁN, P. «La apología, en Baltasar Gracián, de Fernando, el Católico, frente a Maquiavelo». Texto de la conferencia pronunciada el 16 de enero de 2017 en el Centro de Estudios Políticos y Constitucionales dentro del ciclo de conferencias en el centenario de Fernando el Católico. Próxima publicación.

hombre⁴³, pues, de alguna manera, en su fondo ético, las diversas actitudes y formas del alma tenían su cabal expresión en las formas de gobierno. Procurar el bien de uno de ellos conllevaba correlativamente la consecución del bien del otro. Ahora, al albur de la modernidad, esta fractura de la ética y de la política traerá consigo que, por un lado, la política se convierta en una esfera autónoma y, por otro, que se transforme el carácter directivo de la política, tal y como se apreciaba en Platón y Aristóteles, por un doble fundamento de obligación: el moral y el jurídico. Dicho de otro modo, con Maquiavelo los fundamentos de la política asentados en una ética *agathológica* darán paso, en el camino de la modernidad, a una ética deontológica que, como bien se sabe, tendrá su más firme defensa en el pensamiento de Kant.

Pues bien, el espacio en el que se origina esta transformación es el Renacimiento y la cuestión que aquí se dilucida es hasta qué punto la complejidad de la nueva situación política con el surgimiento de las nuevas repúblicas requiere abandonar la vieja relación tradicional entre ética y política⁴⁴. Pero, esta transformación obedece también a un cambio más profundo que se produce en la propia concepción del hombre a luz misma del poder político: la naturaleza humana no estaría tan inclinada ni tan dirigida al bien como pensaron los antiguos. En el pensamiento de Maquiavelo están presentes ambas razones: la que es relativa a la pugna de unos Estados con otros para mantenerse en un orden político en el que impera la corrupción y la injusticia, situación que él vive en la Florencia en su tiempo⁴⁵, y la relativa a la propia concepción del hombre que vive al albur de tales circunstancias. A este tenor, escribe, por ejemplo, lo siguiente:

Porque en general se puede decir de los hombre lo siguiente: son ingratos, volubles, simulan lo que no son y disimulan lo que son, huyen del peligro, están ávidos de ganancia; y mientras les haces favores son todo tuyos, te ofrecen la sangre, los bienes, la vida, los hijos —como anteriormente dije— cuando la necesidad está lejos; pero cuando se te viene encima vuelven la cara⁴⁶.

Maquiavelo mostrará, frente a los humanistas, que, a la luz de la experiencia de los hombres y de la política, el orden de las virtudes clásicas ya no puede ser conforme con el principio de gobierno. No se trata tanto en su concepción de la política de que el fin justifique cualquier medio, ni de que al príncipe le sea lícito hacer lo que a ningún súbdito le es, ni siquiera de justificar la crueldad y la violencia, sino, justamente, de buscar en qué medida es posible el

⁴³ Cf. JAEGER, W., *Paideia*, F.C.E., México D.F. 1957, p. 590.

⁴⁴ El humanismo renacentista todavía se sostiene sobre la idea clásica de que basta en el gobernante, como cabeza de esa comunidad política, el cultivo de las virtudes para hacer ejercer correctamente su tarea política. A pesar de sus diferencias, el obispo Francesco Patrizi, Giovanni Pontano, el propio Baltasar Castiglione e incluso Erasmo de Rotterdam, son buenos representantes de esto que aquí decimos (cf. ABELLÁN, J., *Conceptos políticos fundamentales*, Alianza Editorial, Madrid 2012, pp. 114-121).

⁴⁵ Cf. GONZÁLEZ GARCÍA, M., o. c., p. 76.

⁴⁶ MAQUIAVELLO, N., *El Príncipe*, Alianza Editorial, Madrid 1997, p. 88.

gobierno mismo de la ciudad y la conservación misma de los Estados una vez que esa unidad tradicional de ética y de política se rompe por falta del cultivo de las virtudes éticas en una república. Por ejemplo, si Cicerón dentro de esa tradición clásica había sostenido que la crueldad no podía ser de ningún modo útil, Maquiavelo sostendrá que la crueldad puede ser «buena» si es utilizada una sola vez y de golpe por obra de la necesidad, pero luego ya no se insiste en ella⁴⁷. El príncipe, forzado por las circunstancias, ha de poder aprender a usar o no usar su capacidad para hacer que lo que no es bueno éticamente, pueda serlo, según las ocasiones, para la política. Así dirá lo siguiente: «De aquí que si un príncipe quiere mantenerse como tal es necesario que aprenda a poder no ser bueno y a usar o no usar esa capacidad según la necesidad»⁴⁸. En la distancia tan grande que hay entre el cómo se debería vivir a cómo realmente se vive, la política tiene que fijar sus cuitas en lo segundo si es que el príncipe, como cualquier otro hombre, quiere preservarse y no arruinarse entre tantos otros, sean hombres, sean príncipes, que *de facto* ya no dirigen sus acciones guiados por la idea de bien.

