

Apología de Fernando el Católico, por Baltasar Gracián, frente a Maquiavelo

Apology of Ferdinand the Catholic, by Baltasar Gracián, versus Machiavelli

Pedro Cerezo Galán
Académico de número de la RACMP

Resumen: En este artículo se confronta *El político* (1640) de Gracián con *El príncipe* (1532) de Maquiavelo. Se concluye que estamos ante dos lecturas, irreconciliables en sus supuestos teóricos, acerca del poder político: de un lado, la nueva *potestas*, que se impone por su fuerza y vigor y exige obediencia; y del otro la de la *maiestas*, que en función de la *auctoritas*, reclama reverencia y respeto. Pero sin extremarlas. En realidad, ni Maquiavelo es tan inmoralista en su propuesta, que lo fie todo a la sagacidad, ni Gracián tan idealista, que no haya acogido en su prudencia todos los recursos de aquella. El artículo sostiene en fin que la llamada política de la postverdad acaba llevando, más allá de la racionalidad política, a un estado de barbarie.

Palabras clave: Gracián, prudencia, astucia, Maquiavelo, maquiavelismo. postverdad

Abstract: This article compares Gracian's *El político* (1640) with Machiavelli's *El príncipe* (1532). It concludes that we are faced with two readings, irreconcilable in their theoretical assumptions, about political power: on the one hand, the new *potestas*, which imposes itself by its force and vigour and demands obedience; and on the other, the *maiestas*, which, in terms of *auctoritas*, demands reverence and respect. But without extremes. In reality, neither Machiavelli is so immoralist in his proposal that he entrusts everything to sagacity, nor Gracian so idealistic that he has not accepted in his prudence all the resources of the former. Finally, the article argues that the so-called politics of post-truth ends up leading, beyond political rationality, to a state of barbarism.

Keywords: Gracian, prudence, cunning, Machiavelli, Machiavellianism, post-truth

La fecha de 1640 marca un hito fundamental en el pensamiento político español del Barroco. En este año, como si respondieran a un designio en común, aparecen *El Político* de Gracián, en Zaragoza y *La idea de un príncipe político cristiano representada en cien empresas* de Diego Saavedra Fajardo, en Munich, dos libros gemelos en su propósito de regeneración de la Monarquía hispánica, ya en el comienzo de su declive histórico, mediante la inspiración en su modelo originario y fundacional en don Fernando, el Católico.¹ Este nombre está expreso en el mismo

¹ Gracián lo confiesa oblicuamente, quizás para no suscitar sospechas de crítica directa a la Monarquía de la Casa de Austria: “Llegó el encarecimiento de un gran político a decir que el remedio de esta monarquía, si acaso declinase, no era otro que resucitase el Rey Católico y

título de *El político*, señalándolo en la portada, e implícito en *La idea de un príncipe*, en la medida en que Saavedra incorpora a ella un breve trabajo previo de 1631, titulado *Razón de Estado del rey don Fernando el Católico*, disolviendo su contenido en diversas empresas,² y haciendo explícito su elogio en el colofón final de la obra, (empresa 101), donde el Rey Católico aparece como la cifra de todas las virtudes políticas y el “espejo” en que pueda mirarse su descendencia. La diferencia formal entre ambos libros es que el de Saavedra responde fielmente a la tradición normativa de los espejos del príncipe, “del género de moda de los libros de emblemas”,³ con el relevante antecedente del libro de Pedro de Ribadeneira, con título análogo⁴, mientras que el de Gracián intenta ser una biografía heroica del monarca. Obviamente, se dan también diferencias en el estilo, algo retórico, sin afectación alguna, el del embajador murciano, y lacónico, como conceptista, el de Gracián.

Había, además, otro propósito en juego, cuando ya empezaba a incoarse la leyenda negra contra España, a saber, la defensa de la Monarquía católica contra la quintuple acusación hecha por el hugonote Enrique Rohan de “impiedad, desorden, cobardía, barbarie y miseria”, difamación que en cierto modo alcanzaba al propio rey católico, don Fernando, pues el elogio político de Maquiavelo al tomarlo como ejemplo de “príncipe nuevo”, que con astucia y resolución había logrado fundar una Monarquía floreciente, tenía también su reverso desde el punto de vista ético, presentándolo como un monarca astuto y cruel, que con maña y “pía crueldad” - dice-, incluso con fraude o falta de fe en la palabra dada, se alzó en pocos años con todo un reino de nueva planta. De ahí también la necesidad de reivindicar la ilustre y noble memoria de aquel reinado fundacional con “creciente de imperio” (P. 46b) como lo denomina certeramente Gracián. *El Político* es una apología de don Fernando, inspirada en el Panegírico de Plinio a Trajano, filtrado por Francisco de Barreda, según Arturo del Hoyo, y aplicándole en concreto la doctrina de la excelencia (virtud) sostenida, unos años antes, por Gracián en *El héroe* (1637), proyectada ahora en el orden político.⁵ La aplicación, para ser convincente, no podía consistir en una mera extrapolación metafórica del ideal heroico, sino en la encarnación histórica de tal ideal en un sujeto individual, don Fernando, II de Aragón y V de Castilla, un verdadero paradigma de realeza. La épica y la historia se funden así en el género de un biografismo *sui generis*, en el que la ejemplaridad no es abstracta, sino personal y viva. Téngase en cuenta, por lo demás, que Fernando, el Católico, había sido ya celebrado como una figura épica, con tintes mesiánicos, a largo de la amplia y valiosa apología renacentista, en odas y poemas a lo Horacio y Virgilio, y hasta contemplado proféticamente como “un monarca que tras derrotar a los musulmanes y reconquistar Jerusalén, instauraría un nuevo tiempo de paz previo a la llegada de Cristo”.⁶ En gran medida, el panegírico de Gracián recibe el aura de

volviese a restaurarla” (*El Político*, en *Obras Completas*, ed. de Arturo del Hoyo, Aguilar, Madrid, 1967, p. 68a). La situación histórica comenzaba ya a ser preocupante para la Monarquía española, y no por casualidad ha llamado Aurora Egido (2001, p. xviii) a esta empresa graciana de restauración “mesianismo regresivo”.

² Sagrario López (1999, p.20) , en su edición de las *Empresas políticas*, señala los números 3, 4, 7, 12,18, 25 y 60 como indicativas de esta herencia, pero pasa por alto el colofón final de esta obra.

³ Véase a este respecto, Sebastián Neumeister (2010, p. 195).

⁴ *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano*.

⁵ Véase su valiosa Introducción a su edición de *Obras Completas* de Baltasar Gracián en Aguilar, Del Hoyo (1967, pp cxxxiii-cxxxiv).

⁶ Véase el minucioso análisis que hace Teresa Jiménez Calvente (2014, p. 131) de esta literatura: “Los héroes de la antigüedad –escribe– se acompañaban de otros contemporáneos que nada tenían que envidiar a aquéllos; en el campo del honor, las virtudes de la vieja *milicia*

esta literatura en torno a las hazañas de Fernando el Católico, y la acuña definitivamente en un arquetipo ético de monarca universal. Podría alegarse que tal biografismo hagiográfico no responde al carácter objetivo de la indagación histórica, sino a una mezcla literaria de historia y leyenda, practicada en el Renacimiento, cuando todavía no estaban asentadas las bases del método científico. Pero este no es, a mi juicio, el caso de Gracián, quien distingue oportunamente entre el cuerpo factual de la historia y su alma vivificadora en la idea:

Será éste (libro) no tanto cuerpo de su historia cuanto alma de su política; no narración de sus hazañas, discurso sí de sus aciertos; crisis de muchos reyes que no panégeris de uno solo (dedicatoria)

