

**EL *ÉTHOS* DEL GOBERNANTE Y EL ORDEN
POLÍTICO: CLAVES FILOSÓFICAS PARA
LA COMPRENSIÓN DE LA VIRTUD COMO
CAPACIDAD A PARTIR DE *EL POLÍTICO* DE
BALTASAR GRACIÁN**

**THE RULER'S *ÉTHOS* AND THE POLITICAL
ORDER: PHILOSOPHICAL KEYS TO
UNDERSTANDING VIRTUE AS A CAPACITY FROM
THE POLITICIAN BY BALTASAR GRACIÁN**

Agustín PALOMAR TORRALBO
*Universidad de Granada**

RESUMEN: El propósito de este artículo es mostrar, en primer lugar, la centralidad del concepto de capacidad política como capacidad de gobierno en *El Político* de Gracián y cómo este concepto hunde sus raíces en la concepción de la virtud como *dýnamis*. En segundo lugar, expone de qué modo esta centralidad adquiere su verdadero sentido y alcance cuando se comprende desde la tensión que se genera en la confrontación de los dos modelos políticos que se consolidan en el Barroco: el que corresponde al de la razón de Estado y al modelo del príncipe cristiano. Finalmente, nuestro trabajo, profundizando en el concepto de virtud política en la Modernidad, pretende comprender cómo en el Renacimiento se genera la tensión que, posteriormente, lleva a Gracián a perfilar su concepto de capacidad política como capacidad de gobierno. Esta tensión puede verse paradigmáticamente en Maquiavelo y Erasmo.

* Profesor Asociado Laboral, Departamento de Filosofía II en la Universidad de Granada. Campus Universitario Cartuja, 18011 Granada. Dirección electrónica: agupalomar@ugr.es. 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.

PALABRAS CLAVE: Virtud, Capacidad, Razón de Estado, Gobierno, Éthos político.

ABSTRACT: The purpose of this article is to show, firstly, the centrality of the concept of political capacity as a capacity for government in Gracián's *The Politician* and how this concept is rooted in the conception of virtue as *dynamis*. Secondly, it shows how this centrality acquires its true meaning and scope when it is understood from the tension generated in the confrontation of the two political models that were consolidated in the Baroque period: the one that corresponds to the reason of the State and the model of the Christian prince. Finally, our work, by delving deeper into the concept of political virtue in Modernity, aims to understand how the Renaissance generated the tension that later led Gracián to outline his concept of political capacity as a capacity for government. This tension can be seen paradigmatically in the opposition between Machiavelli and Erasmus.

KEYWORDS: Virtue, Capacity, Reason of State, Government, Political *Éthos*.

1. La virtud como capacidad de gobernar en Gracián

La lectura de *El Político* de Gracián se vuelve ciertamente extraña e incluso penosa para el lector de hoy y, como se ha afirmado, de los textos gracianos es el que se presenta de manera menos hermosa (Alonso, 2004, 19). Si los tratados doctrinales de Gracián tienen un carácter programático que sólo se hace experiencia en el estilo narrativo de *El Criticón*, como ha apuntado Cerezo (Cerezo, 2012, 257) y, por ello, se presentan, en su estilo, tan esquemáticamente, esta esquematicidad es aún mayor en *El Político* con el agravante, a diferencia de los otros tratados morales, de que este texto además viene salpicado por un sinfín de ejemplos históricos que lo empiedran ocultando en una primera lectura sus nervios fundamentales. En este sentido, Correa Calderón, en su monografía sobre Gracián, ha subrayado, por un lado, que si quitáramos el aparato erudito de la obra, es decir, las referencias biográficas a cada personaje citado, «nos encontraríamos con un apretado haz de ideas sobre el *ars gubernandi*, expresadas en aforismos, a la manera de Tácito, cuyo estilo tanto le complacía» (Correa, 1970, 152) y, por otro lado, que, a pesar de ese estilo diamantino, Gracián no expone «su doctrina en forma lineal y usadera, sino que ocultará sus propósitos con una sinuosidad muy característica también de la época» (Correa, 1970, 153).

Y, sin embargo, este tratado seco en la expresión de sus ideas, prolijo en sus ejemplos y sinuoso en sus propósitos, tiene además de ese pequeño tesoro de

perlas de sabiduría en torno al arte de gobernar que, al modo aforístico, están dispersas en la obra, una corona estrellada que aparece en su centro y que, como si de su corazón se tratase, deja sentir sus latidos en todas las líneas del texto. La descripción de esta corona nos la hace Gracián de la siguiente forma:

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, calificada con los hechos, ejercitada en tantas ocasiones (Gracián, 2010, 79).