De este desafío al *éthos* político surgirá en el pensamiento moderno la cuestión en torno a la razón de Estado. En su conocida monografía sobre este tema, Meinecke, afirma lo siguiente: «La teoría de Maquiavelo fue como una espada que se clavó en el cuerpo político de la humanidad occidental, haciéndola gritar y rebelarse»⁴⁹. Pero, como el mismo Meinecke expone, la propia lucha contra el maquiavelismo también dejó su huella en autores que, combatiéndolo, se sirvieron de él⁵⁰. En cualquier caso, la herida que en el cuerpo político del Estado asestó la concepción de la política de Maquiavelo, llevará a comprender el propio Estado como aquel al que le asiste la razón máxima para obrar en política y a conceptualizarlo, consecuentemente, como un individuo que debe por sí mismo mantenerse sano y robusto. Bajo esta metáfora organicista se piensa el cuerpo político como aquel que debe utilizar los recursos que tiene a su alcance para crecer y sobrevivir:

La razón de Estado dice al político lo que tiene que hacer a fin de mantener al Estado sano y robusto. Y como el Estado es un organismo, cuya fuerza no se mantiene plenamente más que si le es posible desenvolverse y crear, la razón de Estado indica también los caminos y las metas de este crecimiento⁵¹.

La razón de Estado es así la propia concepción del Estado como un individuo vivo, que hay que mantener y hacer crecer con salud, cuya savia es el poder. Pues bien, el gobierno de un Estado requiere del saber acerca no solo de cómo mantener al Estado con vida, sino también de cómo hacerlo crecer. La tarea del gobernante es mantener con salud el cuerpo político teniendo

⁴⁷ Cf. *Ibid.* p. 62.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 83.

⁴⁹ MEINECKE, F., *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 1983, p. 51.

⁵⁰ Cf. *Ibid.*, p. 52.

⁵¹ *Ibid.*, p. 3.

presente siguiente máxima: «Para cada Estado hay en cada momento una línea ideal del obrar, una razón de Estado ideal»⁵². Las diferentes posiciones en torno a la razón de Estado, situándose, bien frontalmente frente al maquiavelismo, bien sirviéndose secretamente de sus enseñanzas, cuestionan dónde debe ponerse esa línea ideal para el obrar. Según la doctrina de la razón de Estado, esta idealidad ha de ajustarse no solamente a las concretas circunstancias de cada Estado, sino también, en tanto que cada Estado está vivo, a sus cambios, mudas o fluctuaciones. Pero, ¿ha de ser esta idealidad acomodaticia a cada uno de estos cambios y fluctuaciones? ¿Hay un límite moral a esa idealidad del obrar del Estado? ¿Implica esta esa idealidad que la política ha de orientarse principalmente hacia el interés del propio Estado o del propio gobernante? Pues bien, el desafío a la concepción tradicional de la política se hace presente en el lugar en el que se sitúe esta línea ideal del obrar político.

Gracián se mantendrá firme en la defensa de la concepción clásica y del modelo del príncipe cristiano y, como se sabe, pronuncia su condena sobre «los dos impíos políticos por ciegos o mudos»⁵³. Estos dos políticos, Maquiavelo y Bodino, han de ser condenados, o bien porque no supieron ver verdaderamente la línea ideal que, al modo platónico, llevaba al verdadero conocimiento de la idea de bien para la república, o bien porque viéndolo no quisieron decirlo, contarlo. La verdadera razón de Estado no puede desvincularse de la idea de bien común que debe vertebrar las leyes de una república. Si Maquiavelo representa la ruptura con la tradición clásica, Bodino representará definitivamente la fundamentación de esta ruptura en los términos en los que el poder se comprende bajo el principio de la soberanía. Bodino representa también para Gracián un desafío a la constitución ética del Estado, no solamente porque según su concepto de soberanía nada de lo que pueda salvar al Estado puede ser considerado ignominioso, sino porque su propio concepto de soberanía, definido como un poder supremo de sujeción de los ciudadanos, que no está sometido, sin embargo, a las leyes en tanto que es el soberano mismo la fuente del derecho, rompe con ese modelo de Estado construido sobre bases éticas⁵⁴. Bodino liberó a la teoría política de la rigidez de cuestionarse el problema del mejor Estado sustituyendo la pregunta acerca de la perfección moral de las relaciones humanas dentro del Estado por la pregunta acerca de la justificación del poder del soberano para mantener la cohesión del Estado. Bodino, siguiendo a Maquiavelo, había visto que la propia pluralidad de los Estados emergentes y la situación tan plural de las propias monarquías europeas estaban poniendo *de facto* en crisis la propia concepción clásica de la república como aquella forma de gobierno en la que el poder se ejerce sobre una idea de bien que, siendo suprema, es también