Lo que de veras importa a Gracián no es tanto el relato de sus hazañas, sino su carácter heroico, interpretado según el esquema quintuplicista de la virtud, esto es, -la fe o la religión y las cuatro virtudes cardinales-, puesto de manifiesto en la hermenéutica detallada que ha hecho Ángel Ferrari de esta obra.⁷ Obviamente tal exaltación hagiográfica corría el riesgo de dejar una figura histórica tan compleja y viva, como señala Luis Díez del Corral, “sublimada y aun volatilizada por la utilización artificiosa de la historia y el empleo extremoso de su simbología política”,⁸ de modo que su ejemplarización enmascarase los rasgos realistas del personaje, y así ocurrió, en gran medida, pero era el efecto casi inevitable de ser una réplica “furibunda” a la versión de Maquiavelo,⁹ que acentuaba el crudo realismo del rey español hasta el punto de poner en cuestión el valor ético de la persona. Conviene tener presente que la obra de Gracián, además de apología, incorpora también el género de la “crisis”, o discernimiento contrastativo, que permite aquilatar el modelo propuesto en comparación con otros casos históricos, que lo confirman positiva o negativamente. En este punto, tanto *El Político* de Gracián como la *Idea del príncipe cristiano* de Saavedra comparten un mismo método de conjugar el valor ético de la regla propuesta y su experiencia especificativa mediante el contraste de los ejemplos. La dimensión normativa es común al uno y al otro. Tal carácter paradigmático, como ha señalado José Miguel Oltra,¹⁰ está presente en Gracián ya desde el arranque mismo de *El Político*, en el juego conceptista de los verbos “o-poner” y “pro-poner”:

Opongo un rey a todos los pasados; propongo un rey a todos los venideros: don Fernando, el Católico, aquel gran monarca del arte de reinar, el oráculo mayor de la razón de Estado (dedicatoria).

Y en conformidad enteramente con el modelo ejemplarista, emplea también Saavedra Fajardo, según recuerda Sebastián Neumeister, el verbo “pro-poner”¹¹ en sentido normativo y orientativo de cara al futuro:

coincidían con los ideales de la caballería medieval, codificados en una literatura que abarcaba todos los géneros imaginables y se movía entre el documento o la crónica, de un lado, y la ficción novelesca, del otro; en fin, las voces que anunciaban el advenimiento de una nueva era supieron sacar todo el partido a la *Égloga* IV de Virgilio y a otros testigos de un mesianismo que, en tiempos de los Reyes Católicos, fue inobjetivamente a más”. Para la cita en el cuerpo del texto, Jiménez Calvente (2014, p.133).

⁷ Véase su excelente monografía, ya clásica, Ferrari (1945), que he comentado en mi libro, Cerezo (2015, pp. 91-111)

⁸ Díez del Corral (1975, p. 13).

⁹ De “antimaquiavelismo frenético” lo caracteriza José Antonio Maravall (1984, p. 67), en términos consonantes con Díez del Corral.

¹⁰ Oltra (1986, p. 159).

¹¹ *Apud* Neumeister (2010, p. 196).

Propongo a V.A. la *Idea de un príncipe político cristiano*, representada con el buril y con la pluma, para que por los ojos y los oídos (instrumentos del saber) quede más informado el ánimo de V.A. en la ciencia de reinar y sirvan figuras de memora artificiosa (*Idea de un príncipe cristiano*, op. cit., 169).

1.- En réplica a Nicolás Maquiavelo

La mención susodicha a la “razón de Estado” por Gracián permite leer *El Político* en confrontación directa con *El Príncipe* de Maquiavelo, donde está implícito el tema,¹² aun cuando la acuñación del concepto se la debemos a Giovanni Botero, cuyo tratado pretende ser también una respuesta a Maquiavelo, a quien menciona críticamente dos veces señaladas: una en el Prólogo/dedicatoria:

Me maravillo –dice- oír a cada momento mencionar la Razón de Estado y citar a propósito de ello ora a Nicolás Maquiavelo, a Cornelio Tácito (...) porque en suma Maquiavelo funda la Razón de Estado en la poca conciencia y Tiberio César enmascaraba su tiranía y crueldad con una bárbara ‘ley de majestad’ y con otras maneras que no habrían sido toleradas por las más viles mujeres ni por los romanos si C. Cassio no hubiese sido el último los romanos.¹³

Y, por si no estuviera clara su postura crítica, la remacha luego, al punto de cerrar su obra, en la forma de una amarga queja:

Verdaderamente no comprendo con qué juicio la razón de Estado se muestra más enemiga de los cristianos que de los turcos u otros infieles: Maquiavelo clama impiamente contra la Iglesia y ni siquiera abre la boca contra los infieles. Y las fuerzas de los príncipes cristianos se dedican a destruirse las unas a las otras como si no tuviesen otros enemigos en el mundo.¹⁴

Es bien sabido que el libro de Giovanni Botero determinó la amplia corriente antimachiavelista del jesuitismo español, reivindicando, frente a la obra del secretario florentino, una “verdadera y sana” razón de Estado, no divorciada de la ética y la religión, y fundada en principios normativos. Botero había formulado la cuestión en términos próximos a Maquiavelo, pero su espíritu era bien distinto. “El Estado –dice- es un dominio establecido sobre los pueblos y razón de Estado es el conocimiento de los medios aptos para fundar, conservar y ampliar tal dominio”.¹⁵ Pero lejos de desarrollar esta idea en un plano de razón instrumental, emplea una racionalidad de índole moral, que incluye la prudencia y la práctica de la justicia. En ambos casos se habla de razón como fundamento intrínseco del Estado, pero mientras Maquiavelo se limita a explicar el fenómeno de la dominación en sus causas físicas, Botero lo justifica en sus principios.

¹² “Trate, por tanto, un príncipe de vencer y conservar el Estado: los medios siempre serán juzgados y encomiados por todos, pues el vulgo siempre se deja llevar por las apariencias y el resultado final de las cosas” (*El príncipe*, cap. xviii, edición de J.M. Forte, Gredos, Madrid, 2011, p. 59). Sobre la historia del concepto “razón de Estado” y sus diversas acepciones e interpretaciones históricas puede verse el bien documentado y preciso estudio analítico de Elena Cantarino (1998). Suscribo su idea de que el discurso teórico español en estos años “fue explícitamente antimachiavelista, pero implícitamente contagiado de algunos de sus elementos” (Cantarino, 1998, p. 12). Y comparto plenamente su conclusión: “El pensamiento político español de finales del reinado de Felipe II, pero especialmente desde los reinados de Felipe III y Felipe IV, recogió las preocupaciones que representaba la ‘falsa o mala razón de Estado’ y desde premisas más o menos eticistas, idealistas o realistas intentó formular la ‘verdadera y buena razón de Estado’” (Cantarino, 1998, p. 24)

¹³ *Razón de Estado y otros escritos*, ed. e Introducción de M. García Pelayo, Instituto de Estudios Políticos y Facultad de Derecho, Caracas, 1962, pp. 89-90.

¹⁴ *Ibid.*, 185

¹⁵ *Ibid.*, 91.