Evidentemente, las puntas de esta estrella son las prendas que Gracián predicaba de Fernando el Católico, pero la corona misma, en su forja y en su forma, que da soporte a estas prendas, es la capacidad. La capacidad ya aparece al comienzo del tratado cuando se habla de Rómulo como fundador de la monarquía romana (Gracián, 2010, 45), aparece poco después cuando, hablando de la diferencia de la monarquía francesa y española, dictamina Gracián que es menester una gran capacidad para conservar una monarquía, pero mucha más para mantenerla unida (Gracián, 2010, 46), vuelve de nuevo a aparecer para aplicar el término expresamente a Fernando el Católico, no sólo por ser el artífice de unir varias coronas, sino por descubrir otro mundo (Gracián, 2010, 48), también está presente cuando hace referencia a que, aún siendo niño, presidiendo las cortes de Aragón, mostró la capacidad que quedó luego ratificada en su coronación en Zaragoza por Juan II de Aragón y cuando fue nombrado Fernando V de Castilla en su matrimonio con la princesa Isabel (Gracián, 2010, 53). Es aquí, por cierto, donde Gracián advierte su profunda capacidad —«exceso de capacidad», lo llama él— y donde ya se manifiesta plenamente su portento político. Pero, el texto sigue vinculando la capacidad al rey Fernando cuando afirma que la Monarquía que recibió y aumento se corresponde a su capacidad, una correspondencia tan fuerte que Gracián utiliza el verbo «casar». Si una monarquía es grande, también lo es, en esa justa correspondencia, la capacidad de su monarca y viceversa: si un monarca es de gran capacidad no se contenta con menos que con una gran monarquía. Vemos, por tanto, un constante uso del vocablo «capacidad» para hablar de Fernando el Católico que se vuelve incluso más intenso hasta llegar a la conclusión de que el rey Fernando el Católico fue el rey de mayor capacidad. La capacidad, concluye aquí Gracián, es la substancia del rey y ella constituye personas mientras su contraria, la incapacidad, monstruos (Gracián, 2010, 73).

Pero, esta lectura, que pone el acento y el centro en la cuestión de la capacidad, puede encontrarse con una aparente objeción: normalmente la palabra

«capacidad» viene en el texto unida a otra formando, en la mayor parte de las ocasiones, un sólo sintagma copulativo. Esta otra palabra es «valor». Gracián sostiene que para la fundación, conservación y ampliación de una monarquía no sólo se requiere capacidad, sino también valor. ¿Es el valor correlativo a la capacidad? ¿Tienen ambos la misma preeminencia? Ángel Ferrari, apoyado en el propio Gracián, sostiene que la capacidad prevalece sobre el valor (Ferrari, 2006, 259) y cita para ello el siguiente texto de *El Político*: «Es la capacidad la otra columna que, ladeada del valor, aseguran entrambas la reputación: y, en competencia, ganó siempre la primera» (Gracián, 2010, 75). Por tanto, aunque hay una cierta correlación entre una y otra, la capacidad tiene una preeminencia mayor que el valor. Veremos luego la razón de esto.

La capacidad constituye el éthos del político de un modo particular: como éthos del gobernante. El texto de Gracián, a pesar de su distancia en el tiempo con respecto a nosotros, se vuelve aquí especialmente relevante, pues para él el ejercicio de la política es fundamentalmente capacidad de gobierno y la capacidad de gobierno se asienta en el éthos del gobernante. Por ello, en tratados como este, se desplaza el significado de *lo* político a *el* político, llevando el centro mismo de la cuestión política al éthos del gobernante como principal agente de la constitución del éthos de la comunidad política. La concepción de la política en términos de capacidad de gobierno tanto de las cosas como de las personas, incluso como capacidad de gobierno sobre sí mismo, aleja el planteamiento de Gracián de posturas sustantivas de lo político como corresponde a la teología política sin caer, por otro lado, en una concepción meramente estratégica o procedimental del poder político¹. Ahora bien, por otra parte, aun siendo esto cierto, también lo es que una comunidad política, como pudo ser la Monarquía Hispánica, que surge, como ha mostrado Villacañas, de la larga crisis del siglo XIV (Villacañas, 2008), no puede sostenerse exclusivamente sobre el éthos del gobernante, sino que ella misma ha de estar constituida por un éthos que forme una verdadera comunidad política.

¹ Se ha sostenido que en Gracián no está presente la cuestión del origen del poder y que, por tanto, la cuestión de la política transita, por ello, hacia una concepción del poder meramente práctica y estratégica donde la política ya no se entendería en su carácter sustantivo, sino en su carácter eminente práctico (Montaner, 2001, 55). Maravall ha hablado, en este sentido, de una tecnificación del comportamiento político en el príncipe que se expresaría no en fórmulas matemáticas, sino en símbolos que ya perdieron su referencia mágica, tales como la serpiente y la paloma, la zorra y el león, etc. (cf. Maravall, 2012, 120). Evidentemente, nosotros creemos que el texto de Gracián no puede leerse sin la estructura metafísica que le subyace, pero tampoco la suya es una reflexión metafísica sobre la política, porque la finalidad que tiene, tras el elogio, es práctica: el mostrar de modo ejemplar cómo ha de ser un gobernante para toda república.

Este éthos alude a aquel conjunto de costumbres (*mores*) que van conformando dinámicamente en la sociedad una urdimbre de relaciones éticas que entretrejidas de manera más o menos lograda hacen posible la buena convivencia.

En el término «virtud» se singulariza bien ese significado en el que el éthos político, bien sea el del gobernante, bien de las relaciones de la comunidad política, está atravesado por una *dýnamis* que orienta las acciones hacia esa perfección que toma en la filosofía práctica la forma del bien común. Ni el éthos del gobernante es algo que no pueda ser perfeccionado ni las costumbres del pueblo algo que no pueda mejorarse. Esa tensión interna que caracteriza el ámbito práctico viene designada por la *vis* interna que lleva en su significado la virtud. Por esta razón, como ha señalado Cerezo, al concepto de virtud como entereza le es inherente ontológicamente la fuerza (*vis*) o la potencia que se ejercita, se desarrolla y se hace valer (Cerezo, 2015, 303-304). En este sentido, el término latino de virtud tiene una fuerte analogía con el griego *areté*: «Algo análogo le ocurría al término *areté*, que es tanto ejercicio de una potencia o capacidad como excelencia conseguida en la puesta en obra de la misma» (Cerezo, 2015, 304).