⁵² *Ibid.*

⁵³ GRACIÁN, B., o. c., p. 63.

⁵⁴ Para los atributos de la soberanía, véase: BODINO, J., *Los seis libros de la república*, Tecnos, Madrid 1985, p. 72-84.

verdaderamente soberana. En su reciente libro, dedicado a la cuestión de la soberanía del Estado, Dardot y Laval, hacen dos afirmaciones que en este contexto son relevantes: que Bodino puso en tela de juicio el constitucionalismo medieval en tanto que el rey estaba obligado a los consentimientos de ciertos organismos e instituciones y que su doctrina de la soberanía, que se convirtió en la de los legalistas del absolutismo del siglo XVII, recibió el apoyo de las clases dirigentes ante la amenaza de las guerras civiles⁵⁵. Esta lógica de la soberanía que ya no tiene que ser justificada ante algo superior a ella misma y que siempre está relacionada con un aumento del poder del Estado, operó un cambio decisivo en la teoría política, pues, con ella, el gobierno abandonaba el objetivo de perfeccionar mediante la política el carácter moral de los hombres⁵⁶. Esto es, justamente, lo que Gracián y los escritores del siglo XVII no podían, en modo alguno, suscribir.

5. LAS FUENTES DEL ÉTHOS POLÍTICO: JUICIO, PRUDENCIA Y SAGACIDAD

La concepción de la política en Gracián como arte de gobierno, bien puede ser enmarcada en lo que, en su clásica monografía sobre Maquiavelo, Pocock dice en su introducción a la edición española de 2002: que su libro no se ocupa del *maquiavelismo* de los grandes escritores del siglo de oro españoles, porque en España no se consideró la idea de la república como alternativa a la Monarquía, Y apostilla lo siguiente: «El autor —con acierto o sin él— ha encontrado pocos rastros de republicanismo clásico en el pensamiento español moderno, y cree que en España la república ha sido un fenómeno privativo de los siglos XIX y XX»⁵⁷. Efectivamente, la cuestión de la razón de Estado en el pensamiento barroco, aun teniendo como trasfondo el pensamiento Maquiavelo, retorna a la vía de la restauración y renovación de la tradición clásica y cristiana en tanto que la doctrina práctica de la política, que requiere de destrezas, tretas, ardides, ventajas, cautelas, reservas, argucias, etc., según la acertada enumeración de González García⁵⁸, no puede desentenderse de la cuestión moral del *éthos* político, es decir, no puede desentenderse de la cuestión misma de la conformación de una comunidad política sobre sólidos cimientos éticos⁵⁹. Ahora

⁵⁵ DARDOT, P. y LAVAL, C., *Dominar. Estudio sobre la soberanía del Estado de Occidente*, Gedisa, Barcelona 2021, pp. 316-318.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 342.

⁵⁷ POCOCK, J. G. A., *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Tecnos, Madrid 2002, p. 75.

⁵⁸ Cf. GONZÁLEZ GARCÍA, M., o. c., p. 91.

⁵⁹ Desde este presupuesto surgen las diversas escuelas acerca de la política, las cuales, según la conocida monografía de José A. Fernández-Santamaría, pueden agruparse del siguiente modo: la eticista, la idealista y la realista. En esta última, Maquiavelo, como figura central, es desplazado por Tácito (cf. FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, J. A., *Razón de Estado y política en el pensamiento barroco (1595-1640)*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1986, pp. 1-2).

bien, estos cimientos ya no pueden construirse como si Maquiavelo y Bodino no hubieran existido⁶⁰.