Ahora bien, la primera manera de hacer bien a los súbditos es conservar y asegurar a cada uno lo suyo, con la justicia, en lo que sin duda consiste el fundamento de la paz y el establecimiento de la concordia de los pueblos.¹⁶

En esta tradición del iusnaturalismo clásico, se inscribe doctrinalmente *El Político* de Gracián, con la pretensión de ser una “réplica católica y barroca” al *Príncipe* de Maquiavelo, como ha señalado Arturo del Hoyo.¹⁷ No es preciso suponer para ello que Gracián conociera directamente la obra del florentino, incluida en el Índice romano y de la que no nos consta ninguna edición española de la época, pues bastaba para su propósito contar con la imagen del “príncipe nuevo”, acuñada en sus rasgos típicos por Maquiavelo y ampliamente difundida a través de la crítica de sus detractores.¹⁸ Es plausible, sin embargo, que leyera, en la Biblioteca de su amigo Lastanosa, *La razón de Estado* de Botero, traducida en 1604, que, en *El Criticón* (II^a, iv^a), pondera la ninfa de la política durante la visita al Museo del Discreto, poniéndola al lado, con notoria exageración barroca, nada menos, que de la *República* de Platón y la *Política* de Aristóteles. En este pasaje se cuida Gracián de aludir veladamente a su propia obra *El Político*

Esta otra, aunque pequeña, sí que es preciosa –dixo la sagaz ninfa-. No tiene otra falta esta *Política* sino de autor autorizado” (Cr,II^a, iv^a),

es decir, la de ser de un autor poco conocido en la materia. Y, no obstante, la alinea con la de Botero, haciendo un frente común contra el *Príncipe* de Maquiavelo y la *República* Bodino, de las que emite la ninfa un severo dictamen:

No se llamen de razón, pues son contrarias a ella. Y advertid cuánto denotan ambas políticas la ruindad de estos tiempos, la malignidad de estos siglos y cuán acabado está el mundo (Ibid).

La nota común a ambas, -la de Maquiavelo y la de Bodino- reside en sus planteamientos de mera razón natural; más aún, en su naturalismo e inmanentismo metodológico, ajeno a la ética y la religión, lo que les lleva a una caracterización de la figura del príncipe exenta del aura de la virtud. Por esta razón se estima que son propensas al absolutismo del poder, que, sin fajador moral, desemboca fatalmente en tiranía. Pero la inquina de Gracián es especialmente contra Maquiavelo, para el que guarda los más duros reproches y a quien compara con un charlatán, en la gran plaza del vulgo, que “comía algodón blanco y lanzaba luego por la boca espeso humo y fuego,

razones no de Estado, sino de establo. Parece que tiene candidez en sus labios, pureza en su lengua, y arroja fuego infernal que abrasa las costumbres y quema las repúblicas (Cr,I,vii^a).

Tales denuestos, que pueden ser permisibles en el estilo libre de una novela, tienen que concretarse en una profunda diferencia de principios. Hay trazas y gestos en *El Político* que aluden a Maquiavelo, ya desde la formulación inicial de su propósito:

Apreciaré reglas ciertas, no paradojas políticas, peligrosos ensanches de la razón, estimando más la seguridad que la novedad (P., 39 a)

¹⁶ Ibid., 102-103.

¹⁷ Según Arturo del Hoyo, *El Político* es la aplicación práctica en el orden político del *Héroe*, y “*El Héroe* estriba en una sutil y asombrosa adaptación tipológica de la doctrina tomista del acto humano. Todo *El Héroe* esta recorrido de conceptos tomistas” (Del Hoyo, 1967, p. cxxxv). Véase también, Del Hoyo (1967, p. cxi).

¹⁸ Véase José Antonio Maravall (1984, pp 47-49).

Obviamente, el novedoso y paradójico por excelencia era el secretario florentino, que había revolucionado la óptica política tradicional mediante la paradoja de convertir la norma ético-religiosa de la política en mero instrumento de dominación. Y en otro pasaje paralelo en la intención crítica, pero ya a punto de cerrar la obra, consciente de haber logrado su propósito, subraya Gracián con énfasis: “La verdadera y magistral política fue de Fernando, segura y firme, que no se resolvía en fantásticas quimeras” (P.,55b).¹⁹ La inculcación de Gracián era doble: Maquiavelo es engañoso porque en lugar de la verdad juega con las apariencias,²⁰ y, a la vez, impío pues profana la religión al hacer de ella una criada (*ancilla*) en manos del poder, incluso útil para encubrir sus estrategias y fraudes. No podía dejar de pensar Gracián en este punto en lo que había dicho Maquiavelo de Fernando II de Aragón: “*sirviéndose siempre de la religión, recurrió a una pía crueldad, y expulsó y expolió a los marranos de su reino: una acción mezquina y singular como pocas*”.²¹ Y lo grave es que tan deshonrosa imputación se hacía pasar por regla política, ensanchando peligrosamente la razón de Estado a cualquier novedad caprichosa. De ahí su conclusión de que Maquiavelo no da reglas seguras, sino novedosas, ateniéndose a meras apariencias. Es verdad que Maquiavelo da sus reglas a partir del análisis de “las cosas de mundo” y la experiencia efectiva del poder, acreditada por los casos constantes de la historia. Así, por ejemplo, a propósito de la utilidad política de la religión entre los romanos se extiende en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, acerca de múltiples y valiosos testimonios de esta práctica (caps. xi a xiv). Se trata, pues, de reglas inducidas, al modo de la incipiente *nuova ciencia*, pero no “ciertas y seguras” para Gracián, que piensa conforme al criterio evidencial de la *episteme* clásica.

2.- La cuestión del método.

La cuestión del método remite a fundamentos enteramente dispares. Se habla en ambos casos del poder/dominación, pero Maquiavelo lo ve como un fenómeno natural, envuelto en una constelación de factores objetivos a especificar en relación de causa a efecto. En cambio, Gracián lo entiende en términos de esencia en cuanto expresión de una capacidad natural de gobierno. De ahí el reproche que le dirige en *El Criticón*: “son las repúblicas del mundo que no dan razón más que de las cosas superficiales de cada reino. No desentrañan lo recóndito; contentarse con la corteza” (Cr., II, iv^a). Dicho en otros términos, para Maquiavelo el poder es un hecho objetivo a explicar, pues “he considerado más apropiado ir directamente a la verdad objetiva de los hechos, que a su imaginaria representación”.²² Para Gracián, una capacidad subjetiva de índole prudencial, cuya justificación de ejercicio depende de principios. Ciertamente es que en ambos casos se habla del poder adscrito a una figura, la del rey o soberano, pero Maquiavelo apunta ya a una técnica o aparato objetivo de dominación, a diferencia de Gracián que lo identifica plenamente con el carisma

¹⁹ Elena Cantarino (2015, p. 349) precisa que la expresión ‘fantásticas quimeras’ hace referencia a la literatura de los arbitristas”. Creo que lleva razón, pero podría tomarse más ampliamente en alusión a la misma propuesta paradójica y apariencial de Maquiavelo.

²⁰ “Así, pues, un príncipe no tiene por qué poseer todas las propiedades antedichas, pero sí es del todo necesario que parezca poseerlas. Más aún: hasta me atrevo a decir que, si las tuviera y observara siempre, le serán perjudiciales, mientras que si aparenta tenerlas le son útiles; por ejemplo, parecer excelente, leal, humano, íntegro, devoto y serlo; pero con el ánimo predispuesto a que, en caso de necesidad, puedas y sepas convertirte en lo contrario” (*El Príncipe*, cap. xviii, op. cit., 59)

²¹ *El Príncipe*, cap. xxi, p.73. El subrayado no pertenece al texto

²² *El Príncipe*, cap. xv, en *Maquiavelo*, ed. cit., 51.

de la persona. Se trata de la diferencia fundamental que hay entre el naturalismo de la nueva ciencia y el ejemplarismo de la tradición medieval, fundado en principios metafísicos y éticos. En otro orden de cosas, Maquiavelo busca un concepto autónomo de poder, como una instancia exenta de toda dependencia con otras esferas, sea la ética o la religión, mientras que Gracián lo contempla, al modo tradicional, vinculado a la *maiestas* de un sujeto, por participación e imitación de la absoluta *potestas* divina.²³ En suma, en Maquiavelo el poder se explica mediante reglas inducidas; en Gracián se intuye eidéticamente en una figura concreta determinada. Por eso se refiere a Fernando el Católico como “el oráculo mayor de la razón de Estado” (P., 38b), es decir, la revelación de la verdad del buen gobierno en una experiencia singular y única, en la que el arquetipo se presenta directamente encarnado en una persona. Esta es la ocasión excepcional²⁴: poder contar con una experiencia histórica que exhibe por sí y desde sí la regla:

Excusa sí, mi osadía, y aun la solicita, mi suerte de hallarme, digo, con muchas noticias eternizadas por su propia real católica mano: deformes caracteres, pero informados de mucho espíritu: oráculo dos veces por lo arcano de la inscripción, y más, por lo profundo del pensamiento (P., 39a).