Nuestra tesis es que este concepto de virtud toma preeminentemente en política la forma de la capacidad de gobernar, convirtiéndose, por ello, en el concepto fundamental de la teoría política del texto de Gracián. La capacidad de gobernar es la principal virtud política comprendida esta virtud como una *dýnamis* interna, que, por otra parte, lleva en sí la fuerza (*vis*) de la que dimana el valor. El propio Gracián deja aflorar en *El Discreto* esta concepción metafísica de la virtud cuando equipara el *ser*, el *fondo* y la *capacidad*. «Al fin, toda ella –refiriéndose a la Espera– de todas maneras grande: gran ser, gran fondo y gran capacidad» (Gracián, 1993, 109). Cursiva nuestra. La capacidad es el fondo ontológico de la persona en general y del rey en particular. Por ello, manteniéndose en este esquema de la metafísica clásica afirma, como hemos apuntado más arriba, que «rey de mucha capacidad, rey de mucha substancia» (Gracián, 2010, 73). Dicho de otro modo, si la substancia de una persona es su capacidad, la de un rey, como político, es su capacidad de gobernar.

A pesar de que suele hablarse de la crisis del concepto de virtud en la Edad Moderna al transitarse de una ética de las virtudes basada en el bien a una ética de los principios y derechos basada en el concepto de obligación², lo cierto es

² Sobre la crisis del concepto de virtud y su rehabilitación como virtud pública, véase: (Camps, 2005, 26 y ss).

que en nuestro Barroco podemos encontrar una rehabilitación del concepto de virtud que suma al significado griego y romano el concepto que proviene de una metafísica de la potencia en la que la propia capacidad humana se comprende como el poder de gobernar y de gobernarse. Recuérdese, respecto a este último aspecto, que la graciana «razón de estado de uno mismo», puede, sencillamente, comprenderse como un saber y poder gobernarse uno a sí mismo (González, 2020, 88-105 y Cantarino, 2003, 131-153).

2. La capacidad de gobernar a la luz de la razón de Estado

Ahora bien, este concepto de virtud política se comprende en su verdadero alcance cuando trazamos las líneas genealógicas de su formación³. Este espacio, complejo él mismo en su propia constitución, está determinado por la cuestión de la irrupción de la razón de Estado en su relación de oposición con la teoría clásica de la política, sólo desde la cual puede comprenderse, a su vez, el alcance de este concepto filosófico de virtud como la *dýnamis* operativa de una capacidad. Como ha señalado Viroli en el libro titulado *De la política a la razón de Estado* y subtítulo *La adquisición y transformación del lenguaje político (1250-1600)*, desde finales del siglo XVI al siglo XVII, se consolida una transformación del lenguaje político clásico de la que aún somos herederos a raíz de la pugna entre dos modos de comprender la cuestión del éthos del gobernante: aquel que tiene en su base la razón de Estado y aquel que, de acuerdo con el propio título del libro, sería más político, es decir, más cercano a la teoría política clásica⁴. Para Viroli, desde la segunda mitad del siglo XIII, se incoa una transformación del lenguaje político clásico que se salda con el triunfo de la razón de Estado como el modo específicamente moderno de comprensión de la política que culmina en el Barroco. Esta transformación es tan decisiva que, aun *cum grano salis*, cabe aplicarle el calificativo de «revolucionaria» (Viroli, 2009, 35). La tesis

³ Como es bien conocido, en la «Advertencia del autor», Montesquieu consideraba la virtud como el amor a la patria en la república, amor que para él se concretaba en el amor por la igualdad. Esta virtud, por ello, ya no es ni la moral ni la cristiana, sino la propiamente política que es el resorte que pone en movimiento al gobierno republicano. Vemos, por tanto, también en Montesquieu este carácter dinámico que lleva en sí la virtud (cf. Montesquieu, 1995, 5).

⁴ Viroli sostiene que esta tradición clásica tuvo su propio renacimiento en el contexto de las ciudades-Estados en el *Regnum Italicum* de los siglos XI y XII. Aquí se llevó a cabo una reconstrucción del lenguaje político que, según el autor, tuvo un triple origen: la tradición de las virtudes políticas, el resurgimiento del aristotelismo y el derecho romano (cf. Viroli, 2009, 45 y ss.).

fundamental de este decisivo trabajo de Viroli está contenida en las siguientes palabras:

El arte del Estado y el arte de la república pretendían establecer y preservar dos formas políticas diferentes de organizar la vida pública. Espero poder demostrar que, históricamente, el arte del Estado rivalizaba con la política y acabó dando a luz a la razón de Estado (Viroli, 2009, 37).

En el Prólogo a la edición española, recoge Viroli el fruto de la discusión de las tesis de este libro con Bobbio⁵. Para este último, no podría sostenerse la tesis de que hay una transición de un modelo clásico de política orientado fundamentalmente por la virtud hacia un modelo en el que predomina la cruda razón de Estado, pues ambos modelos del arte del buen gobierno habrían coexistido a lo largo del tiempo teniendo sucesivas reverberaciones en la historia. Pero, Viroli, por el contrario, matizando la tesis inicial que desarrolla en su libro, sostiene que, aunque no pueda hablarse de una cabal transición de un modelo a otro, sí hubo un cambio sustantivo en los albores de la Modernidad a favor de la hegemonía del lenguaje de la razón de Estado. «En circunstancias normales –sostiene– el buen gobierno ha de ser la regla, pero en situaciones de emergencia la razón de Estado se erige en la norma» (Viroli, 2009, 29). Sin embargo, el triunfo del lenguaje a favor de la razón de Estado conllevó, más allá de esta tesis, que, para la Modernidad, en el ejercicio ordinario de la política, la razón de Estado se tomara como la regla común que justificaba, consumada su separación de la