Gracián nos advierte que su propio texto, que parece tomar la forma de un discurso panegírico para uno solo, en realidad, es «crisis de muchos reyes»⁶¹. Es decir, el propio discurso está orientado a ser un juicio sobre muchos reyes, juicio que, como hemos señalado, extendiéndose del pasado al futuro, delinea la construcción de la Monarquía sobre la base del *éthos* del propio rey como gobernante, el cual ha de conjugar las reglas de la estrategia política en el horizonte de la tradición clásica y cristiana. Y así, dice ya en el comienzo: «Apreciaré reglas ciertas, no paradojas políticas, peligrosos ensanches de la razón, estimando más la seguridad que la novedad»⁶². La oposición entre «seguridad» y «novedad», por un lado, y entre «reglas» y «paradoja», por otro, deja bien claro el recelo de Gracián por los nuevos modos de hacer política, un recelo que, aunque tome la forma final de una condena, surge del fruto del ejercicio del juicio reflexivo que, como tal, ha de nacer de la estimación no de un principio general, sino de un caso o ejemplo particular. Que Gracián utilice aquí el sustantivo «reglas» implica que, efectivamente, a partir de ese juicio que se establece sobre la política a partir de Fernando el Católico, no pueden darse leyes universales al modo como las expondría, en el decir de Kant, el juicio determinante, sino solo ciertas reglas y reglas ciertas que han de tenerse en

⁶⁰ A pesar de reorientar la política hacia el modelo clásico, los nuevos tiempos reclaman tener presente el desafío de Bodino y Maquiavelo, bien fundamentando una verdadera razón de Estado que no pueda oponerse a la ley de Dios ni rebasar la jurisdicción de la conciencia para juzgar los asuntos humanos y que exija sabiduría y prudencia como en Botero, bien distinguiendo como Pedro Barbosa, entre una razón de Estado buena y otra mala, es decir, una razón de Estado regia y otra tiránica, bien, como Baltasar Álamos de Barrientos, subrayando el carecer contingente de la política, bien, como Ludovico Settala, acentuando la necesidad de los medios adecuados para conservar la diferentes formas de gobierno, bien como Pedro de Ribadeneyra, rechazando deliberadamente el uso del engaño y de la mentira en política, aunque admitiendo, eso sí, remontándose a San Agustín y Santo Tomás, cierto grado de disimulación en el gobernante, o bien, como Juan de Mariana, admitiendo el uso de la disimulación en el príncipe si con ella administra mejor la república y se granjea el cariño de los ciudadanos. Un análisis elemental de las posiciones de cada uno de estos pensadores y otros del siglo XVII puede verse en: ABELLÁN, J., *Política. Conceptos fundamentales*, Alianza Editorial, Madrid 2012, pp. 150-176. Para la cuestión de la diferencia semántica entre «simulación» y «disimulación» en Ribadeneyra, así como para las fuentes medievales de las que toma esta distinción y los casos en los que cabe al político hacer uso de la disimulación puede verse: PRADES VILLAR, M., «La teoría de la simulación de Pedro de Ribadeneyra y el “maquiavelismo de los antimachiavélicos”», en *Ingenium. Revista de historia del pensamiento moderno*, n° 5, 2011, pp. 133-165. Para la cuestión de la razón de Estado en el siglo XVI y XVII: CANTARINO, E., «El Concepto de “razón de estado” en los tratadistas de los siglos XVI y XVII» (Botero, Rivadeneira, Settala), en: *Res Pública. Revista de Filosofía Política*, n° 2, 1998, pp. 7-24.

⁶¹ GRACIÁN, B., o. c., p. 43.

⁶² *Ibid.*

cuenta para el buen gobierno⁶³. Diríase, a partir de esta consideración, que en Gracián estaría ya presente eso que luego más tarde, fundamentalmente con Arendt, quedaría claramente manifiesto para el espacio de la política: que su esfera es la que corresponde al cultivo de un juicio que naciendo de lo particular extrae principios generales para su consideración y que, por tanto, su lugar corresponde a asuntos que se rigen por el modo de ser de la contingencia. Que en el barroco puede surgir este concepto de lo político es posible por la presencia de ese carácter directivo que tiene la ética para la política sin que todavía este *éthos* de la política se haya transformado en un principio moral universal y necesario. Este sería a nuestra consideración una de las principales aportaciones del Barroco en general y de Gracián en particular a esa otra modernidad para la que tan importante fue la escuela de los dominicos y la de los jesuitas⁶⁴.