Cierto es que a veces presenta Gracián su hallazgo al modo clásico de un silogismo:

Fundó Fernando la mayor monarquía hasta hoy en religión, gobierno, valor, estados y riquezas; luego fue el mayor rey hasta hoy (P., 39b).²⁵

Pero no se trata, en verdad, de una inferencia, sino de una intuición privilegiada de la idea del poder en su cumplimiento histórico. De ahí que hable de un oráculo o revelación paradigmática. En nada merma la dignidad del modelo la expresión adverbial “hasta hoy”, pues no tiene un carácter restrictivo de su dignidad, sino indicativo del *hic et nunc* de su manifestación. Claro está que no se puede limitar para el futuro, en la naturaleza creadora, la aparición de un nuevo genio político, pero Gracián mantiene irrestricto el crédito en su ejemplaridad, cuando lo propone como reto y espejo, conjuntamente, a los reinos venideros. Haciendo uso de la tipología de Max Weber, en Gracián se trata de una justificación carismática del poder,²⁶ en virtud de la excelencia. En diversas ocasiones se refiere Gracián “al natural imperio”, al que define en el *Oráculo manual*, como “una secreta fuerza de superioridad,(que) no ha de proceder del artificio enfadoso, sino de un imperioso natural” (*Oráculo manual*, pr. 42). Prácticamente se trata de algo indefinible, un don de liderazgo, que suscita espontáneamente la adhesión y el aplauso sin que medie artificio alguno. Tal fuerza tiene que ver más con la *auctoritas* que con la *potestas*, y no en vano menciona Gracián en este contexto “el secreto vigor de la conatural

²³ Como señala Miguel Ángel Ladero (2011, p. 224), “La legitimación del poder continuó basándose siempre en el argumento de derecho divino propio de lo que W. Ullman denominó ‘teoría descendente’, no sólo porque los reyes se consideraban vicarios o lugartenientes de Dios en el ejercicio de su función, sino aún ‘porque se tenía por divino su derecho mismo a reinar, en definitiva, su poder’, en expresión de J.A. Maravall”.

²⁴ A propósito de diferencias metodológicas entre establecer reglas, al modo de Maquiavelo, y atender al caso excepcional, como propone Guicciardini, escribe A. Gargano (2014, p. 87): “Ai postulati di Machiavelli Guicciardini contrappone casi precisi, che sfuggono alle maglie della lege e ne intaccano l’inoppugnabilità”.

²⁵ Esta especificación responde a las diversas empresas comprendidas en la razón de Estado, la religiosa, la militar, la de justicia y la económica. Véase Elena Cantarino” (2015, pp. 346-348).

²⁶ De “soberanía carismática” habla Sebastián Neumeister (2010, p. 199) a propósito de la tesis de Gracián sobre don Fernando, el Católico.

autoridad” (Idem). Ya antes, había insistido en esta prenda fundamental de su héroe: “Tienen sus razones un secreto vigor que recaban más por simpatía que por luz” (H., xiv); esto es, no es que le falten luz, sino que tienen tanta, que se imponen inmediatamente sin necesidad de discurso. En la política de la *maiestas*, que domina en el pensamiento del Barroco español, *potestas* y *auctoritas* se dan juntas, como expresión delegada del poder soberano y providente de Dios. Consecuentemente con ello, el poder no reside en ningún artificio, sino en la capacidad, una disposición natural que faculta para la acción (praxis), inventando posibilidades, motivos, recursos, empresas en que poder emplearse.

El primario real constitutivo es una gran capacidad; y rey de mucha capacidad, rey de mucha substancia (...) Es la capacidad el fundamento de la política, aquella gran arte de ser rey, que no hace asiento sino en los grandes juicios” (P., 55b-56a).

Se da así en Gracián una equivalencia entre capacidad, caudal y substancia, en cuanto base natural de cualquier artificio posible para que sea efectivo, de modo que esta política sustantiva se opone, a su juicio, a aquella otra política de apariencia y corteza, meramente artificiosa y novedosa, que identifica con Maquiavelo. Pero capacidad, según la etimología graciana, tiene que ver con cabeza (*caput*), y por tanto con el poder directivo de la inteligencia humana, tanto en el ingenio inventivo como en el juicio:

Consiste esa nunca asaz encarecida prenda en dos facultades eminentes prontitud en la inteligencia y madurez en el juicio; precede la comprensión a la resolución, y la inteligencia aurora es de la prudencia (P., 57a).

No sorprende, pues, que en la apología de rey Fernando destaque ante todo este rasgo de la inteligencia, de la que dio pruebas casi desde niño, enfrentándose a situaciones difíciles. “Vióse luego –comenta Gracián– el exceso de su capacidad, la grandeza de su valor, y conocióse que habría de ser un prodigio político” (P., 44b). Podría creerse que la “capacidad” graciana es un concepto correspondiente a la *virtú* de Maquiavelo, entendida precisamente como habilidad para enfrentarse con las cosas del mundo y sacar partido de ellas. Es cierto, sin duda, que ambos pensadores coinciden en aspectos formales de planteamiento. No hay poder político que se mantenga, a la larga, sin reconocimiento o crédito social del poder. Esto es, sin duda, un signo de modernidad, porque toma en cuenta la confirmación del poder mediante la reputación, un vago precedente de la opinión pública moderna. De ahí la insistencia de Maquiavelo en que no basta el poder heredado, sino que un príncipe se acredita por la fama que despiertan sus grandes y excepcionales hechos, al igual que Gracián afirma que el poder de Fernando, más que heredado, se debía a su propio esfuerzo en fundar una nueva monarquía (P., 40b)²⁷ con la gran colaboración de Isabel de Castilla. Tales hechos relevantes eran fundamentalmente hechos de armas, pero también podían extenderse a la administración, las fundaciones o el cuidado por la cultura, a menudo caja de resonancia del propio poder. Ambos, Maquiavelo y Gracián coinciden también en que las virtudes del príncipe son el valor y la prudencia, esto es, ha de ser valeroso guerrero y sabio gobernante, como quería Justo Lipsio, ateniéndose a la imagen clásica del emperador Trajano. De valor militar había dado muchas pruebas don Fernando de Aragón, presente en sus ejércitos, como recuerda Gracián, –“todos los grandes príncipe y que obraron cosas grandes, asistieron en persona a las empresas” (P., 61b)-, conducta que va a alcanzar hasta la figura de Carlos V, con un lejano eco en Napoleón, como último emperador a caballo. Pero es la prudencia la que va imponiéndose progresivamente en la

²⁷ Como dice en otro lugar, “es el fundador de un imperio hijo de su propio valor” (P., 40a).

imagen del gobernante moderno, por la complejidad de su escenario de actuación y las múltiples intenciones que hay en el juego político de los intereses. Por eso puede precisar Gracián que “la eminencia real no está en el pelear sino en el gobernar” (P., 51b). La postura de Gracián sobre la capacidad de don Fernando para el buen gobierno coincide enteramente con el elogio de Saavedra Fajardo, con que este cierra su *Idea del príncipe cristiano*:

Tuvo el reinar más por oficio que por sucesión. Sosegó su Corona con la celeridad y la presencia. Levantó la monarquía con el valor y la prudencia, la afirmó con la religión y la justicia; la conservó con el amor y el respeto; la adornó con las artes; la enriqueció con la cultura y el comercio, y la dejó perpetua con fundamentos y institutos verdaderamente políticos (*Empresas políticas*, nº 111, p. 1046).