⁵ El libro se publicó en 1992, el prólogo a la edición española se escribió dieciséis años después y en 2001 tuvo lugar la publicación del *Diálogo en torno a la república*, que recoge las conversaciones que Viroli y Bobbio tuvieron un año antes. El libro, como recoge el prólogo a la edición española de 2002, levantó una gran polvareda en Italia, pues, a pesar de las diferencias de uno y otro, ambos convenían en que Berlusconi fundó un partido para liquidar la República italiana constituida en 1946 (cf. Bobbio y Viroli, 2002, VI). Para nosotros, la publicación de estas conversaciones ha sido especialmente interesante, porque en ellas se deja traslucir bien dos concepciones acerca de la política a luz misma de las controversias sostenidas en torno al libro de Viroli de 1992. Bobbio se declara como un realista en política que sostiene que sólo puede hablarse de política cuando se mantiene una mirada fría sobre la historia y que, ya sea bajo un régimen monárquico, ya bajo uno republicano, es en última instancia la política lucha por el poder y, por tanto, los modelos ideales del republicanismo serían fundamentalmente discursos retóricos. Viroli, por el contrario, sostiene que los ideales republicanos son irrenunciables en la medida en que la virtud cívica es necesaria, pues en una comunidad corrupta ni se puede vivir en libertad ni con dignidad (cf. Bobbio y Viroli, 2002, 1-15). Sobre el trasfondo de esta diferencia en la concepción de lo político, hay que situar la tesis fundamental del libro de Viroli en torno a la revolución que cambió el modelo político clásico por el de la razón de Estado.

política, por ejemplo, la violación de la ley para defender intereses privados por encima del bien común. La razón de Estado en el seno de una república se vuelve engañosa y perversa cuando ya no se distinguen en el espacio público los intereses privados y particulares de los intereses comunes del Estado o cuando se apela a la razón de Estado para justificar políticas corruptas en las que el gobernante además pretende no ser juzgado con la misma severidad del ordenamiento jurídico que el resto de individuos del Estado.

Rafael del Águila, quien trabajó en la traducción del libro sobre Viroli acerca de la razón de Estado antes de morir en 2009, publicó en el 2000 también un brillante ensayo sobre esta cuestión: *La senda del mal*, cuyo subtítulo es *Política y razón de Estado*. En él lleva a cabo una actualización para nuestro tiempo del concepto de razón de Estado. Por una parte, sostiene que no podemos renunciar, como consideraba Montesquieu, al cuidado de la virtud en los ciudadanos –los vicios privados, siguiendo la indicación de la fábula de las abejas, no engrandan por sí mismos virtudes públicas–, pero tampoco es oportuno preterir las razones que, a veces, asisten a la razón de Estado. Trae a este respecto Rafael del Águila la contraposición cervantina y graciana en torno a este asunto. Profundicemos en ella.

En el capítulo I de la Segunda Parte de *El Quijote*, el Cura y el Barbero van a visitar a Don Quijote y ahí dice Cervantes lo siguiente:

Fueron dél muy bien recibidos, preguntáronle por su salud, y él dio cuenta de sí y de ella con mucho juicio y con muy elegantes palabras; y en el discurso de su plática, vinieron a tratar en esto que se llaman razón de estado y modos de gobierno, enmendando este abuso y condenando aquél, reformando una costumbre y desterrando otra, haciéndose cada uno de los tres un nuevo legislador, un Licurgo moderno, o un Solón flamante; y de tal manera que renovaron la república, que no pareció sino que la había puesto en una fragua, y sacado otra de la que pusieron (Cervantes, 1991, 17).

En el texto cervantino es muy interesante que sea en un momento de lucidez en el que Don Quijote platicara con sus amigos sobre la cuestión de la razón de Estado, que se ponga en relación con los modos de gobierno y que el contenido de esa plática sea la renovación de la república como si ellos fueran legisladores y como si pudieran moldearla, a pesar de su férrea constitución, para quitar de ella los abusos rehaciéndola más justamente. La metáfora de la fragua da la idea de que forjar una república no es tarea fácil, pero es algo que, con un fuego vivo y herramientas

adecuadas, un diestro herrero puede hacer. Pero, el texto también da la idea de que esta renovación de la república no solamente requiere eliminar los abusos de poder, sino también reformar las costumbres. Cervantes apunta aquí a la idea de que a través del poder de gobierno por parte de los legisladores puede alumbrarse una renovación de la república. Esta idea está contenida, a su vez, en la cuestión de la razón de Estado. Comenta Rafael del Águila que aquí parece tratarse de una razón de Estado que se acerca al arte de la prudencia y la equidad, mientras que la justicia está ligada, generalmente, en la obra cervantina más a la locura que a la cordura de la que hace gala Don Quijote.