Pero, este *éthos*, que empieza a cultivarse en la exigente educación del príncipe, ha de tener también su correlato con el *éthos* propio de la monarquía como comunidad política. Lo que muestra también el texto de Gracián es que debe darse una reciprocidad entre monarquía y monarca, es decir, un monarca lleno de prendas fracasaría en el ejercicio de su tarea como gobernante si la comunidad no viniese ya forjada, de alguna manera, mediante un cierto *éthos* político. En el texto se muestra esta reciprocidad en la metáfora del casamiento: «Sorteó Fernando monarquía augusta: recíproca felicidad de parte del príncipe; de parte de la monarquía, alcanzar esposo igual a su grandeza y poder»⁶⁵. A la capacidad del monarca corresponde la grandeza de la monarquía, a su valor, su poder. Una monarquía poderosa solo puede prosperar si es gobernada por un rey con valor, pero, a su vez, el valor de un buen rey solo sale a relucir en el ejercicio de gobierno de una gran monarquía. Lo mismo puede argumentarse con relación a la capacidad y la grandeza. Es decir, un buen monarca requiere que la propia monarquía esté ya construida sobre los sólidos cimientos de esa *maiestas* política, la cual es nombrada aquí como la grandeza de la monarquía y de su poder correspondiente. El *éthos* del monarca ha de complementarse con el *éthos* de la monarquía para que entre uno y otro haya un verdadero ajuste. Gracián expone este ajuste bajo la imagen de la siguiente figura: si una planta es pequeña, cualquier vaso le resulta demasiado grande, si es grande se halla violentamente en cualquier vasija estrecha. Una planta grande en un vaso estrecho dice «no puede espaciarse, no puede campar»⁶⁶. La intensidad semántica que nos ofrece la escritura de Gracián nos muestra aquí cómo el segundo

⁶³ Queda por estudiar la relación de este juicio reflexivo político con el juicio acerca del buen gusto como el que pone en armonía la sensibilidad con el entendimiento sin la presencia de conceptos determinantes y que se ha vinculado en con el *dictum* graciano, según reza el aforismo 120 de *El oráculo manual y arte de prudencia*, de «vivir a lo plático». Sobre esta tema, véase: ANDREU CELMA, J. M., *Baltasar Gracián o la ética cristiana*, BAC, Madrid 2008, pp. 270-271.

⁶⁴ Cf. CEREZO GALÁN, P., *Claves y figuras del pensamiento hispánico*, Escolar y Mayo, Madrid 2012, p. 15-16.

⁶⁵ GRACIÁN, B., o. c., p. 56.

⁶⁶ *Ibid.*

infinitivo da el sentido del primero, haciéndolo más certero: efectivamente, a ese espaciamiento le corresponde toda la carga semántica del verbo *campear*: la referencia militar, la de salir al campo para recorrerlo con lucimiento, pero también, en un caso y otro, la de sobresalir.

Ahora bien, en esta correlación entre príncipe y república ha de tener siempre preferencia el príncipe: es preferible que este exceda a la república y no al contrario, pues un gobernante que no está a la altura de una gran república verá cómo esta paulatinamente va desgranándose y viniendo a menos. Pero si el valor y la capacidad de un príncipe exceden el poder y los límites de su república, entonces podrá mostrar su propia valía haciéndola buena. Un gran gobernante puede hacer grande a un Estado, pero un Estado grande no podrá hacer noble y valeroso a un monarca ruin y pusilánime. Por esta razón, para Gracián, aventaja mucho en su tarea de gobierno aquel príncipe que sube al trono en un momento en el que, con los vientos a favor, puede hacer más grande la república. Tal cosa sucedió a Fernando el Católico: «Reinó en creciente de imperio, que ayuda mucho a la plausibilidad de un monarca; depende mucho la grandeza o la pequeñez de un rey del estado de la monarquía, que va mucho del reinar en su creciente al reinar en su menguante»⁶⁷. Vemos aquí también un claro ejemplo del modelo organicista de esta particular razón de Estado tal y como fue caracterizada por Meinacke y que en el propio Gracián está presente en esta metáfora que alude a los reinos e imperios como organismos que crecen al albur del sumo valor, que se conservan cuando este valor simplemente se mantiene y que declinan o menguan cuando el valor mismo va desapareciendo. Pero, el texto también concibe a los imperios bajo la imagen de los ciclos lunares. El siguiente texto, sin embargo, es claro sobre la imagen de esta metáfora: «Tienen los imperios sus crecientes y sus llenos, crecen en el valor en sumo, consérvanse con una medianía, la que basta para no declinar, aunque más monarquías perecieron por falta de valor que por exceso»⁶⁸. Pareciera que este texto, que lleva como sujeto el valor, entra en conflicto con aquellos otros en los que Gracián sostiene que el valor es la virtud propia para la conquista de las repúblicas, aunque la sabiduría haya de serlo para su consolidación. Sin embargo, leído en su contexto, confirma la tesis de Gracián, pues aquí se está describiendo cómo han de ser las relaciones entre las distintas monarquías. Y efectivamente, lo que está claro es que el buen juicio ha de llevar a sopesar cómo son esas otras monarquías: si los príncipes vecinos son marciales, entonces un príncipe dedicado a la paz, al entretenimiento y a las delicias es fatal, peligroso, pues hace acrecentar la valentía de sus vecinos al tiempo que desespera a sus vasallos⁶⁹. Prudente sería en este caso mostrar también la propia capacidad marcial.