Es bien sabido que Maquiavelo opera, para dar con su formulación del poder, sobre el trío *virtú*, necesidad y fortuna. Obrar “en virtud de la necesidad” quiere decir teniendo en cuenta la presión de lo real, tanto el orden efectivo de las circunstancias como la mala materia de las pasiones y ambiciones del hombre. En cuanto a la fortuna tiene que ver con el caprichoso azar, que asalta de continuo la existencia humana. La clave de la *virtú* consiste para el florentino en saber actuar por el interés propio o conveniencia, teniendo cuenta ambos factores, mediante el cálculo de los intereses ajenos, que están en el juego, y el uso de las ocasiones, que se presenten, incluso de la misma fortuna, al servicio de la voluntad de poder. “Los hombres prudentes saben convertir en mérito propio sus acciones, aun las que por necesidad ejecutan” (*Discursos*, I, cap.li) En este sentido, el nuevo arte político de Maquiavelo, como en general el del absolutismo político, se apoya en una antropología pesimista acerca de la naturaleza humana, que nos obliga a contar siempre con lo peor, y en una previsión de contingencias, a las que hay que hacer frente con astucia y resolución. “La fortuna ayuda a los audaces”, según un viejo aforismo, pues tiene corazón de mujer y se deja seducir por el valor. Con arreglo a estos presupuestos, la *virtú* consiste en un saber operar sobre la realidad con artificios y reglas prácticas, bien acreditadas en la historia, con vistas a alcanzar el éxito de la acción, y de ahí el carácter de su racionalidad instrumental sin presupuestos éticos normativos. Se diría que la prudencia funciona ya en el florentino como una técnica objetiva de poder, en interés de su conservación, mientras que Gracián la piensa todavía, al modo aristotélico, como una virtud dianoética, ordenadora de la praxis, en cuanto gobierno de la vida buena, ya sea la individual o la colectiva.

3.- ¿Cómo fundar la política? Prudencia *versus* astucia.

La discrepancia con Maquiavelo es, pues, de raíz, pues tiene que ver con el modo de “fundar” la política, según su razón propia e intrínseca, que Gracián apoya en fundamentos normativos y Maquiavelo la erige autónoma sobre reglas empírico/positivas. “Tiene la astucia –dice Gracián- su propio modo de fundar, que fue valerse siempre de la ocasión” (P., 41b) y pone como ejemplo el de la expansión del poder turco por Europa, aprovechando la división y el enfrentamiento de los reyes cristianos. Esto no indica que se desvalorice el papel de la “ocasión” en política, como el tiempo propicio, según Aristóteles, para llevar algo a cabo. Expresamente lo reconoce Gracián en su panegírico de don Fernando: “No hubo hombre que así conociese la ocasión de una empresa, la sazón de un negocio, la oportunidad para todo” (P., 61b). Un nuevo guiño a Maquiavelo, como su antagonista, se deja traslucir en un pasaje complementario:

Vulgar agravio es de la política confundirla con la astucia. No tienen algunos por sabio sino al engañoso, y por más sabio al que más bien supo fingir, disimular, engañar, no advirtiendo que el castigo de los tales fue siempre perecer en el engaño (p., 54b).

Ciertamente, ambos, Maquiavelo y Gracián hablan de prudencia, pero es aquí donde surgen las diferencias fundamentales. Todo depende de qué se entienda por prudencia si la virtud sensata o dianoética o bien la práctica técnica de incremento del poder. No cabe duda de que en la imagen del “príncipe nuevo”, Maquiavelo se refiere claramente a la astucia; toda la *virtú* del príncipe reside en su capacidad para sacar partido de la ocasión y obligar a la *fortuna*, haciéndola entrar en su propio juego. El poder no obedece ni se rige por principios ajenos a su voluntad de poder, esto es, de su autoafirmación sin reparar en medios ni procedimientos. Conductas honestas pueden ser desastrosas en sus consecuencias políticas, por no tener en cuenta el interés del Estado, e inversamente, actuaciones inmorales pueden conducir al éxito perseguido. Ejemplo al día y ante el asombro de las gentes y la envidia de los príncipes, don Fernando de Aragón,

Con dinero de la Iglesia y del pueblo pudo sostener ejércitos, y aprovechar aquella larga guerra para echar los cimientos del suyo, el cual más tarde le procuraría mayor renombre. Además de eso, para lograr llevar a cabo empresas aún más ingentes, sirviéndose siempre de la religión, recurrió a una pía crueldad, y expulsó y expolió a los marranos de su reino, una acción mezquiina y singular como pocas. (*El príncipe*, xxi, p. 73)

La mención a la religión es relevante en todo este párrafo. Don Fernando, sabedor de la gran influencia de la religión en la conciencia popular, logró convertir la guerra de Granada en cruzada contra el infiel, ganando apoyos y recursos materiales para su causa, que no era otra que “echar los cimientos de su reino”; expulsó a los judíos, so pretexto de mantener la pureza de la fe, e indirectamente hacerse con parte de sus bienes; conquistó las plazas africanas “bajo el mismo sayo” de luchar contra el infiel; e incluso sus campañas en Italia podían entenderse como valimiento al Papado para ganarse su apoyo y reconocimiento como el rey católico por excelencia. Sólo faltaba haber mencionado a la Inquisición para cerrar este cuadro, en el que la “pía crueldad” convive con la “*pia fraus*”, el engaño so color de religión para llevar a cabo sus propósitos. Desde el punto de vista de la moderna lógica del poder, parecía, sin duda, un ejemplo perfecto de un príncipe sin escrúpulos. Y esto era realmente lo que llamaba la atención de Maquiavelo, como fenómeno singular de la experiencia del poder. Quedaba así demostrado que el príncipe, llegado el caso, tiene que atreverse a ser perjuro. Al final del capítulo xviii de *El Príncipe*, se desliza otra grave imputación de Maquiavelo sobre la falta de fe en la palabra dada, aun cuando en este caso no se atreve a ponerle nombre:

Un príncipe de nuestros días, que no es bueno nombrar, jamás predica otra cosa sino paz y lealtad, siendo total enemigo tanto de la una; y como de la otra; y si hubiera observado una u otra, lo habrían privado más de una vez de la reputación o del Estado (*El Príncipe*, cap. xviii, p. 60)

Toda esta lectura era plausible sobre la base de convertir la convicción interior de don Fernando en impostura, poniendo entre paréntesis, además, el contexto de las convicciones propias de la época en materia religiosa, que obviamente tenía que compartir en buena medida el propio príncipe. Se comprende la irritación que tal lectura tenía que provocar en medios católicos que sostenían una política de la *maiestas*, revestida con el aura de lo sacro. Gracián podría recordar lo que ya antes había escrito su correligionario Pedro de Rivadeneira acerca de una doble razón de Estado: la mala que del Estado hace una religión, y la buena que de la religión hace

Estado. De ahí que la réplica de Gracián en su panegírico, subraye por el contrario, la prudencia del rey Católico frente a la astucia perjura:

Este príncipe comprensivo, prudente, sagaz, penetrante, vivo, atento, sensible y, en una palabra, sabio fue el Católico Fernando, el rey de mayor capacidad que ha habido,²⁸ calificada con los hechos, ejercida en tantas ocasiones, fue útil su saber, y, aunque le sobró valor, jugó de maña. No fue afortunado Fernando, sino prudente que la prudencia es la madre de la buena dicha (P., 58b).

Gracián admite que el valor y la maña, –de nuevo el león y la zorra- iban a la par en el rey, pero informados de un espíritu superior, que no era la buena estrella, sino la prudencia.

Es la capacidad seno de la prudencia, sin la cual ni el empleo, ni el ejercicio ni los años, sacan jamás maestros (P., 56a).