Frente a esta concepción de la razón de Estado, Rafael del Águila trae a colación la que se desprende de la conocidísima cita de *El Criticón* en la que se vincula la razón de Estado con Maquiavelo, calificándolo de «valiente embustero» y nombrándola, en un juego de palabras, como «razón de establo» (Gracián, 2004, 195). Esta afirmación de Gracián es interpretada por Rafael del Águila como la concepción de la razón de Estado que ha triunfado en nuestro tiempo: en nuestros discursos políticos se ha perdido las referencias cervantinas y nos hemos apropiado de la referencia graciana, pues hoy toda razón de Estado, a juicio de Rafael del Águila, es considerada como una inmundicia que ha sido relegada al ámbito de lo irracional, del exceso y de la locura (Águila, 2000, 26-27). Mantener esta postura, que relega fuera del ámbito público a la razón de Estado, significa no reconocer que en la vida pública no siempre las razones políticas pueden armonizarse entre sí y no querer afrontar que a un gobierno pueden asistirle razones institucionales para tomar decisiones que no son de buen grado asumidas por los ciudadanos. Llevar al ostracismo toda razón de estado implica eludir los conflictos trágicos en la política y adoptar frente a ella una actitud excesivamente ingenua que suele provocar, finalmente, un mal mayor en los propios ciudadanos. Lo que pone en evidencia el concepto de razón de Estado, que se consolida en el Barroco, es que ya no es posible encontrar una finalidad en política que pueda armonizar bajo una idea de bien los intereses de todos los ciudadanos. «El mal del que huimos desde el Barroco, el mal que nos produce espanto, no consiste en los medios crueles o en la transgresión de la moralidad. Consiste en la falta de armonía» (Águila, 2000, 37). Recoge, a su modo, aquí la idea de que en el Barroco se asienta un desplazamiento del significado de la política clásica que alumbra, finalmente, para decirlo al modo weberiano, una autonomía de la esfera de la acción política que ya no puede ser reconducida sin conflictos a la esfera de la acción moral.

Pero, en el tejido mismo de la vida política en el Barroco, como concepto de época, es donde aparece esa herida que desgarrar el cuerpo social y que requiere de un

concepto de política doloroso, pero sanador de la razón de Estado. Esta tensión, que está presente de una manera u otra en todos los pensadores políticos barrocos, tiene su origen en dos modos radicales de comprensión de la política en el Renacimiento que, paradigmáticamente, podemos ver representados en Nicolás Maquiavelo y en Erasmo de Rotterdam. Se ha señalado el 1516, el año de la primera edición de Utopía de Moro, de la *Institutio principis christiani* de Erasmo y año también en el que se termina *El Príncipe* de Maquiavelo, como el *annus mirabilis* de la filosofía política europea (Fontán, 2008, 240). *El Príncipe* de Maquiavelo no fue impreso hasta unos años después, pero es plausible que el libro ya circulara en ambientes políticos y culturales de Italia en ese señalado año (Águila y Chaparro, 2006, 255). Adentrémonos así en Maquiavelo y Erasmo como dos polos arquetípicos del *éthos* del buen gobernante que, en su oposición, van a alumbrar no sólo el espacio de tensión que constituye el lecho del que se levanta modelos políticos como el de Gracián, sino también ese abismo que se abre en la esfera de la política con el mal, el cual llevó a profundizar en el *éthos* mismo del gobernante como alguien cuya principal virtud es la capacidad de gobierno.

3. La virtud como capacidad de gobernar según Maquiavelo

No hay que eliminar, sostiene Maquiavelo en *El Príncipe*, las virtudes tradicionales de la esfera política, pero, en determinadas ocasiones, puede ser efectivo para el príncipe apartarse de ellas como puede serlo en otras seguir ciertos vicios. En política, verdaderamente, la línea que separa el vicio de la virtud deja de ser transparente; o, mejor dicho, lo que hace que la política tenga una esfera de acción diferente a la de moral está, precisamente, en la ruptura de esa línea que separa la virtud del vicio. Por esta razón, en la educación del príncipe, tiene que hacerse efectiva la discriminación del uso de lo bueno y de lo malo, no para ser el mismo príncipe bueno o malo como persona, sino para serlo como gobernante. «Por todo ello es necesario a un príncipe, si se quiere mantener, que aprenda a poder no ser bueno y a usar o a no usar esa *capacidad* según necesidad» (Maquiavelo, 1981, 83). *Cursiva mía*. La capacidad del buen político es la de parecer virtuoso aun sin serlo para poder suspender la acción moral cuando lo requiera la acción política. Ciertamente, para actuar más allá de las convenciones e incluso de las convicciones morales hay que disponer de una especial capacidad de gobernarse a sí mismo para vivir en la apariencia de una virtud moral sin hacerla efectiva y poder conquistar voluntades ajenas sin zozobrar por el peso de la conciencia moral. Gobernar la república exige la capacidad para poder dejar sin efecto la virtud moral cuando sea necesario. Esta capacidad de sobreponerse

a la virtud moral cuando lo requieran las circunstancias es la virtud política. Pero, además, esta apariencia de virtud es pertinente en tanto que la capacidad política es también capacidad para que el gobernante no se haga vulnerable al mostrarse virtuoso ante sus rivales políticos. La virtud moral ha de estar, por ello, supeditada y al servicio de la virtud política del gobernante:

No es, por tanto, necesario a un príncipe poseer todas las cualidades anteriormente mencionadas, pero es muy necesario que parezca tenerlas. E incluso me atreveré a decir que si las tiene y se las observa siempre son perjudiciales, pero si aparenta tenerlas son útiles (Maquiavelo, 1981, 92).