Ahora bien, hacer un buen uso del juicio implica que, más allá de la marcialidad, se puede actuar políticamente con sagacidad. La sagacidad, en la

⁶⁷ *Ibid.*, p. 57.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 69.

⁶⁹ Cf. *Ibid.*, p. 70.

estrategia política, es una virtud superior a la de la fuerza. Gracián sigue de esta forma el adagio de que más que la fuerza vale la maña, lo cual, en el ejemplo propuesto por Gracián —la guerra de Luis XI de Francia contra Carlos I el Temerario—, equivale en el terreno de la política a la actividad diplomática. La sagacidad es así connatural a la política. Pero, esta virtud no puede ser confundida con la astucia que lleva al engaño. La política prudente no puede ignorar la sagacidad, pero no puede asumir la astucia. En palabras del propio Gracián:

Vulgar agravio es de la política el confundirla con la astucia: no tienen algunos por sabio sino el engaño, y por más sabio al que más bien supo fingir, disimular, engañar, no advirtiendo que el castigo de los tales fue siempre perecer en el engaño⁷⁰.

La convicción ética fundamental de Gracián, separándose aquí de Maquiavelo, es que a ultranza el engaño en política lleva al propio perecimiento, no solo del gobernante, sino también, por es maridaje entre monarca y monarquía, a la propia monarquía como comunidad política. No es más sabio quien mejor engaña, sino quien mejor construye de verdad el *éthos* político, aunque las circunstancias sean difíciles para el gobernante. Obsérvese que en el texto citado el campo semántico formado por los infinitivos expresa bien el significado de lo que se opone a la verdadera política. Gracián está convencido moralmente de que frente a la postura ética del gobernante, que hace posible el sostenimiento de la república, la impostura del astuto terminará arruinándola y que este será su castigo por su modo inmoral de obrar.

Tiene la astucia en el texto de Gracián esta connotación semántica que conlleva finalmente la destrucción. Por ello, aunque hay textos en los que Gracián alude a la astucia como la que tiene su modo particular de fundar valiéndose de la ocasión y pareciera de este modo que no habría de ser rechazada en tanto que el real aforismo máximo de la acción política de Fernando el Católico fue gobernar a la ocasión⁷¹, leídos en sus contextos muestran que esa fundación que no tiene un buen principio, tampoco tiene un buen final. Pone el ejemplo de Ismael I, que subió al trono cuando el imperio persa se descomponía fundando la dinastía de los Sofís, gobernando entre 1502 y 1736, pero que fue vencido finalmente por los turcos en 1514 a manos del sultán Selim I. Por tanto, no cualquier ocasión, sino solo aquella que puede ser dispuesta según principios éticos es la que procura finalmente la duración de un Estado y, por esto, puede decir Gracián claramente lo siguiente: «Andan algunos a caza de ocasiones, sacando de sus quicios el universo, y al cabo los oprime su violencia»⁷². Verdaderamente, hay una larga distancia entre «gobernar a la ocasión» e «ir a la caza de la ocasión», distancia que es la que hay entre una doctrina de gobierno dirigida moralmente según virtudes y una que prescinde de ellas.

⁷⁰ *Ibid.* p. 71.

⁷¹ Cf. *Ibid.*, p. 67.

⁷² *Ibid.*, p. 73.