Y sobre esta capacidad prudencial de autocrítica y examen, insiste en otro pasaje bien significativo:

Con ser tan conocidos y seguros sus aciertos, no contento, no satisfecho de su interior y de la pública aprobación, solía este gran príncipe examinarse de rey. Solía con ardid tomarse a sí mismo residencia (P., 69a).

En este contexto, la palabra “prudencia” guarda una connotación enteramente distinta a habilidad técnica o razón instrumental. Es fundamentalmente discreción y sagacidad. La discreción tiene que ver con el saber elegir. “Un rey de gran capacidad eslo, por el consiguiente, de grande elección” (P.,65b). Y, por lo tanto, de un gran juicio, requerido para un buen gobierno, y es en esta premisa en la que más insiste Gracián:

Fue universal en talentos, y singular en el de gobernar. Gran caudillo, gran consejero de sí mismo, gran juez, gran ecónomo, hasta gran prelado, pero máximo rey (P.,51a).

La sagacidad, por su parte, se relaciona con el fino atisbo de las ocasiones y el arbitrio de los medios y recursos para alcanzar el fin, y en ella caben todas las reglas prácticas de saber conseguir, que Gracián reúne en sus aforismos, de modo que si el momento ético define a la discreción, el momento pragmático utilitario caracteriza al hombre sagaz. Don Fernando reunía lo uno y lo otro, pero Gracián pondera principalmente su prudencia o buen juicio, sin el que no hubiera sido posible fundar un reino. Curiosamente, en el retrato de Fernando el Católico, que debemos a Francesco Guicciardini, quien tuvo ocasión de tratarlo de cerca en su misión como embajador de la república de Florencia ante el rey aragonés, destaca, sobre todo, su buen juicio, “prudentísimo príncipe” y “un hombre muy sabio”, en el que iban a la par la virtud y la fortuna.²⁹ Contrasta este testimonio abiertamente con la imagen, casi de la misma fecha, dada por Maquiavelo en *El Príncipe*, como prototipo de príncipe nuevo que procede con doblez y engaño con tal de incrementar y consolidar su poder.

4.- La cuestión litigiosa.

²⁸ De ahí lo de “comprensivo” como de un gran caudal.

²⁹ Como advierte Antonio Gargano, de quien tomo la referencia, Guicciardini se mantendrá fiel a más de veinte años de distancia, cuando, al componer la *Storia di Italia*, se vió obligado a tratar sobre la muerte del Católico (Gargano, 2014, p. 97). Sobre la comparación de estas dos imágenes de don Fernando, la de Maquiavelo y la de Guicciardini, puede verse, para más detalle, el fino análisis de Luis Díez del Corral (1975), especialmente el capítulo noveno: “Don Fernando, el Católico entre la ejemplaridad y la comprensión histórica” (Del Corral, 1975: 139-150).

La cuestión es si don Fernando se comporta como un rey sabio, esto es, prudente, o meramente como astuto en lo que concierne a su postura ante el factor religioso. Ya Pedro de Rivadeneira había destacado la función primordial de la religión en el sostén del Estado en una cuádruple dimensión: dar una finalidad moral al poder, poniendo un límite a la tiranía, mantener la unidad de conciencia de la nación, justificar la obediencia al príncipe legítimo, y garantizar la fe en el juramento, sin el que no es posible la convivencia. Era, pues, fundamental mantener el vínculo religioso libre de disensiones heréticas internas y de perniciosas influencias de otras creencias foráneas. No es, pues, extraño que Gracián resalte este aspecto en la política del rey, que mereció el título de católico.

Él hizo religiosa (la monarquía) con purgarla de unos y otros infieles y con ensalzar el tribunal sacro y vigilante de la Inquisición (P.,68b)

Téngase en cuenta que estamos en el siglo xv, cuando aún no ha surgido el desgarrón de la Reforma y las consiguientes guerras de religión, que van a cambiar radicalmente el panorama político y abonar las conciencias para la tolerancia. Acorde, pues, con la mentalidad de la época, la guerra de Granada, aparte de sus motivaciones socioeconómicas, respondía a la caracterización clásica de una cruzada contra el infiel, que aseguraba, además, el flanco occidental del Mediterráneo. Era natural que la toma de Granada se exaltara como un triunfo memorable de la fe, y se explica el entusiasmo con que se vivió aquella hazaña, y la posterior colonización, no exenta de graves tensiones y disputas,-- (es muy significativa al respecto la profunda discrepancia entre Fray Hernando de Talavera y Cisneros sobre el método de evangelización), y, por desgracia, explotada con fanático celo misionero, que faltando incluso a lo estipulado sobre el respeto a la libertad de culto, puso a la población musulmana ante el trágico dilema de convertirse o emigrar.

Cuestión más litigiosa es la expulsión de la comunidad judía, que representaba una fuerza cultural y económica de primer rango. Habían sido tensas las relaciones durante la baja Edad Media, en contra de la falsa apología que suele hacerse sobre la feliz convivencia de las tres culturas, con frecuentes brotes de violento radicalismo, por tratarse de una comunidad envidiada y cerrada sobre sí misma, a la que se replicaba aislándola aún más en el *gheto*. No funcionó tampoco la política de conversión, pues la mayoría permaneció fiel a su fe. Y los que se convirtieron pronto cayeron bajo sospecha. Del odio antisemita se pasó al odio al converso, del que se creía que privadamente “judaizaba” o guardaba sus antiguas prácticas religiosas. El tema de los conversos o cristianos nuevos, “marranos” como se los llamaba para denigrarlos, fomentado por un fanatismo religioso, favoreció un sórdido ambiente de delación e intolerancia, que escindió gravemente la convivencia. Repárese, por lo demás, en la fecha de expulsión de los judíos, 1492, el mismo año de la conquista del reino de Granada, obedeciendo a un mismo propósito de cimentar sobre una fe común el nuevo Estado que estaba surgiendo. Sin esta conciencia de unidad religiosa como pilar vertebral del Estado, no se puede entender la gravedad de la medida.³⁰

³⁰ Como ha señalado Miguel Ángel Ladero (2011, p. 243), “La relación entre cohesión social y legitimidad de las empresas políticas, por una parte y fundamento religioso, por otra, era común a todo Occidente, pero acaso se extremaba en los reinos españoles, donde la ideología de cruzada era vigente, así como la tensión entre las minorías interiores judías o musulmanas, y donde el problema judeo converso llegaba entonces a su apogeo. De modo que, bajo el razonamiento religioso existían motivos políticos y sociales de otros géneros. ¿Era esto una utilización política de lo religioso o una aceptación implícita del carácter

Con criterio actual juzgamos un grave error la expulsión de los judíos, pues privó a España de una comunidad muy culta, prestigiosa profesionalmente e industrial, que se sentía realmente hispánica. Tengo la impresión de que en este hecho pesó más la convicción religiosa de los Reyes, convertida en razón de Estado para garantizar la unidad de fe y coherencia social del país, que un cálculo realmente prudente acerca del alcance real de la medida. Y, desde luego, pensar que todo fuera con el propósito de confiscar sus bienes, como sostiene Maquiavelo, hace poco honor a la inteligencia del príncipe nuevo, pues fue el reino el que quedó expoliado por mucho tiempo con la medida.