Así, por ejemplo, el príncipe tiene que parecer compasivo, fiel, humano, íntegro, religioso —en la enumeración que hace Maquiavelo de algunas virtudes—, sin serlo, porque, en la esfera de la política, si se mantiene fiel a estas virtudes, queda al albur de quienes pueden aprovecharlas para dominarlo, desestabilizarlo y hacerlo caer. El orden de la política está sometido a unas exigencias de fluctuación y variabilidad que no lo está el orden moral. Estas exigencias están especialmente presentes en los procesos de fundación de los nuevos Estados, pues estos procesos suelen tener lugar en medio de la deslegitimación e incluso de la corrupción de los principios políticos (Águila y Chaparro, 2006, 82). A esta capacidad del príncipe nuevo para incluso fundar una república bajo un desorden moral y social es a lo que Maquiavelo llama propiamente *virtù*. Con este término, tan difícil de traducir, se nombra el modo como actuaron en muchas ocasiones los políticos de la época clásica que tuvieron que habérselas con repúblicas ya corruptas. En los *Discursos* afirmará Maquiavelo que la única forma con la que puede acabar con la envidia de aquellos hombres que, viviendo en una ciudad corrupta, sin posibilidad ya de hacerse buenos mediante la educación, pueden llevar a su patria a la ruina por querer hacer prevalecer su voluntad y su perversidad es matándolos (Maquiavelo, 2016, 387). La *virtù* hace aquí referencia a la capacidad del príncipe para evitar que una república quede fuera del poder del gobierno al albur o bien de la mera fortuna o bien entregada a manos de la providencia. La fortuna, dice Maquiavelo, «muestra su poder cuando no hay una virtud organizada y preparada para hacerle frente...» (Maquiavelo, 1981, 117). La acción política es comparada aquí, en el capítulo XXV de *El Príncipe*, con un río embravecido que arrasa todo cuanto encuentra a su paso y cuyo único dique es la *virtù*. Ahora bien, aunque sea el príncipe o el gobernante quien debe tener esta capacidad, no cabe duda de que sus súbditos, para mantener el orden político, también ha de ejercitarse en la virtud. «Cuando los ciudadanos perfeccionan sus relaciones recíprocas en un contexto temporal —ha escrito

Pocock—practican la *virtù* en el sentido de que procuran obtener seguridad sobre la *fortuna*» (Pocock, 2002, 273).

Visto desde este punto de vista, *El Príncipe*, que se inscribe en esa tradición discursiva del género de los *specula principis*, mantiene un tono didáctico y ejemplarizante (Águila y Chaparro, 2006, 61). que para él, como bien se sabe, queda encarnado en el capítulo XXI en la figura de Fernando de Aragón como aquel personaje ya histórico en él que puede ejemplificarse la comprensión de la *virtù* como una capacidad política que le llevó a emprender grandes empresas, tales como: ganar la guerra de Granada, distraer a los grandes de Castilla con guerras, mantener los ejércitos con dinero del pueblo y de la Iglesia, fortalecerse en el gobierno a través de la políticas internas mostrándose fiel servidor de Iglesia y a través de las políticas externas como, por ejemplo, invadiendo Italia, Francia o incluso África, e incluso utilizar la «santa crueldad» cuando, por ejemplo, hubo que vaciar el reino de marranos (Maquiavelo, 1981, 108).

4. La virtud como capacidad de gobernar según Erasmo

La otra descripción paradigmática en torno a la virtud la encontramos en Erasmo de Rotterdam y en su texto la *Institutio principis christiani* donde se pretende superar la escisión entre ética y política mediante la realización de una política efectivamente cristiana. La virtud no puede ser comprendida solamente como un dique de contención de la esfera política, ni tampoco la religión puede tomarse como un medio eficaz para el ejercicio político. La tradición cristiana de pensamiento político, que tiene uno de sus momentos más elocuentes en el libro de Erasmo, tiene su origen fundamentalmente en el *De regimine principum ad regem Cypri* de Tomás de Aquino (Ariza, 1995, 8). Esta impronta del opúsculo de Tomás de Aquino llega a Erasmo de Rotterdam que concibe al príncipe como la institución del Estado formada bajo los principios cristianos. Como es bien sabido, el carácter pedagógico de esta obra surge del asesoramiento de Erasmo al que iba a ser el principal monarca de Europa: Carlos V, el mismo monarca, precisamente, que Gracián pone de ejemplo para afirmar que la capacidad prevalece sobre el valor. En este tratado, siguiendo a Tomás de Aquino, se sostiene que la educación del príncipe tendrá una influencia directa en toda la comunidad política. Erasmo mantendrá el criterio de que el juicio del príncipe en la administración debe ser siempre buscar el bien común (Erasmo, 2007, 12). El bien del gobernante

no puede ser otro que el de pueblo. Erasmo vuelve a la comparación clásica del gobernante con un timonel en los siguientes términos:

En la navegación el timón no se le confía a quien aventaja a los demás por su nacimiento, riquezas o aspecto físico, sino a quien es superior por su pericia en el pilotaje, en la vigilancia, en la rectitud: así el reino debe serle confiado preferentemente a quien es superior a los otros en sus dotes regias: sabiduría, justicia, moderación de ánimo, previsión, celo de bienestar público (Erasmo, 2007, 12).

Obsérvese que este conjunto de virtudes hace del príncipe un buen gobernante que tiene como misión pilotar la nave de la república. En esta metáfora, se presenta su figura como alguien que tiene una especial habilidad o capacidad, pero que ejerce esa capacidad desde las cualidades regias. Aunque tal y como aparecen enumeradas parezcan que tienen igual importancia y valor, lo cierto es que el deseo de procurar el bienestar público, el poder anticipar de alguna manera los problemas para darles una mejor respuesta, el mantener la moderación y el actuar con justicia convergen en la propia sabiduría. La enumeración de estas virtudes para el príncipe cristiano sigue en el texto un orden descendente y creo que puede sostenerse que cada una de ellas presupone la anterior, de tal modo que coronándolas todas está la sabiduría como capacidad para pilotar, vigilar y conducir la república con rectitud. El buen príncipe cristiano, que posee esas dotes, se separa nítidamente del mal gobernante que es un gobernante malo y que viene a coincidir con la figura clásica del tirano, tal y como quedó este dibujado por Aristóteles en la *Política* y por Séneca en *Sobre la clemencia*.