Ahora bien, de nuevo, lo que hace posible que el gobernante pueda servirse bien de la ocasión requiere para Gracián de un fondo último en el *éthos* del gobernante: su propia capacidad para gobernar. Del mismo modo que San Agustín habló del hombre como *capax Dei*, habría que hablar del gobernante como *capax reipublicae*. En el «ser capaz para la república», es decir, para «la cosa pública» está el *éthos* último sobre el que se asienta toda verdadera y magistral política. Gracián utilizará términos metafísicos para referirse a esta condición primera del ser político. Así hablará de la capacidad como «fundamento de una real grandeza»⁷³ y también como de una «substancia» y, así puede decir que «rey de mucha capacidad, rey de mucha substancia»⁷⁴. Sin embargo, desde este *éthos*, que es condición primera para la política, se alumbra el contenido mismo de esa capacidad que *a priori* se nos presenta como falta de él. Pues bien, esta capacidad general aquí es relativa a la capacidad de entender, de comprender y, en definitiva, de tener una mirada amplia y abarcadora sobre los grandes asuntos de la república para saber juzgar adecuadamente acerca de ellos. Por esta razón está tan íntimamente relacionada con la prudencia, hasta el punto de ser concebida como la que la alberga en su seno. Esta sabiduría práctica, que está tan presente en todo el texto de Gracián, en parte es una exigencia que se aprende en esa férrea educación del príncipe, pero, a la vez, es algo que no se aprende y que viene dada, por ello, como una herencia y un destino. Por esta razón, el príncipe como gobernante no solo es modelo ideal y arquetipo para todos los demás reyes como gobernantes, sino también para los miembros de su comunidad política: en el gobierno de los otros se expone el gobernante como gobierno para sí mismo y viceversa. En su inigualable obra, A. Ferrari habló del «ideal corporizado del político perfecto»⁷⁵. No hay quizás expresión mejor para expresar el *éthos* del político que esa encarnación del ideal de perfección que se dibuja en el corazón del texto en el modelo de las virtudes el príncipe: comprensivo, prudente, sagaz, penetrante, vivo, atento, sensible y, en síntesis, sabio.

Sin embargo, si nuestra lectura es acertada, la cuestión no está solo en que de hecho el rey sea luz en la encarnación de estas virtudes, sino en que aquellos que están bajo su gobierno también lo sean, porque solo de este modo puede llevarse intencionalmente ese ajuste entre el que gobierna y los que son gobernados y del que depende el logro o la felicidad, como dice Gracián, de la propia república, la cual se cifra fundamentalmente en perdurar a lo largo del tiempo, que es tanto como decir, en garantizar una paz y estabilidad duraderas para ella. La disciplina práctica de gobierno no puede, por ello, resolverse en un conjunto de estrategias que, al albur de las circunstancias, se pueden utilizar, sino que exige también modelos ideales que señalan, como espejos, el camino por el que la política debe transitar.

⁷³ *Ibid.*, p. 73

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ FERRARI, A., o. c., p. 175.

Se ha señalado que Fernando el Católico contempló su tiempo con ambición y que siempre tuvo el deseo de buscar lo mejor para él mismo y para sus súbditos y que fue esto lo que le llevó a arriesgarse en acciones de gobierno, pero también a mostrarse «sensato, precavido, magnánimo, juicioso, audaz y resolutivo, según requerían las circunstancias, el bien de los suyos y las exigencias que imponía la razón de Estado»⁷⁶. Ciertamente, todo príncipe, todo gobernante tiene sus sombras y la exposición de un elenco de virtudes resulta siempre demasiado poco veraz, porque separa todo aquello oscuro que no entra en el dibujo del modelo ideal. Sin embargo, es importante que dentro de un régimen político se perciba en el gobierno que la *techné* política está atravesada del valor ejemplarizante de la *areté*. Al decir del propio Gracián, la sustancia tiene que atemperarse con la circunstancia y en esta atemperación importante es que aquello que es también aparezca e incluso que aparezca lo que no es porque luego en virtud de ese mismo aparecer, quizás, pueda ser⁷⁷. Si la política es el arte de este aparecer, será bueno que el que gobierna no solo simplemente apareciese, sino también pareciese. Gracián creyó que este parecer en política tenía que llevar en sí la entraña de la virtud, la cual ha de estar encarnada en su carácter ejemplar en el monarca para que, a su vez, pudiera quedar encarnada en quienes son gobernados. Este modelo ideal de virtud es, es sin duda, proto-tipo del buen parecer. Ahora bien, la cuestión para nuestro tiempo es si también ha de ser arquetipo. En el espacio ontológico donde se dirimen estas cuestiones, hoy como ayer, sigue estando en juego, en la cuestión del *éthos* político, el logro o la felicidad de cualquier república o Estado.

BIBLIOGRAFÍA

- Abellán, J. (2012). *Conceptos políticos fundamentales*. Madrid: Alianza Editorial.
- Andreu Celma, J. M. (2008). *Baltasar Gracián o la ética cristiana*. Madrid: BAC.
- Andreu Celma, J. M. (1998). *Gracián y el arte de vivir*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- Arendt, H. (1997). *¿Qué es la política?*. Barcelona: Paidós.
- Aristóteles (1993). *Ética Nicomáquea y Ética Eudemia*. Madrid: Editorial Gredos.
- Bodino, J. (1985). *Los seis libros de la república*. Madrid: Tecnos.
- Cantarino, E. (1998). «El Concepto de “razón de estado” en los tratadistas de los siglos XVI y XVII (Botero, Rivadeneira, Settala)», en *Res Pública. Revista de Filosofía Política*, 2, pp. 7-24.
- Cerezo Galán, P. (2012). *Claves y figuras del pensamiento hispánico*. Madrid: Escolar y Mayo.
- Cerezo Galán, P. (2015). *El héroe de luto*. Zaragoza: Institución de Fernando el Católico.
- Cerezo Galán, P. «La apología en Baltasar Gracián de Fernando, el Católico, frente a Maquiavelo». Texto de la conferencia pronunciada el 16 de enero de 2017 en el