En lo que respecta a la Inquisición, no mencionada por Maquiavelo, (quizás porque existía en otros reinos o bien porque ya la contaba implícitamente en la “pía crueldad”), el enjuiciamiento se hace más difícil. Entre las grandes empresas, habitualmente reconocidas al rey, como fundamentos del Estado, Gracián hace constar la milicia y la administración de los tribunales de justicia (P., 52b). Pero entre éstos hay que contar el tribunal especial de la Inquisición, fundado a petición real por Sixto IV, en 1478, en la bula *Exigit sincerae devotionis*, y luego puesto bajo la directa jurisdicción de la Corona. Era ciertamente un tribunal eclesiástico, que juzgaba delitos relacionados con la fe o la moral (tales como sodomía, brujería), con la finalidad de mantener su pureza y preservarla de los disidentes y herejes. Parece claro que era religiosa la motivación fundamental en establecer este tribunal de la fe,³¹ pero obviamente de una razón de Estado religiosa, pues concernía también a la propia unidad y seguridad del Estado. Así debió entenderlo el rey don Fernando, cuando tuvo tanto celo en ponerla bajo su jurisdicción. Dada la trascendencia de la religión para el mantenimiento de la conciencia común, no es extraño que tales delitos de lesa religión se convirtieran insensiblemente en delitos de lesa patria, y el tribunal en un órgano para llevar a cabo la política unificadora y centralizadora de don Fernando.³² El tenerla bajo el directo patrocinio de la Corona, con la potestad de nombrar a los inquisidores otorgaba a ésta la facultad de erigirse en árbitro interior de la conciencia. “En este sentido, –ha escrito Joseph Pérez de bien aquilatado juicio–, se puede afirmar que la creación de la Inquisición, tribunal eclesiástico que funcionaba bajo la autoridad y la voluntad de los soberanos, tiene indudables caracteres de modernidad, ya que expresa la preocupación del Estado de los Reyes Católicos por controlar de un modo activo la vida y el pensamiento de

intraeclesial que todavía tenía lo político? Seguramente ambas posibilidades no se veían entonces separadas o distinta la una de la otra”.

³¹ Como ha señalado John Lynch (2005, p. 31), “Las razones decisivas de la creación de la Inquisición en España fueron el temor a la apostasía de los judaizantes y la convicción de que la Iglesia y el Estado estaban siendo socavados desde dentro. Los Reyes Católicos estaban dispuestos a utilizar la fuerza para asegurar la unidad religiosa y se veían presionados para ello por grupos poderosos de cristianos viejos, especialmente el clero y la aristocracia”.

³² “La Inquisición española fue un estrecho aliado de la Corona, a la que estaba subordinada. y en más de una ocasión se utilizó su autoridad de forma abusiva para propósitos políticos” (John Lynch, 2005, p. 34). Resulta innegable que Fernando se sirvió de la Inquisición para garantizar la autoridad del poder real, extendiéndola a otros reinos distintos al de Castilla. Como señala Luis Suárez, relevante especialista en su reinado, “desde el verano de 1485, cuando los perfiles de victoria en la frontera de Granada eran ya muy claros, se aprecia la puesta en marcha de un programa, que, sistemáticamente, perseguía el refuerzo de la autoridad regia en toda la Corona de Aragón. Aparece reflejada en las instrucciones de Fernando a sus embajadores en Roma, donde debían conseguir dispensa de los juramentos prestados por él de cumplir los Fueros, pues esos últimos, aún sin negar su vigencia, debían someterse a la “*certa scientia et plenitudine potestatis*”, que define el poder real, calificado de absoluto porque no reconoce dependencia o subordinación respecto a otro considerado superior” (Suárez, 2004-5, pp.653-4).

sus súbditos”.³³ No es mera presunción, pues hubo algunas actuaciones, que así lo confirman. Pero bastaba la sola existencia de este tribunal, con su anómalo procedimiento jurídico y severas penas, para disuadir de cualquier disidencia, que fácilmente se podría presentar como atentatoria a la unidad ideológica del Estado. Creo que este robustecimiento del poder real, que se alzaba con el control de la conciencia, era más relevante que la confiscación de bienes sobre la que tanto insiste Maquiavelo. Pero esto no era una *pia fraus* del Rey Católico, sino una firme y universal convicción de época, determinante en toda la política posterior del absolutismo, incluidos los reinos protestantes (*cuius regio, eius religio*). En este sentido, no le falta razón a Gracián, cuando, identificando el Estado y la persona, proclama “la sacra católica piedad” de don Fernando, tomándolo por doblemente “universal”, por católico y por héroe (p., 70a y 71a).

5.- Sugerencias y reflexiones.

He confrontado dos lecturas, irreconciliables en sus supuestos teóricos, acerca del poder político, de un lado, la nueva *potestas*, que se impone por su fuerza y vigor e exige obediencia; y del otro la de la *maiestas*, que en función de la *auctoritas*, reclama reverencia y respeto. De todos modos, no conviene extremar estas diferencias formales hasta el punto de abonar el falso dilema ideológico, exacerbado por la disputa, entre la impiedad política del maquiavelismo, o la ejemplaridad moral del poder en el príncipe cristiano. En realidad, ni Maquiavelo es tan inmoralista en su propuesta, como proclaman sus adversarios, ni Gracián tan idealista, que no haya acogido en su prudencia todos los recursos de la sagacidad. Maquiavelo no deja de ponderar la excelencia del “vivir libre” republicano ni de ensalzar, contra la tiranía, el buen gobierno de los que hay ejemplos históricos, como señala en sus *Discursos*:

La historia del Imperio romano bien estudiada enseña suficientemente a cualquier príncipe la vía de la gloria o de la infamias, de la confianza o del temor ;(...) enseña también cómo se puede constituir un buen reino (...), En los tiempos de los buenos emperadores verá al príncipe y a los ciudadanos tranquilos y seguros, la paz y la justicia reinando en el mundo, el Senado gozando de su autoridad, los magistrados de sus honores, la ricos de su fortuna, la nobleza y la virtud exaltadas y por todos lados, la calma y la felicidad.³⁴

Incluso en la obra más realista, como *El Príncipe*, se introduce el crudo realismo con una restricción obligada “para no perecer”. El príncipe tiene “aprender a ser no bueno, y hacer uso de ello o no, dependiendo de la necesidad” (cap. v). Y en otro pasaje análogo, “cuan loable es que un príncipe mantenga su palabra dada y viva con integridad y no con astucia”, pero en ocasiones, como muestra la experiencia, es preciso hacer lo contrario.³⁵ Por su parte, Gracián ha sabido acoger en los aforismos de su *Oráculo manual*, al modo del tacitismo, todas las reglas pragmáticas, que facilitan el éxito en el gobierno, algunas de ellas de neto sabor maquiavélico, como aunar la fuerza del león y la astucia de la zorra. Es la gran paradoja de lo que ha llamado Jose Antonio Maravall, “el maquiavelismo de los antimachiavelistas”,³⁶ especialmente de la corriente jesuítica, “desde Rivadeneyra hasta Gracián”, que optó por una “política de acomodación” a las diversas circunstancias y coyunturas.

³³Pérez (2003, p.175).

³⁴ *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, I, cap. x, op. cit., 289-290.

³⁵ *El príncipe*, cap.xviii, op. cit., 58. Sobre este uso, que aquí llamo de restricción pragmática de la moral, puede verse Mauricio Viroli (2004), sobre todo el capítulo 16, “*El Príncipe* y sus amores”, (Viroli, 2004, pp. 148-162).

³⁶ Maravall (1984, p. 67).

Según señala Karl Blüher, Gracián mantiene una actitud ambivalente con respecto a Maquiavelo, a la vez de repulsión y atracción, como si el rigor en el rechazo teórico de su propuesta en el orden de los principios, lo dispensara de la laxitud en aceptar en la práctica algunas de sus reglas. Esto es, sin duda, verdad. Pero, aparte de la distancia que media entre la actitud paradigmática de *El Político* y la más secular y mundana del *Oráculo*, hay que tener en cuenta que nunca tales reglas prácticas transgreden el orden de los principios normativos de carácter ético. Como he mostrado en otro lugar, Gracián las entiende siempre como un alargamiento de la virtud cardinal de la prudencia en discreción y sagacidad. Ciertamente es que el término “sagacidad” puede ser equivalente, en algunos contextos, a la “astucia”, pero sin dolo. En suma, podría decirse que Maquiavelo reconoce un límite pragmático a la buena voluntad moral, en caso de necesidad, pues “un hombre que quiera hacer en todo profesión de bueno, acabará hundiéndose entre tantos que no lo son” (*El príncipe*, cap. xv), y Gracián, por su parte, preserva, en última instancia, un límite ético del poder que impida entronizar la mentira en el corazón de la política. Creo que lo que estorba a Gracián en *El Príncipe* de Maquiavelo no es entender la política como juego de apariencias, sino la aceptación de la mentira y el perjurio como armas de poder. Admite el jesuita la reserva y los artificios de disimulación, pero no la simulación o engaño en el juego político. Parece expresamente dirigido contra Maquiavelo este aforismo del *Oráculo manual*:

No todos los que lo parecen, son hombres: haylos de embuste, que conciben de quimeras y paren de embelecós; y hay otros sus semejantes que los apoyan y gustan más de lo incierto que promete un embuste, por ser mucho, que de lo cierto que asegura una verdad, por ser poco (O., 175).