Ahora bien, esta sabiduría del príncipe cristiano está sostenida a los principios de la antropología cristiana: un príncipe bueno que actúa con rectitud es la imagen viva de Dios que se traduce en un querer y poder servir a todos. Su poder es vicario respecto al poder de Dios. Pero, a su vez, la propia teología marca cómo esta vicariedad ha de hacerse presente:

La teología cristiana atribuye a Dios tres cualidades principales: poder sumo, sabiduría suma, suma bondad. Esta tríada debería transmitirla con todo tu empeño. Pues el poder sin bondad, se convierte en puro despotismo, sin sabiduría, en perjuicio, en vez de gobierno (Erasmo, 2007, 36).

Las virtudes políticas del príncipe se asientan en principios que dimanar de los predicados mismos de Dios. Y cuando un príncipe quebranta en su quehacer

político la interna relación del poder, de la sabiduría y de la bondad abre el camino para convertirse en lo que Erasmo llama un «príncipe malo y pestilente» (Erasmo, 2007, 36), el cual es representación en la república de lo otro de Dios, del demonio, de lo demoníaco. Lo demoníaco, que es la imagen de lo monstruoso en la figura clásica del tirano déspota, aparece cuando se unen el sumo poder con la suma malicia. Y, como aparece indicado en el texto, el despotismo es, justamente, lo opuesto a la capacidad de gobierno. El mal en política no estaría tanto en las razones superiores del Estado, sino en el despotismo del tirano que puede subvertir el orden político como un orden que es también moral. El político que tiene capacidad para el bien tiene capacidad para el mal y no puede, en modo alguno, garantizarse algo así como que un buen uso del mal lleve a algo bueno no ya para el príncipe, sino para la propia comunidad política o para el conjunto o alguno de sus miembros. El consejo de Erasmo, desde esta perspectiva, es lúcido: «Por último, dice, cuanto más puedas perjudicar, menos debes desearlo» (Erasmo, 2007, 37). Bajo esta afirmación se deja traslucir que, en el corazón de un gobernante, como exponente máximo en lo público de lo humano, los deseos acompañados de poder, poder tienen para realizarse. Bajo cierta impronta estoica, la conciencia de poder hacer el mal tendría que ser corregida con una ausencia del deseo de hacerlo, porque, si el deseo permanece y el poder lo facilita, el mal se hará presente en la república. Aquí es donde verdaderamente aparece el requerimiento de la moral en la política. La política, como razón de Estado, pese a todo, requiere desde este punto de vista de un criterio suprapolítico que marque la diferencia de lo bueno y de lo malo en la capacidad del gobernante. El príncipe, dice Erasmo en otra bonita metáfora, es el «ancla sagrada» que permanece, pues el pueblo es dado a soliviantarse y los magistrados a corromperse. De ahí la necesidad de que el príncipe sea en la república espejo de lo que no puede degradarse, corromperse, pervertirse, etc. Por ello, desde el punto de vista humano, la educación del príncipe también se convierte en el asunto fundamental, pues es la educación la que crea esta capacidad de gobernar que consiste en hacer el bien conociendo el mal. Por esto, la *Institutio* erasmiana ha de ser vista a contraluz del ideal del caballero cristiano, que se expone en el *Enchiridion militis christiani*. Este ideal, que tiene su tradición en la Edad Media, corresponde a aquel caballero que tiene la capacidad de desplegar un combate para vencer las pasiones impuras y dominarse⁶. Este combate constituye en Erasmo el centro de la renovación de la vida religiosa (Bataillon, 2000, 166). Esta ideal, por cierto, es el que luego aparecerá en la graciana razón de Estado de uno mismo como capacidad de gobierno de sí.

⁶ Sobre el contenido general de esta obra, véase: (Cerro del Valle, 2014, 166 y ss).

En definitiva, para Erasmo, la educación para hacer frente al mal hace posible la constitución del verdadero éthos del gobernante, el cual es espejo para el pueblo del espejo que él es de Dios. Si la vida, como dice Gracián en su conocido aforismo trece del *Oráculo*, es milicia contra la malicia (Gracián, 2020, 107-108), esta milicia principalmente ha de ser obra de todo buen príncipe, una obra que es una lucha contra el mal y cuyo combate se celebra fundamentalmente en el terreno de la política donde estamos en relación unos con otros y cuya victoria exige la capacidad de conocer el origen del mal y actuar bien.

5. Conclusión

A pesar de que una lectura rápida de *El Político* de Gracián pueda dejar la impronta de que es una obra ya superada en el tiempo, lo cierto es que leída en su contexto histórico nos ofrece claves importantes para entender la tensión que lleva en sí el gobernante de un Estado, una tensión que surge entre las exigencias que, en albur de la Modernidad, representan las razones de Estado y las ético-morales que acompañan, orientan y limitan el ejercicio de la política en el gobernante. En Gracián, encontramos que la política requiere, como dice al comienzo de su tratado, no tanto reflexiones sustantivas cuanto reglas ciertas para uso del gobernante. Ahora bien, la ejecución de estas reglas requiere de un concepto de virtud que define el éthos del político desde su capacidad de gobernar. Esta capacidad, requerida por la situación de zozobra del momento histórico del Barroco, se comprende ontológicamente como *dynamis*. La virtud política es así la capacidad para ejercer el poder que hace posible el gobierno de una comunidad política.