⁷⁶ RUS RUFINO, S., o. c., p. 274.

⁷⁷ Para esta doble referencia al aforismo 14 y al 99 del *Oráculo manual y arte de prudencia*, véase respectivamente: GRACIÁN, B., *Oráculo manual y arte de prudencia*, Cátedra 2020: p. 109 y p. 156.

- Centro de Estudios Políticos y Constitucionales dentro del ciclo de conferencias en el centenario de Fernando el Católico. Próxima publicación.
- Correa Calderón, E. (1970). *Baltasar Gracián. Su vida y su obra*. Madrid: Editorial Gredos.
- Cuartango, R. (2016). *El poder del espíritu. Hegel y el éthos político*. Madrid: Abada.
- Dardot, P., y Laval, C. (2021). *Dominar. Estudio sobre la soberanía del Estado de Occidente*. Barcelona: Gedisa.
- De Muralt, A. (2002). *La estructura de la filosofía política moderna. Sus orígenes medievales en Escoto, Ockham y Suárez*. Madrid: Istmo.
- Egido, A. (1996). «La princeps de El político», en: *La rosa del silencio. Estudios sobre Gracián*. Madrid: Alianza Editorial.
- Fernandez-Santamaría, J. A. (1986). *Razón de Estado y política en el pensamiento barroco (1595-1640)*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Ferrari, A. (2006). *Fernando el Católico en Baltasar Gracián*. Madrid: Real Academia de la Historia.
- González Antón, L. (2020). *España y las Españas*. Madrid: Alianza Editorial.
- González García, M. (2020). «Construir la ciudad, construir el individuo: Maquiavelo y Gracián frente a frente», en: González García, M. y Castignani, H. (coords.), *Filosofías del barroco*. Madrid: Tecnos.
- Gracián, B. (2010). *El político don Fernando el Católico*. Córdoba: Almuzara.
- Gracián, B. (2020). *Oráculo manual y arte de prudencia*. Cátedra.
- Jaeger, W. (1957). *Paideia*. México D.F.: F.C.E..
- Maquiavelo, N. (1997). *El Príncipe*. Madrid: Alianza Editorial.
- Maravall, J. A. (2012). *La cultura del barroco*. Madrid: Ariel.
- Meinecke, F. (1983). *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Montaner Frutos, A. (2001). «El político Don Fernando el Católico» en: Egido, A. y Marín Pina, M. C. (coords.), *Balthasar Gracián: Estado de la cuestión y nuevas perspectivas*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- Oltra Tomas, J. M. (1986). «Conformación de un texto de Gracián» en: AA. VV., *Gracián y su época. Actas de la I reunión de filólogos aragoneses*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- Pizarro Llorente, H. (2004). «La crisis de la Monarquía española en la vida de Gracián (1601-1658)», en: Grande, M., y Pinilla, R., (eds.), *Gracián: Barroco y modernidad*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas.
- Pocock, J. G. A. (2002). *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. Madrid: Tecnos.
- Prades Villar, M. (2011). «La teoría de la simulación de Pedro de Ribadeneyra y el “maquiavelismo de los antimachiavélicos”», en: *Ingenium. Revista de historia del pensamiento moderno*, 5, pp. 133-165.
- Rus Rufino, S. (2016). *Una biografía política de Fernando el Católico. La constitución de una monarquía universal. V Centenario de su muerte (1516-2016)*. Madrid: Tecnos.
- Sobrarias, J., Maquiavelo, N., Gracián, B., Saavedra Fajardo, D. (2014). *El príncipe español. Antología de textos sobre Fernando el Católico*. Madrid: Tecnos.
- Ujaldón, E. (2020). «Comprender a Saavedra Fajardo», en: González García, M., y Castignani, H., (coords.) *Filosofías del Barroco*. Madrid: Tecnos, pp. 214-215.
- Villacañas, J. L. (2008). *La Monarquía Hispánica (1284-1516)*. Madrid: Espasa Calpe.