Volviendo al caso histórico de Fernando de Aragón, es fácil distinguir en teoría lo que en la práctica puede llegar a ser indiscernible. Quizás lo incompatible entre ellas en el orden de la teoría, lograra conciliarlo, como un Jano de doble rostro, el Rey Católico en su persona. Creo que lleva razón Guicciardini, que tan bien lo conoció, cuando en su *Ricordi*, habla del “prudentísimo” Fernando como quien ha sabido unificar el bien privado y el bien público, es decir, el interés personal (*per sicurrà o grandezza sua*) y el general o universal (*per augmento della fede cristiana o per difesa della Chiesa*).³⁷ Rara virtud que yo atribuyo fundamentalmente a su buen juicio, más que a su astucia o a su buena estrella. ¿Por qué no atribuirle también la unificación de su convicción religiosa personal con su objetiva razón de Estado religiosa? Sugiero, pues, comprender la compleja personalidad de don Fernando, en cuanto gobernante, en el tránsito histórico de la teocracia medieval a la estatocracia moderna. Como he sugerido, bajo el aura de la sacralidad comienza a brillar el rostro del nuevo poder secular, como so color de religión, como razón de Estado, ya se deja adivinar el nuevo código de la ideología unitarista estatal, que iba a llevar al absolutismo.

¿Cabe extraer de esta historia alguna lección?... Hoy sabemos que teocracia y estatocracia son dos visajes equívocos de un mismo poder absoluto, el nuevo Moloc al que se han sacrificado con tanta frecuencia la libertad y la dicha de los pueblos. Todo poder absoluto es, pues, espúreo y fraudulento, porque se ejerce sobre personas, y con harta frecuencia contra su conciencia, que es lo único que merece ser respetado, como algo absoluto en este mundo, según nos enseñó Kant. Hoy también sabemos que el poder es autónomo, exento de presupuestos teológicos,

³⁷ “*Questa fece gloriose le impresse del re Catholico, le quali, facte sempre per sicurrà o grandezza sua parvono spesso facte o per augmento della fede cristiana o per difesa della Chiesa*”, citado por Antonio Gargano (2014, p. 102).

pues se fundamenta en la sana razón natural, que lleva en sí, como sello de su excelencia, su propia ley de autonomía. En democracia, el poder es, pues, de y para las personas, y, por lo tanto relativo a ellas, a sus demandas de necesidad y a sus exigencias de valor. El Estado moderno democrático, siendo un aparato de poder con estructura propia, independiente de las personas que lo ejerzan, incorpora en sí una subjetividad legal que encarna de modo finito a la razón humana, en la multiplicidad de sus usos. Por ejemplo, la división de poderes ha resultado ser, sin duda, un buen artificio técnico para evitar la tiranía, pero no deja menos de expresar un principio prudencial de gobierno de no acumular el poder en una sola mano. La razón de Estado no puede ser entendida hoy exclusivamente desde el interés supremo de su conservación e incremento, sino desde la otra exigencia absoluta de su servicio a la libertad y la justicia. De modo que un Estado tirano no tiene ninguna razón de ser. Paradójicamente, la democracia nos ha hecho más celosos de la independencia del Estado, en cuanto poder autónomo, que conlleva su propia racionalidad, pero también más sensibles a las exigencias del valor moral, inscritas en sus principios normativos. La democracia es el Estado de derecho, y el derecho entraña criterios de racionalidad, que trascienden a la mera ley positiva. Hobbes, teórico del absolutismo, afirmaba el principio de que *auctoritas, non veritas, facit legem*. Pero hoy sabemos que no hay *lex*, que no implique un momento de verdad normativa. El engaño puede alcanzar triunfos y promulgar leyes alevosas, pero no *funda* derecho. En este sentido, me atrevo a darle buena parte de razón a Gracián: el que engaña se engaña y acaba siendo engañado. Por decirlo en términos de hoy, la llamada política de la postverdad acaba llevando, más allá de la racionalidad política, a un estado de barbarie.

Granada, enero de 2017

Bibliografía

Cantarino, E. (1998). "El concepto de razón de Estado en los tratadistas de los siglos XVI y XVII (Botero, Rivadeneira y Settala)", en *Res publica*, n. 2.

-- (2015). "Baltasar Gracián y la razón de Estado. *El Político don Fernando el Católico: del modelo a la teoría y de la teoría al modelo*", en *Humanista*, n. 31.

Cerezo, P. (2015). *El héroe de luto. Ensayos sobre el pensamiento de Baltasar Gracián*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico.

Del Hoyo, A. (1967). "Introducción", en Gracián, Baltasar: *Obras Completas*, Madrid, Aguilar.

Díez del Corral, L. (1975). *La Monarquía hispánica en el pensamiento político europeo. De Maquiavelo a Humboldt*, Madrid, Revista de Occidente.

Egido, A. (2001). "Introducción", en Gracián, Baltasar: *Obras completas*, edición de Luis Sánchez Laílla, Madrid, Espasa-Calpe.

Ferrari, A. (1945). *Fernando, el Católico en Baltasar Gracián*, Madrid, Espasa-Calpe.

Gargano, A. (2014). "La imagen de Fernando el Católico, en el pensamiento histórico y político de Maquiavelo y Guicciardini", en *La imagen de Fernando el Católico en la historia, la literatura y el arte*, Institución de Fernando el Católico, Zaragoza

Jiménez, T. (2014). "Fernando, el Católico: un héroe épico con vocación mesiánica", en Egido, A. y Laplana, J. E. (eds., 2014): *La imagen de Fernando, el Católico en la historia, la literatura y el arte*, Zaragoza, Institución Fernando, el Católico y CSIC.

Ladero, M. A. (2011). "La monarquía de los Reyes Católicos: fundamentos políticos y recursos institucionales", en *XXXVIII Semana de Estudios medievales*, Estella, Gobierno de Navarra.

Lynch, John (2005). *Los Austrias*, RBA, Barcelona.

López, S. (1999). "Introducción", en Saavedra Fajardo, Diego: *Empresas políticas*, edición de Sagrario López, Madrid, Cátedra.

Maravall, J. A. (1984). "Maquiavelismo y antimachiavelismo en España", en *Estudios de historia del pensamiento español*. Serie tercera: El siglo del Barroco, Ed. de Cultura Hispánica, Madrid

Neumeister, S. (2010). "Decadencia y progreso en Gracián y Saavedra", en *Crítica Hispánica*, vol. xxii, n. 2.

Oltra, J. M. (1986). "Conformación de un texto de Gracián: *El Político don Fernando*", en *Gracián y su época*, Instituto Fernando el Católico, Zaragoza.

Pérez, J. (2003). *Historia de España*, Espasa-Calpe, Madrid

Suárez, L. (2004-5). *Los Reyes Católicos*, Ariel, Barcelona.

Viroli, M. (2004): *Nicolás Maquiavelo, La sonrisa de Maquiavelo*, Ediciones Folio. Barcelona