Sin embargo, el alcance de este concepto de virtud, propio del Barroco, toma su verdadero relieve cuando se comprende en el contexto en el que emerge la concepción de la política moderna ligada a la razón de Estado, porque es ahí donde, efectivamente, se pone a prueba el concepto clásico de la esfera política como una esfera que tiene unas exigencias propias y que, por tanto, requiere de unas capacidades específicas que no pueden circunscribirse al gobierno interno que pro- viene de las exigencias ético/morales. En el Renacimiento, siguiendo la propia tradición de los tratados de los *specula principis*, tuvo lugar un ahondamiento en la comprensión de este éthos ligado a la cuestión política del gobierno que, entre otros, puede verse representado tensa y paradigmáticamente en Maquiavelo y Erasmo. En su oposición, cada uno de ellos reveló, a su modo, que esta virtud es la capacidad de gobierno de los asuntos humanos cuando estos asuntos están en manos del político que puede orientar sus acciones hacia el bien, pero también hacia el mal. De pensadores

como ellos, surgió una tensión a veces irreconciliable, a veces reconciliable de la que salieron obras como *El Político* de Gracián en las que la vuelta a las tesis clásicas de la concepción de la política pasó por la experiencia de la quiebra por el mal de la comunidad política y, por ello, a pesar de sus estilos ocultos y lejanos en el tiempo, leídas con claves como las que aquí hemos querido dibujar, siguen siendo pequeñas obras que traen una luz como de antaño que, sin embargo, es una luz nueva para nuestros tiempos en los que la abundancia de visibilidad orilla, sin preguntas, las tensiones e inquietudes en la reflexión política, tensiones e inquietudes que surgen, hoy como siempre, de la capacidad que el poder otorga sobre todo a quien gobierna para obrar el bien y para obrar el mal.

Bibliografía

- ALONSO, SANTOS (2004). "Introducción". En: Gracián, Baltasar, *El Criticón*. Madrid: Cátedra.
- ÁGUILA TEJERINA, Rafael del (2000). *La senda del mal. Política y razón de Estado*. Madrid: Taurus.
- ÁGUILA TEJERINA, Rafael del y CHAPARRO MARTÍNEZ, Sandra (2006). *La república de Maquiavelo*. Madrid: Tecnos.
- ARIZA CANALES, Manuel (1995). *Retrato del príncipe cristiano. De Erasmo a Quevedo*. Córdoba: Servicio de publicaciones de la Universidad de Córdoba.
- BATAILLON, Marcel (2000). *Erasmo y el erasmismo*. Barcelona: Crítica.
- BOBBIO, Norberto y VIROLI, Maurizio (2002). *Diálogo en torno a la república*. Barcelona: Tusquets.
- CAMPS, Victoria (2005). "El concepto de virtud pública". En: Cerezo Galán, Pedro. *Democracia y virtudes públicas*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- CANTARINO, Elena (2003). "Sobre el Oráculo Manual de la Razón de Estado". En: García Casanova, Juan Francisco (ed.). *El mundo de Baltasar Gracián. Filosofía y literatura en el Barroco*. Granada: Universidad de Granada.
- CEREZO GALÁN, Pedro (2012). *Claves y figuras del pensamiento hispano*. Madrid: Escolar y Mayo.
- (2015). *El héroe de luto. Ensayos sobre el pensamiento de Baltasar Gracián*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- CERRO DEL VALLE, Ángel (2014). *Erasmo, aproximación a su recepción y crítica en España (1516-1536)*. Toledo: Editorial Ledoria.
- CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de (1981). *Segunda parte del Ingenioso Caballero Don Quijote de la Mancha*. Madrid: Akal.

- CORREA CALDERÓN, Evaristo (1970). *Baltasar Gracián. Su vida y su obra*. Madrid: Gredos.
- ERASMO DE ROTTERDAM (2007). *Educación del príncipe cristiano*. Madrid: Tecnos.
- FERRARI, Ángel (2006). *Fernando el Católico en Baltasar Gracián*. Madrid: Real Academia de la Historia.
- FONTÁN, Antonio (2008). *Príncipes y humanistas. Nebrija, Erasmo, Maquiavelo, Moro y Vives*. Madrid: Marcial Pons.
- GONZÁLEZ GARCÍA, Moisés (2020). “Construir la ciudad, construir al individuo: Maquiavelo y Gracián frente a frente”. En: González García, Moisés y Castignani, Hugo (Coord.). *Filosofías del Barroco*. Madrid: Tecnos.
- GRACIÁN, Baltasar (1993). “El Discreto”. En: Gracián, Baltasar. *Obras completas II*. Madrid: Biblioteca Castro.
- (2004). *El Criticón*. Madrid: Cátedra.
- (2010). *El Político Don Fernando el Católico*. Córdoba: Almuzara.
- (2020). *Oráculo manual y arte de prudencia*. Madrid: Cátedra.
- MAQUIAVELO, Nicolás (1981). *El Príncipe*. Madrid: Alianza Editorial.
- (2016). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Akal.
- MARAVALL, José Antonio (2012). *La cultura del barroco*. Barcelona: Ariel Editorial.
- MONTANER FRUTOS, Alberto (2001). “El político Don Fernando el Católico”. En: Egido, Aurora y Marín Pina, María del Carmen (Coord.), *Balthasar Gracián: Estado de la cuestión y nuevas perspectivas*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- MONTESQUIEU, Charles Louis de Secondat (1995). *Del espíritu de las leyes*. Madrid: Tecnos.
- POCOCK, John Greville Agard (2002). *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. Madrid: Tecnos.
- VILLACAÑAS, José Luis (2008). *La Monarquía Hispánica (1284-1516)*. Madrid: Espasa Calpe.
- VIROLI, Maurizio (2009). *De la política a la razón de Estado. La adquisición y transformación del lenguaje político (1250-1600)*. Madrid: Akal.

Recibido: 06/08/2023

Aceptado: 19/09/2023

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0

